63

مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية

الفكر العربي

كانون 2 ـ يناير/ آذار ـ مارس 1991 | العدد الثالث والستون | السنة الثانية عشرة (1)

الفلسفة والعلوم



فرنسيس بيكون

(تقدمة المعرفة)

يعتبر «تقدمة المعرفة» أول الأعمال الفلسفية الكبرى التي قدمها فرنسيس بيكون، وقصد به اقناع الملك جيمس الأول وكبار مستشاريه بمفهوم جديد للمعرفة. ففي حين شهدت الفترة التي حكمت فيها أسرة تيودور انجلترا (1485 - 1603) تغيرات جذرية في الكنيسة والنظام السياسي والاقتصادي، لم يحدث تغير يذكر في نظام التعليم الجامعي. ووجد بيكون نفسه مدفوعاً بروح المغامرة، تلك الروح التي حركت سير فرانسيس دريك[1] Sir Francis Drake وسير والتر رالي Sir Walter Raleigh لتحقيق كشوفهما العظيمة، فأخذ على عاتقه أن يجعل من مؤلفه هذا «نموذجاً مصغراً من العالم العقلي، بحيث أضمنه [فيما يقول] بكل الصدق والأمانة كل ما اهتدى إلى كشفه، مع ملاحظة ووصف ما يبدو لي أنه غير مستقر من أجزائه، أو التي لم يكشف عنها الجهد الإنساني».

وقد كتب بيكون مؤلفه هذا باللغة الانجليزية لاعتقاده بأن مشروعاً كهذا، يسعى للكشف عن كل ما هو جديد، ويطمح لاقتحام آفاق أرحب من المعرفة، لا بد أن يجد صدى عند هؤلاء الذين تمرسوا بقيادة الأمم، أكثر من الفلاسفة المدرسيين المعزولين عن الواقع. ولكن عندما تبين له خطأ اعتقاده، أعاد نشر الكتاب في طبعة منقحة باللغة اللاتينية عام 1623. حتى يساير بقية مؤلفاته الأخرى. ووضع له عنواناً باللاتينية هو «De Ougmentis Scientiarum». وبالرغم من فشل بيكون في إقناع مستشاري الملك جيمس بمفهومه الجديد للمعرفة، فقد لقي مؤلفه هذا حفاوة كبيرة من المدرسيين المستقلين حوالى منتصف القرن، وجعلوا منه شعاراً لحملة تنويرية واسعة. ورحبوا ببيكون أيما ترحيب حتى أطلقوا عليه لقب «المتحدث باسم الطبيعة» و«المهندس المخطط للمعرفة الجديدة». ويكفي للدلالة على ما تركه هذا المؤلَّف من أثر بالغ في عصره، أنه كان وراء تأسيس «الجمعية الملكية لتقدم المعرفة الطبيعية» في لندن عام 1660.

ونحن وإن كنا لا نقلل من قيمة «تقدم المعرفة» كعمل جيد، إلاّ أنه للأسف انطوى على كثير من صور التملق المخجل للملك جيمس. أضف إلى ذلك أن بيكون خصص افتتاحية كل جزء من جزئيه للإشادة بالملك والثناء عليه، وبخاصة ذلك الكتيب الرخيص الذي أصدره الملك بعنوان «القانون الحق للملكية الحرة» (1603) «The true Law of free monarchies» فيقول عنه بيكون «إنه عمل مفعم بالإيمان والقيم الأخلاقية والسياسة الحكيمة، ناهيك بما ضمه بين لغتيه من ألوان الفنون الأخرى. انه في نظري واحد من أعمق ما قرأت من كتابات وأشملها فائدة». فإذا صح ما يقال من أن التملق إن صدق كان نوعاً من التقليد الأعمى عرفنا لماذا تعمد بيكون تأليف الجزء الأول من مؤلّفه «تقدم المعرفة» على النهج الذي يساير النظام الملكي الذي يدين له بالولاء. وكان بديهياً أن يستشهد بآدم وموسى [عليهما السلام] والاسكندر وقيصر ومن على شاكلتهما ليبرهن على أهمية وفضل العلم والمعرفة. وربما كان مقدراً لهذا الجزء الأول من الكتاب الفشل الذريع لولا ما تضمنه من نقد لرجال اللاهوت والسياسة وأنصار الفلسفة المدرسية الذين كانوا وراء الجمود والتخلف الذي أصاب المعرفة.

وكشاهد على عصره، رأى بيكون أن أساليب المعرفة حينذاك قد وقعت في خطئين أساسيين، الأول أنها كانت مشدودة الوثاق بالماضي. وهذا في نظره إثم في حقها ارتكبه الفلاسفة الإنسانيون في عصر النهضة وكذلك البروتستانت، أكثر من المدرسين أنفسهم، لأنهم صبوا كل اهتمامهم على اللغات القديمة، وانهمكوا في تحليل أساليبها وما انطوت عليه من ضروب الإبداع الأدبي والفني وما أضافوه إليها من حواشي وشروح وتصويبات لنصوصها. وفي اعتقاده، أن الوقت قد آن لكي يفيق المدرسيون لمعطيات عصرهم. فالأوروبيون لم يعودوا بحاجة للمبالغة في تقدير إنجازات اليونان والرومان. فما نسميه بالعصور القديمة هو في حقيقته شباب العالم «هذه العصور قديمة حيث كان العالم قديماً، وليست قديمة كما نحسبها بالقياس إلينا».

أما الخطأ الثاني فيتمثل في عدم فهم الغرض الحقيقي من المعرفة، حيث استأثرت المعرفة العقلية بموضع الصدارة وبشكل مبالغ فيه على حساب الأبحاث العملية. ويطالب بيكون الفلاسفة المدرسيين أن يتخلوا عن تلك «التأملات النظرية الفارغة» التي عكفوا عليها زمناً طويلاً، ويلتفتوا «للبحث في الطبيعة، والاهتمام بالملاحظة القائمة على الخبرة». كذلك يجب أن يقترن البحث في الطبيعة بالتطبيق العملي وطرق الأداء لمنفعة المجتمع الإنساني، وليس لمجرد اللذة العقلية، أو من أجل شرف الانتساب للعصر المدرسي.

ومن الجدير بالملاحظة أن صور النقد التي وجهها بيكون لنظام المعرفة في عصره تكاد تتطابق مع تلك التي نجدها عند معاصره الفرنسي ديكارت وبخاصة في كتابه «مقال عن المنهج»(*) (1637). فإذا شئنا نموذجاً معاصراً لهذا الخط الفكري، فنستطيع أن نتلمسه عند جون ديوي John Dewey في كتابه «البحث عن اليقين»(**) Quest for Certainty (1929).

كان هذا بالنسبة للجزء الأول من المؤلف، أما

(*) نقله إلى العربية الأستاذ الدكتور محمود محمد الخضيري. (المترجم).

(**) نقله إلى العربية وقدم له الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهواني. دار إحياء الكتب العربية. عيسى البابي الحلبي وشركاه. القاهرة 1960. انظر الفصلين الخامس والتاسع. (المترجم)

الجزء الثاني، ولعله الأكثر أهمية، فقد انتقل فيه بيكون من نقد الفلاسفة المدرسيين إلى نقد موضوعات بحثهم. وكان يقصد من ذلك توجيه الأنظار لمجالات البحث التي أهملت لفترة طويلة، ضارباً صفحاً عن المجالات الأخرى التي لطالما حظيت باهتمام الباحثين. ومن بين هذه المجالات الأخيرة، يضع بيكون علوم الرياضيات والفيزيقا وما يتعلق باللغة من ناحية البلاغة والقواعد النحوية، وكذلك التاريخ بنوعيه القديم والكنسي. بيد أن هذا لا يعني اقتناعه بما بذل في هذه العلوم من جهد، إذ يعقب على ذلك بقوله «لقد شئت أن أضرب صفحاً عن هذه العلوم، طالما أني في وضع لا يسمح لي بتوجيه اللوم لأحد». وبالرغم من أن بيكون لم يعتبر الفيزيقا من بين العلوم التي أصابها التخلف، إلّا أنه لم يكن راضياً عن أسلوب معالجتها، فيقول «إنني لا أصدر حكماً على الغاية أو الحقيقة التي قُصد تحقيقها من [فروع الفيزيقا]، غير أنها اعتبرت من بين أجزاء المعرفة التي لا تستحق الجهد الإنساني».

وتبدو أصالة بيكون في استبصاره لعدد من العلوم الجديدة، وتحديده لموضعها بين العلوم الأخرى، وكشفه للثغرات الموجودة في العلوم القديمة. فهو يرى - على سبيل المثال - وجوب دراسة التاريخ الحديث بنفس الاهتمام والحماسة التي يدرس بها التاريخ القديم. ويدعو إلى تأسيس علوم جديدة تدرس الأجناس البشرية من حيث ارتباطها بالمناخ والظروف الجغرافية ومصادر الثروة الطبيعية[2]. كذلك نبه إلى الحاجة لعلوم تختص بالتربية وكيفية وضع الكتب على النحو الذي يشجع القيم العملية ويدفع إلى تنمية وتطوير القدرات العقلية وتعميق الإحساس بالفضيلة، ومساندة البحث في تاريخ علم الميكانيكا وتطبيقاتها من الاختراعات المختلفة بحيث يواكب مسيرة تاريخ الفكر. ولا بأس بجانب ذلك من بعض الكتب المختصرة عن إدارة الأعمال والدبلوماسية التي تسير على نفس «النهج» الذي كتب به ماكيافيلي أعماله عن الحكم والسياسة. وبالرغم مما يلقاه علم اللاهوت عادة من عناية خاصة، فإن بيكون يقترح إضافة فرعين جديدين لهذا المجال، يتفقان بشكل عام مع الخط الفكري الذي يلتزم به. أما الفرع الأول فيختص بوضع الحدود التي ينبغي للعقل الإنساني أن يلتزم بها في بحثه للموضوعات الإلهية. فيما يختص الفرع الثاني بتحديد نطاق الاختلافات المسموح بها حول المسائل اللاهوتية. أما بالنسبة لعلم الطب، فيعتقد بيكون أنه لا يسير على الدرب الصحيح. فهو «علم يقوم على التخصص والخبرة لا على الاجتهادات، بعكس ما نراه حتى الآن، بدليل أنه لا يحرز أي تقدم. فالاجتهادات أبعد ما تكون عن تحقيق التطور في الطب». ويا ليت العلماء يعودون لطريقة أبقراط[3] الذي كان يحتفظ بسجلات للحالات المرضية التي كان يعالجها. وبهذا الصدد، يطالب بيكون بإحياء علم التشريح من جديد، وبخاصة التشريح الحيواني، لعله يستعيد أمجاده القديمة. ويتمنى لو أن الأطباء أعطوا مزيداً من الاهتمام لاكتشاف عقاقير جديدة فعالة، بدلاً من تلك المركبات الجاهزة التي لا غنى فيها.

وكما هو متوقع، فقد أولى بيكون اهتماماً خاصاً بأساليب الاستدلال العقلي، وأرهص بالكثير منها في كتابه المشهور «الأروجانون الجديد» Novum Organum (1620) بيد أن الكشف العلمي في نظره يعتبر إلى حد كبير وليد المصادفة، بالأحرى أن يكون نتاجاً للمنطق العقلي. «فالإنسان ما زال حتى الآن مديناً للماعز الجبلي في تقدم علم الجراحة، وللعندليب في روعة الأداء الموسيقي، ولطائر أبو منجل بالنسبة لبعض البحوث الفيزيقية. وما كان للإنسان أن يتوصل لنظرية انطلاق المدفع لولا ملاحظته لاندفاع

الغطاء من فوق إناء يغلي بالماء. وبشكل عام، فإن المصادفة، أو ربما أي شيء آخر هي أساس الكشوف والابتكارات في الفنون والعلوم، وليس المنطق».

ويقدم بيكون عدداً من الاقتراحات الجديدة، يعتقد أنها تساعد على الكشف العلمي. منها إشارته إلى أهمية الأمثلة السلبية والحالات الاستثنائية. ويؤكد على ضرورة الاحتفاظ بقائمة للحالات المشكلة التي تثير شكوكنا، وكذلك الأخطاء الشائعة، مع تسجيل الظواهر الطبيعية الغريبة. بيد أن ذلك كله يتوقف على كيفية إجبارنا للطبيعة على الاجابة على أسئلتنا. أما الاستدلال القياسي، فربما كان آخر الطرق التي يمكن الاعتماد عليها في بحث الطبيعة. بل الأكثر ملائمة لذلك هو المنهج الاستقرائي. ثم يلفت بيكون الانتباه لنوع خاص من الأغاليط، هي التي أطلق عليها فيما بعد «أوهام» العقل.

ومن أهم الموضوعات التي عرضها بيكون في مؤلفه هذا، تصنيفه للعلوم، وبخاصة المبدأ الذي استحدثه كأساس للتصنيف، وما ينطوي عليه من خصائص متنوعة جديرة بالملاحظة. فقد كان حريصاً منذ البداية على الفصل الحاد بين المعرفة الإنسانية والمعرفة الإلهية حتى يحرر العقل الإنساني من سلطة الوحي. ثم قسم بعد ذلك المعرفة الإنسانية إلى ثلاثة أقسام رئيسية موازية «لملكات الفهم الإنساني الثلاث». أول هذه الملكات هي الذاكرة التي يعتمد عليها التاريخ بأنواعه المختلفة، أكان التاريخ الطبيعي أو الإنساني أو الكنسي. والثانية هي الخيال الذي يعتمد عليها الأدب «كالشعر والرواية بنوعيها التمثيلية والرمزية». والثالثة هي العقل الذي تعتمد عليه الفلسفة بفروعها الثلاثة، وهي الفلسفة الإلهية والطبيعية والإنسانية.

وللفلسفة بفروعها الثلاثة أثر كبير على العلوم التجريبية حتى اليوم. وإذا كان بيكون يؤكد ذلك، فإنه في الوقت نفسه يستنكر ذلك النوع من التفكير العام الذي يطلق عليه المدرسيون اسم «الفلسفة»، مع أنهم يفرقون موضوعه على مختلف العلوم الخاصة. وبالتالي، فهذه الفلسفة المزعومة ليست بذات موضوع حقيقي بقدر ما هي افتئات على العلوم الأخرى. ويقترح بيكون مبحثاً جديراً تحت اسم «الفلسفة الأولى» يتضمن عدداً من البديهيات والقواعد التي تصدق على فروع متعددة من المعرفة. مثل هذا المبحث إذا ما لقي العناية الكافية، يمكن أن يصبح معيناً لا ينضب لاشتقاق المعارف المختلفة.

أما فيما يختص بالعلاقة بين الفيزيقا والميتافيزيقا، فقد عرض بيكون تفسيراً لها يجدر أن نتوقف عنده بعض الشيء. فكلاهما في نظره فرعان من العلم الطبيعي وإن اختلفا من حيث التطور. فالأول يهتم بالعلل المادية والعلل الكافية، بينما يهتم الثاني بالعلل القصوى والعلل الصورية. فالفيزيقا تعتمد على التاريخ الطبيعي لأنها علم لا يقف عند حدود الوصف، بل يتجاوزه إلى التفسير. ومع ذلك فالفيزيقا أدنى مرتبة من الميتافيزيقا لأنها تبحث في الجزئيات. فإذا بحثت الفيزيقا ـ مثلاً ـ في سبب تلون الثلج أو الزَّبَدْ باللون الأبيض، فإنها ترده إلى اختلاط الماء بالهواء. في حين لو تعرضه الميتافيزيقا لنفس الظاهرة بالتفسير، فستردها إلى «صورة البياض» باعتبارها القانون المفسر للاختلاط الجزئي للعناصر. ولا يبدي بيكون دهشة لما آل إليه حال هذا النوع من الميتافيزيقا من تخلف، طالما أغفل الباحثون قيمة البحث في الجزئيات. ولكن بفرض اهتمام الباحثين بالجزئيات، فإن ذلك لم يكن ليغير من الأمر شيئاً. فبيكون يتصور الفلسفة الطبيعية كالشكل الهرمي، قاعدته التاريخ الطبيعي، ووسطه الفيزيقا، وقمته الميتافيزيقا. ولكن «إذا كانت القمة تمثل خلاصة القانون الطبيعي، فكيف سيتسنى للبحث الإنساني التوصل إليه!».

وليس من الصعب أن يتبين الهدف وراء تقسيم بيكون للعلوم. ونعني به رفضه القاطع للجمع بين فلسفتي أرسطو والقديس أوغسطين في العصور الوسطى. وهو وإن كان يؤكد الإيمان ويحث عليه، إلاّ أنه يحبذ حصر «المعرفة الإلهية» في نطاق العقيدة والسلوك الأخلاقي والطقوس الدينية في إطار السلطة الكنسية. وبالرغم من أنه استفاد بالكثير من مصطلحات ومفاهيم الفلسفة الأرسطية، فقد رفض المبادىء الأساسية التي ترتكز عليها، وفضّل عليها الفلسفة المادية الذرية عند ديموقريطس من حيث تصورها للعالم. (قارن بيكون هنا بصديقه الأصغر توماس هوبز).

وتصنيف بيكون الجديد للعلوم، بعكس إيمانه بمركزية الإنسان للكون Onthropo- Centric (أو ما نسميه الآن عادة بالاتجاه «الإنساني»). وبالرغم من رفضه لنظرية كوبرنيقوس الفلكية، فإن «الثورة الكوبرنيقية» التي نسبها كانت لنفسه، كانت واردة في تفكير بيكون حينما رفض التصنيف التقليدي للعلوم المؤسس على الطبيعة، بدليل أنه أعاد تنظيم المعرفة وفقاً لملكات العقل. مثال ذلك، وضعه لعلم النبات جنباً إلى جنب مع علم الحضارات من حيث أسباب نشأتها وأفولها باعتبارهما فرعين لمبحث واحد. فالأول يمثل «التاريخ الطبيعي» والثاني يمثل «التاريخ الإنساني» وهما معاً لهما الصفة المشتركة نفسها، وهي اعتمادهما على الذاكرة الإنسانية والملاحظة، في أكثر منهما على الخيال أو الفعل.

والحقيقة أن بيكون كان على قناعة كاملة بأن الغاية من كل ضروب المعرفة هي تيسير حياة الإنسان وتحقيق رفاهيته. وقد أشرنا من قبل إلى تأكيده على ضرورة ربط التأملات العقلية بالفعل والعمل المثمر. فضلاً عمّا ذكره عن الأسباب التي أدت إلى تخلف علم الميكانيكا والمعرفة العملية. فكان بذلك الرائد الحقيقي للمعرفة الخاصة بالكليات التطبيقية ومعاهد الإدارة ومراكز البحث العلمي. ومما يؤكد لنا اهتمامه البالغ بالإنسان، ذلك التفاوت الملحوظ في المساحة التي أفردها للفلسفة «الإنسانية» (والتي تصل إلى خمسة عشر فصلاً) في مقابل الفلسفة «الطبيعية» (التي خصص لها فصلين فحسب). وكان شعاره المأثور، ذلك القول القديم «أيها الإنسان، إعرف نفسك»، لأن معرفة الإنسان لنفسه هي «الغاية القصوى» من المعرفة الإنسانية. حتى ولو كانت هذه المعرفة جزءاً من «المعرفة الشاملة للطبيعة».

لقد شاءت الأقدار لبيكون أن يعيش على مشارف عصر جديد يبشر «بعقول خلاقة ومواهب فذة». فقد تطورت المعارف القديمة، واخترعت الطباعة، وانتشرت الملاحة البحرية حول العالم، وتوافر للناس ما تستدعيه المعرفة من فراغ. علاوة على ما تميز به ذلك العصر من استقرار سياسي. هذه الفترة ـ فيما يرى بيكون ـ تمثل أحد عصور ثلاثة عظيمة في تاريخ العالم، ولعلها تحقق من الإنجازات والانتصارات ما يفوق عصر اليونان والرومان. أما عن كتاباته هو، فيقول بيكون أن من حق الناس أن يصدروا عليها ما شاءوا من أحكام، ولكن حقي أيضاً عليهم أن يكونوا منصفين. فلا يصدروا حكماً إلاّ بعد قراءة فاحصة وتأمل عميق. فكما تصدر «الضوضاء عن الآلات الموسيقية حينما يقوم العازفون بضبطها. كذلك فهذه الضوضاء نفسها هي سبب متعتنا بروائع الألحان».

الحواشي

(1) فرانسيس دريك (1540 - 1595): واحد من أعظم المستكشفين الإنجليز في القرن السادس عشر. ارتبط اسمه بعملين كبيرين «الأول أنه كان أول بحار إنجليزي يدور حول العالم بسفينة شراعية ويضع خرائط غير دقيقة. واستغرق في رحلته هذه 1018 يوماً. والثاني دفاعه عن وطنه في الحرب غير المعلنة بين انجلترا واسبانيا في عهد الملكة إليزابيت الأولى. وألحق الهزيمة بالأسطول الاسباني المعروف بالأرمادا حينما حاصر الشواطىء الانجليزية في 19 يوليو 1588. وقد وضع جثمانه بعد وفاته في تابوت من الرصاص وأنزل إلى أعماق البحر. ورثاه أحد شعراء عصره بقوله: «لقد أصبحت الأمواج غطاءه، والمياه قبره، وضاق المحيط أمام شهرته» (المترجم).

(2) لم يكن ذلك العلم الذي دعا بيكون لتأسيسه بالعلم الجديد. بل سبق إلى ذلك بقرنين المفكر العربي عبد الرحمن بن خلدون (1322 - 1406). فقد عالج في مقدمته المشهورة لكتابه «العبر» مسألة العمران وعلاقته بالظروف الجغرافية والمناخية ومصادر الثروة الطبيعية. وأبان عن أثر العامل الاقتصادي في المقومات الاجتماعية والسياسية للدولة وعوامل نشأتها وتدهورها. وكان صاحب منهج علمي دقيق يعد طفرة في عصره، اعتمد فيه على المشاهدات والتحليلات الصائبة، واستقراء الأسباب الواقعية لأحداث التاريخ. (المترجم)

(3) أبقراط (460-357 ق.م.) أبو الطب الإغريقي القديم. يعتبر قسمه المعروف هو أساس السلوك المهني والاجتماعي للأطباء أكثر من عشرين قرناً. ولد بجزيرة كوس Cos في بحر إيجه حوالى عام 460 ق.م. وتلقى الطب هناك ولقنه لتلاميذه. وبالرغم من كونه طبيباً وجراحاً ممارساً، إلا أن أهم ما خلفه للأجيال التالية عليه هو منهجه العلمي في دراسة الطب. فقد كان الطب من قبله يعتمد على السحر وتشيع فيه الخرافات. فقد اعتقد الإغريق بأن الصرع مرض مقدس تعاقب به الآلهة التعساء من البشر. فرفض أبقراط ذلك وأكد أن كل الأمراض لها أسبابها الطبيعية التي يمكن علاجها. (المترجم)

ترجمة : د. بدوي عبد الفتاح(*)

ترجم خصيصاً لمجلة الفكر العربي

(*) كلية الآداب/جامعة القاهرة ج.م.ع.

مع العدد السابق من مجلة «الفكر العربي»

د. محمد شيا(*)

- I -

كان النهج الذي بدأت به «الفكر العربي»، وهو تضمين العدد الجديد مراجعة شاملة للعدد الذي سبقه، تبدأ بمجرد التوصيف والتوثيق لتنتهي أحياناً إلى نقد حقيقي وموضوعي في الغالب، كان هذا النهج تطوراً فعلياً وبنّاءً ولغير سبب وموجب. فهذه العودة الدائمة المتأنية إلى ما سبق هي كسبٌ، في البدء، للمقالات موضوع النقد، إذ ليس بالأمر السهل أن يعثر العمل الثقافي على ناقدٍ عارفٍ حصيفٍ وموضوعي يتطلع إلى العمل أمامه، من موقع الصداقة أولاً وأخيراً، لكنه يتطلع إليه كذلك من موقع الصدق، إذا استعرنا تعبير أرسطو في أفلاطون، فيقرأه باخلاص، ويحلّله بوعي، وهو في الحالين يصْدقُ الرأي والتعبير. والمراجعة كسبٌ للموضوعات، إذ تَبطُل أن تكون إجابات جاهزة أو «معلّبة» وأخيرة، بل تعيد موضعتها في سيرورة البحث كمحاولة أخرى يقوم تبريرها المعرفي والتاريخي بمقدار ما تضيف أو تنجح في تأسيس شروط أفضل للإضافة. فالكتابة، وفي مطلق الأحوال، يجب أن تجد نفسها في أحد حدّي المعادلة تلك، وإلاّ حكمت على نفسها تلقائياً أن تكون خواء آخر ومزيداً من المساحات الفارغة وإن حُبّرت بالأسْود. والمراجعة أخيراً وصل ما انقطع بين فعلي الكتابة والقراءة: وجهان وظيفيان متباينان لعملية منطقية ـ اجتماعية واحدة.

لهذه الأسباب، ولغيرها، بدت مراجعات الأعداد السابقة التي دأبنا على متابعتها في «الفكر العربي» أعمالاً أصيلة وممتعة، بل الأكثر حياة وحيوية، أحياناً، لخصوصية موضوعاتها ولنوع اتجاهاتها العامة. ولا ينسى المرء هنا، ومن قبيل التداعيات، مراجعة المرحوم الدكتور حسن صعب للعدد رقم (٥٩) الذي كرّس لتجارب الثورات والديمقراطية في الذكرى المئتين لقيام الثورة الفرنسية الكبرى، إلى أسماء لامعة أخرى دلّت جميعها إلى المعنى العميق القائم في فِعلي المراجعة والنقد وبعيداً عن كل هوىً أو ميلٍ ذاتي، وهو عين ما نسعى إليه في مراجعتنا هذه.

- II -

نصل إلى موضوعنا بملفاته الثلاثة:

الملف الأول ـ تجارب التسيير الذاتي الشعبي.
الملف الثاني ـ مئوية طه حسين.
الملف الثالث ـ مقالات وأبحاث.

وفي ضوء المقارنة الأوّلية بين الملفين الأول والثاني،

(*) مدير معهد العلوم الاجتماعية ـ (الجامعة اللبنانية)، بيروت.

أو بين مضمونيهما تحديداً، تبدو المساءلة الأولى مشروعة ربما فنقول: هل من فارقٍ بين «التسيير الذاتي» و«الفلسفة الذاتية»؟ هل من فارقٍ بين إدارة شؤون مؤسساتنا وبين إدارة شؤون ثقافتنا وفكرنا؟

تلك عناوين متجانسة، وإن تَكُ متباينة أو متقطعة، لتبرير علاقة يجب أن تكون حاضرة بمعنى ما بين الملفين الأول والثاني، أما العلاقة بالثالث فهي أبعد قليلاً وأقل وضوحاً رغم أن اثنين فقط من مقالات الملف الثالث ارتبطا بموضوعات الملفين الأول والثاني وهما «في شروط النهضة» لطارق زيادة، ومعنى «الحداثة» مُترجمٌ عن جان بودر بيار، الأول هو استكمال بمعنى ما لنقاشات شروط التحديث التي مُحورت مئوية طه حسين في إطارها، والثاني في مقاربته لتحديدات أكثر وضوحاً لمصطلح الحداثة.

في الملف الأوّل، تجارب التسيير الشعبي الذاتي، على ثلاث عشرة مقالة تراوح بين محاولة التقاط أصل تاريخي (إسلامي) لنظرية «التسيير الذاتي» للدكتور زهير حطب والمحاولات الأكثر حداثة أو معاصرة مثل تلك التي شهدتها «كومونه باريس» لعبد اللطيف معاليقي، والتجربة الشعبية الصينية لصادر يونس وتجربة التسيير الذاتي في يوغوسلافيا ليوسف جباعي، أو التي لا زالت في طور الممارسة والاستكمال وفق قوانين النظرية الجماهيرية لعبد الله الهمالي، دون أن ننسى «التجربة الاسرائيلية في الاستيطان والتنظيم» لمصطفى سليمان.

إن أولى الملاحظات على هذا الملف هو استنتاج القارىء أن معظم المقالات إنما قدّمت في إطار ندوة عقدت في طرابلس الغرب سنة 1988. نقول استنتاجاً، ومن دون أن نعرف عدد المقالات التي قدّمت للندوة أو تلك التي كتبت خصيصاً لهذا الملف، وهو ضروري ولأكثر من سبب.

ينقسم الملف الأول كما يبدو إلى قسمين:

1 ـ في تاريخية التسيير الذاتي.

2 ـ في فلسفة التسيير الذاتي.

في التاريخي منه عرض ومحاولة إفادة من التجارب الشعبية والجماهيرية الإسلامية (!) و«الكومونية» والصينية واليوغوسلافية، والاسرائيلية. وقراءة هذه التجارب هي في مطلق الأحوال أمر من الضرورة بمكان بهدف العثور على «خطط وعلاجات تنقذ الأمة مما فيها وتسير بها في خط التحرر والوحدة والتقدم» (ص 54). التاريخي إذاً لا يستعاد لأجل التاريخ وإنما من أجل الحاضر والمستقبل وتحديداً حاضرنا ومستقبلنا. وهذا الأمر صحيح عموماً. كذلك فان الأكثر صحة أو صوابية هو ما بلغه الاستكشاف التاريخي ذاك من تقدير واقعي مسؤول بدا مصراً على الابتعاد عن الخطابية الرخيصة أو الغرور الساذج الجاهل؛ لذلك رأينا صادر يونس يضع الأصبع على الجرح تماماً حين يشير إلى «أن تجربة إنشاء العاميات في الصين تكشف التباين بل التناقض أحياناً بين النظرية والواقع، بين الأطر الأيديولوجية العامة وتعقيدات ومتغيرات الحياة العملية للناس» (ص 100) أو في استنتاجاته الأخيرة الصحيحة هي الأخرى حين يكتب: «لقد بيّنت التجارب أن من المستحيل تجاوز أنماط العلاقات الاجتماعية السائدة والراسخة منذ أجيال متعاقبة انطلاقاً من نزعات إرادية إنسانية. فالمشاكل الاجتماعية لا تحل بقرارات بل بعمل دؤوب متواصل وبتحولات تدريجية تأخذ بعين الاعتبار الطابع المعقد للعلاقات الاجتماعية والثوابت التاريخية والحضارية» (ص 103). كذلك يضع يوسف جباعي في استنتاجه الصحيح حين يقول: «إن التجربة اليوغوسلافية بما هي واقع قائم.. غير محدد وغير معروف يصعب أن يكون المثل والقدوة لأنها هي ذاتها لم تعِ امتدادها وحدودها إلا بعد التعارض بينها وبين من اعتبرته في البداية قدوة ومثالاً. لقد برهنت على شيء مهم هو أن التقليد الميكانيكي لا يدوم ولا يأتي

بفائدة أو خير، والمعوّل عليه هو في الخلاصة انفتاحٌ واستيعابٌ وعطاء جديد» (ص 115).

هذه الاستنتاجات، إلى ما سبقها، تبدو بديهية ومكرورة في الظاهر، إلا أنها وفي حقيقتها دروس عامة تبدو في مقام ألفباء إشكاليات الاستقلال والتنمية والتحديث. هي تلحّ على أهمية ما أنجزته التاريخية السابقة من جهة وعلى قصورها وعدم كفايتها من جهة ثانية. لا نماذج، باختصار، يمكن محاكاتها أو تقليدها بالكامل في عمليات الاستقلال والتنمية والتحديث. ما الحل إذاً؟ الحل، في إشارات المقالتين وسواهما الضمنية والمعلنة، **هو بتأصيل التاريخي وإبداع أشكال معاصرة تسترشد بدروس التاريخ في ضوء وقائع الحاضر وحاجاته ومشاكله وأخطائه وتعقيداته وتحدياته**. إن كل عملية تلتزم تلك النماذج مثالاً مطلقاً فاشلة حتماً، كما رأينا، كما أن كل عملية تهمل تلك النماذج وتطبيقاتها في نجاحاتها وإخفاقاتها ستكون تجريبية طفولية تهمل دروس التاريخ ولا تعترف به إلا بعد إهدار كثير من الجهد والوقت وربما بعد فوات الأوان.

هي ذي التجارب التاريخية في التسيير الذاتي والتي جُعلت في نهاية الملف، ولا أدري سبب ذلك أو تبريره، بينما موقعها الطبيعي هو في بدايات الملف كيما تسترشد بها تجاربنا العربية المعاصرة أو الراهنة، أو ينتفع بها الكلامُ على تجاربنا العربية الراهنة.

أما في تجارب التسيير الذاتي، في الوطن العربي فإن الكلام فيها راوح بين البيان النظري المتفائل، كما في مقالة عبد الله الهمالي «مداخلة في فلسفة التسيير الذاتي» والعرض الواقعي السلبي كما في «معضلات التسيير الانتاجي» لأحمد بعلبكي، وبين الموقفين، أو بين حدّي الموقف الواحد، مواقف أخرى، أو لا - مواقف، أكثر إبهاماً وتعقيداً تتقاطع مع موضوع البحث حيناً كما عند نبيل سليمان في «إشكالية التسيير الذاتي في الوطن العربي» ولا تتقاطع معه البتة إلا من جهة السلب، التي تضمنتها مقالة «المثال السالب والكلام الممتنع»، لموسى وهبه.

يقوم عرض عبد الله الهمّالي لفلسفة التسيير الذاتي باعتباره مسألة «ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة حرية المواطن وسيادته (ص ٣٠)، «فحرية المواطن لا تتحقق إلا إذا امتلك الإنسان حريته الاقتصادية والسياسية وأصبح قادراً على تدبير شؤونه بنفسه» وهو ما لم توضحه الليبرالية من جهة ولم تبلغه الماركسية من جهة ثانية في رأي كاتب المقالة. وبالمقابل فالمعنى الأشمل للتسيير الذاتي يتلخص باعتباره: (1) «نشاطاً مباشراً يمارسه الشعب»، (2) «سيطرة المنتجين على المنشآت الانتاجية وامتلاكهم لعائدات الانتاج»، (3) «اجتماعياً تعني ديمقراطية التسيير الذاتي تحقيق المساواة والقضاء على الطبقية وتكافؤ الفرص أمام الجميع». (ص 32).

يتضمن هذا البيان أوضح التحديدات النظرية لمفهوم التسيير الذاتي وللنتائج المرتجاة منه، إلاّ أنّ صعوبة التسيير الذاتي في العام لا تقع في النظري، الذي لا غبار عليه، وإنما في الواقع المشخص والملموس، في قياس النتائج الواقعة بالنتائج المتوقعة في ملاحظات الصعوبات والإخفاقات جنباً إلى جنب مع الإنجازات والنجاحات، وهذا ما لم تقاربه مقالة الهمّالي.

نقيض أطروحة الهمّالي هو ما نجده، نسبياً، في رصد أحمد بعلبكي لمعضلات الاقتصاد الانتقالي وتجربة التسيير الذاتي في القطاع الزراعي في الجزائر. لقد تراكمت المشاكل التاريخية الموروثة أو التركة الاستعمارية مع التعقيدات المستجدة لتصل إلى نتيجة تنقض تماماً فلسفة فكرة التسيير الذاتي ومبدأها، فإذا الأمور، وبالملموس، تبلغ الضفة الأخرى «وهكذا تكون البرجوازية قد تحكمت مداورة بانتاج وفائض قيمة حوالى 250 ألف عامل زراعي في المزارع المسيّرة ذاتياً. وهي توهم العمال بأنهم هم المسيّرون للمزرعة)

لقد أدى ما تُخيل أنه تسيير ذاتي، أو اشتراكية فعلية، إلى بيروقراطية كاملة. جعلت من التسيير الذاتي أمراً عديم الجدوى وعديم الأثر وأحياناً إلى نتائج معاكسة. لقد تعطل الدور الفعلي للمنتجين و«أدى اقتصار القرار على الكوادر الفنية والإدارية إلى إقدام هؤلاء على إغفال دور لجان التسيير وتوثيق تبعيتها المباشرة مع الأجهزة المركزية الوصية على القطاع...» (ص 37). ولم تنفع كل النصوص التي عدّلت أو أضيفت في تغيير ذهنية المنتجين الفعليين أو في تفعيل دورهم وحجمهم في عملية التسيير الذاتي بل تحوّلت هي الأخرى إلى «معيقات مكلفة لأواليات الانتاج تستفيد منها البرجوازية المتوسطة في الجزائر على مستويين: 1- التحكم البيروقراطي من خلال برجوازية الدولة بالقرار الاقتصادي وما يترتب على هذا التحكم من امتيازات... 2 - تكفير الناس بالاشتراكية مجاناً ليس إلا بسبب أزمات التموين التي تذكّر برغد الحياة في ظل الرأسمالية التي تمارس ايديولوجيتها في السوق وليس في النصوص والخطب» (ص 41). تلك هي بعض الاخفاقات - التحديات التي واجهت تجربة التسيير الذاتي لألوف المزارع التي تركها «المستعمرون» الفرنسيون في الجزائر، وهي إخفاقات لا تعني التجربة الجزائرية وحدها، بل تلقي ضوءاً أكثر وضوحاً على ماهية التسيير الذاتي وضرورة إيجاد الشروط الكفيلة بتثمير إمكاناته الفعلية أو النظرية. أما الحديث عن التسيير الذاتي في المطلق، إيجاباً أو سلباً، ودونما النظر في نتائجه ومشاكله وإنجازاته الواقعية والمعقّدة فحديث لا طائل تحته ولا نفع فيه، ويقيني أننا نحتاج في لحظتنا العربية الراهنة إلى ما هو أجدى منه وأكثر نفعاً.

مقالة موسى وهبه تذهب في اتجاه يخالف الملف الأول برمته ولست أدري الحكمة من حشرها فيه، فاستخدامها لفظة أو مصطلح «التسيير الذاتي» مرتين أو ثلاثاً ليس مبرراً لاصطناع صلة بينها وبين سائر مقالات الملف السلبي منها والايجابي سواء بسواء. فمقولة وهبه التي يقفل بها على الكلام المُباح (في مقابل «الكلام الممنوع») تخرج كل ما قاله كلياً من إطار النقاش في تقييم تجربة التسيير الذاتي ونقدها، يقول: «لست أملك علاجاً ولا إجابة. والسؤال ما العمل؟ لا يعنيني...» (ص 46). هل صحيح أن صاحب هذه الكلمات لا يملك إجابته الكاملة؟ من يقرأ باقي فقرة الكاتب يجد التالي: «وأكرر: ليس الإنسان مجرد حيوان سياسي، إنما ربما حيوان عاقل أو ضاحك، الخ... لكنه قبل هذا أو ذاك، كائن فرد، يولد فرداً، ويتألم فرداً، ويستمتع فرداً أو بالتفرد مع كائن آخر، ويموت فرداً فمن حقه إذن... أن يستحق ما يسمى «حقوق الإنسان الفرد»، وحقوقه الفردية كلها بما فيها حق الحركة والمتعة والتفكير المجّاني...» ص (47).

هذا الكلام، أو هذه الأطروحة الكاملة، موقف كامل كما أعتقد وإجابة تامة لا تحتمل المساءلة أو البحث، وعليه فقول الباحث أنه لا يملك إجابة قول ليس في محلّه. فليست الإجابات سوداء أو بيضاء حصراً، بل بينهما الرمادي، ومن الرمادي ما هو أقرب إلى الأسود ومنه ما هو أقرب إلى الأبيض؛ وفي هذا كما في ذاك درجات ونسب. إلا أنها جميعاً مواقف أو إجابات وبالمعنى الكامل للكلمة. فالعدمية إجابة، والنيهيلية المُستغرِبة إجابة، والوجودية بل الوجوديات إجابة وإجابات وهكذا دواليك.

ويبقى أن الكلام «الفردوي» الذي قرأناه أطروحة فلسفية قيّمة. لكني لا أعتقد أن كاتبه يجهل أن تحويل هذه الأطروحة من مجرد كلام إلى فعل، وهو ما يريده، يُلزمنا تجاوز هذا الفردي أو التخلي عنه تحديداً لصالح الجمعي أو الجماعي، وهو نقاش فلسفي معروف في الفكر السياسي كما في الفلسفة بعامةٍ. **هل تستطيع أطروحات «الفرد» و«الفردية» و«المتعة الفردية» وما شابه أن تكون واقعية فعلاً إذا أصرّت**

أن تبقى في خط الفردية تماماً؟

هل نستطيع أن نبني حياتنا وأن تكون لنا «متعتنا» و«تفكيرنا المجّاني». إذا ما كنّا أفراداً فعليين وحسب؟ وفي الأساس هل نستطيع أن نكون أفراداً فعليين تماماً؟

هذه الأطروحة الوجودية ـ النيهلية توازي ما اعتقده دايڤيد هيوم D.Hume قبل ما يقربُ من ثلاثة قرون من أن لا معرفة حقة إلا بالجزئيات وما عدا ذلك غير يقيني، وكان على هيوم أن يعترف أننا لا نعرف شيئاً عملياً ولا يمكن استنتاج أية معرفة (على المستوى النظري على الأقل خارج المستوى الإنساني اليومي برأي هيوم). هذا الشك يدحضه العلم والفلسفة كما الوقائع اليومية Comnon Sense، وتماماً كما أن العلم لا يكون بالجزئيات، كذلك الأنا، أي الفرد المزعوم، والحياة والمتعة وغيرها لا تكون بالفردية أو بالفردية المطلقة تحديداً. فالفرد ليس ذاتاً، ليس atom، وإنما هو نفسه ناتجٌ. أي مجموع أجزاء فردية أخرى، وهي بدورها نتاج مجموعات أجزاء أخرى وهكذا. إن نقدنا لمفهوم الفردية المطلقة ليس اعتراضاً على حقوق الفرد الأساسية وإنما هو دفاع عنها في الحقيقة. فالخطر الذي يتهدد حقوق الفرد الأساسية لا يتأتى من الشمولية والجَمْعية والجماعية فحسب، وإنما هو يتأتى كذلك من الفردية المطلقة أي أصحاب مقولة الفرد وحسب. كلاهما خطرٌ فعلي على الفرد وعلى حريّاته وحقوقه الأساسية. وبين أيدينا غير تجربة ودرس. فباسم حماية الفرد والأفراد تسلّطت هذه الطبقة أو هذه الفئة أو تلك، وباسم حماية هذه الطبقة وتلك الفئة أو الشعب تسلّط فردٌ أو قلةٌ من الأفراد، والنتيجة في الحالين واحدة. العبرةُ ليست في الكلمات ولا في النظريات ولا في نقائضها (والتي هي نظريات كذلك) وإنما في الوقائع والأعمال والنتائج. كان غوته يقول: «كل النظريات رمادية قاتمة أما الحياة فشجرة خضراء»، كتابة الدكتور وهبه تؤشر كذلك على مسائل أخرى واضحة وأساسية لكننا آثرنا حصر النقاش في مسألة فلسفية معروفة دون سواها.

هذا النقاش الفلسفي المقتضب مع أطروحة الدكتور وهبه المهمة يُدخلنا في جو الملف الثاني من العدد، أي الملف الفلسفي: مئوية طه حسين؛ وهو الذي يستحق بمقالاته الثلاث وقفة مراجعة ونقد، وحبذا لو استكتب لهذا الملف ـ المناسبة مقالات أخرى وأقلام أُخر.

- III -

يمثّل طه حسين، بلا ريب، أحد أعمدة الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، ثقافة ما بعد الحرب الأولى، في روح التجديد الذي حكم أعماله برمّتها، في التدقيق المنهجي الصارم الذي بلغ مرتبة التشكيك بالقسم الأساسي من الشعر العربي الكلاسيكي «في الشعر الجاهلي» (192)، وفي خروجه الجريء على الصيغ الوسطى المبهمة من خلال كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» (1938) والذي يمثّل بحق، وأياً يكن موقفنا منه، أحد اتجاهات النهضة الأساسية لجيل طه حسين كما لأجيالنا من بعده.

طه حسين، إذاً، لهذا كله وهو قليلٌ، جدير بالملف ـ المناسبة وسبب بالتالي لترحيبنا الحار بما تضمّنه وبما أضافه من أبعاد أخرى لمعرفتنا أو لوعينا بثقافة طه حسين وفكره.

ومن زاوية تلك الأهمية وهذا الترحيب تحديداً لا يسع القارىء إلّا التساؤل: لماذا اقتصر ملفٌ بهذه الأهميةِ على ثلاثِ مقالات لا أكثر؟ ثم لماذا المقالات الثلاث، في مئوية طه حسين، مقالات في الفلسفة حصراً دون غيرها من الأبواب التي كان فيها لعميد الأدب العربي الحديث فضلُ السبقِ وشرفُ الريادة. وهل يكون الملف بالتالي ملفاً كاملاً ومرجعاً فعلياً بمقالات ثلاث وحسب وفي بابٍ واحد دون سواه؟ كان في مقدور «الفكر العربي» أنْ تجعل الملف المناسبة في ذكرى طه حسين، كما في ذكرى نعيمة قبله، ملفاً

مرجعاً يعتدُّ به ويركنُ إليه تماماً كحالٍ ملفّاتها القيّمة في غير مناسبةٍ وموضوع والتي أضحت مكتبات ومراجع لا غنى عنها - أذكر على سبيل المثال لا الحصر العدد رقم (48) «نقد العقل المحض - الذكرى المئوية الثانية»، وغيره من الأعداد والملفات. نتجاوز هذا الاستدراك لنبلغ جوهر المسألة. فالمقالات الثلاث مهمة في الموضوعات التي اختارتها، في حك أفكار طه حسين على معدن التاريخ والنقد وفي ما رمت أو أشارت إليه.

المقالة الأولى لمحمد مهران رشوان، «طه حسين فيلسوف من الأدباء».

المقالة الثانية لحسن حنفي، «مستقبل الثقافة في مصر، إلى أين؟».

المقالة الثالثة لأحمد عبد الحليم عطية، «الخطاب الفلسفي عند طه حسين».

وعلى أهمية المقالات الثلاث، وعلى اشتراكها كما أعتقد في التوجهات العامة، فإن الاشكالية التي أثارها طه حسين في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» والتي هي محور دراسة حسن حنفي تتصدر سائر الاهتمامات لمعاصرتها ولأهميتها الثقافية والسياسية الراهنة، دون أن ينال هذا في شيء من الأهمية المعرفية والفلسفية للمقالتين ا لأولى والثالثة واللتين سنبدأ بهما لننتهي في مقالة «مستقبل الثقافة...» والإشكاليات التي تثيرها.

في المقالة الأولى، «طه حسين فيلسوف من الأدباء»، يثير الكاتب مسألتين معرفتين مترابطتين.

علاقة الفلسفة بالأدب؟ وهل يمكن اعتبار طه حسين فيلسوفاً أو أديباً فيلسوفاً؟ ولماذا؟

يذهب الكاتب إلى اصطناع مسافة بين الفيلسوف والمفكِّر من خلال تعقيبه على كلام غير موثّق لطه حسين يرفض فيه لقب الفيلسوف «ويفضل أن يقال عنه مفكر». يقول الكاتب في تعقيبه وفي اصطناعه للمسافة تلك بين الفيلسوف والمفكِّر:

«وهكذا يضعنا طه حسين أمامٍ ما يبدو على انه تعارض بين الكلمتين فيلسوف ومفكِّر... إذاً لم يجد طه حسين أمامه - والحال على هذه الصورة - إلا أن يرفض لقب الفيلسوف مفضلاً عليه لقب المفكر، فهو ما أراد أن تكبّله قيود التفلسف وشروطه ولا أن يدور في فلك مذهب من المذاهب الفلسفية الضيقة، لهذا أراد أن يكون مفكراً لا «مجرد فيلسوف». (ص 119).

لو شئنا تطبيقاً لشروط التحليل المنهجي فعلام نقعُ في نصّ الكاتب؟

بمعزل عن الإسناد الضعيف لرواية طه حسين يمكن للكاتب قبولها وبحيث تضعنا «أمامٍ ما يبدو على انه تعارض بين الكلمتين فيلسوف ومفكِّر...». إذا كان هناك حقاً تعارض بين الكلمتين وهو ما يجزم الكاتب فيه على الدوام، وهي مسألة تحتمل النقاش، فما الحاجة بعد ذلك للفظة «يبدو»؟ الا تربك «يبدو» المعنى وتجعله غير مؤكد وغير دقيق وتشكك بالتالي بالنتيجة التي يصطنعها الكاتب. استخدام «يبدو» لا يخدم السياق العام بأي معنى مضاف. وإلى يبدو، يضيف الكاتب «على أنه» لتزيد في إبهام العبارة. مما الحاجة إلى «على»؟ أليس القول: «أمام ما يبدو أنه» أكثر إبلاغاً من القول: «أمام ما يبدو على أنه...»! فإذا كانت «ما وحدها مبهمة، فكيف إذا أضيفت إلى «يبدو» غير اليقينية و«على» التي لا لزوم لها، الأمر الذي يبعث التباساً عامياً لا لزوم له في النص الفلسفي، أو على الأقل لا حاجة إليه في مقام التوكيد واليقين الذي يبلغه الكاتب.

كذلك نضيف، هل في وسع أيٍ كان رفض هذا اللقب (فيلسوف) «مفضلاً عليه لقب المفكر»؟ أليس الفعل الفلسفي أكثر تعقيداً من ذلك؟ وهل الفلسفة «لقب» نرتديه أو نخلعه وفق رغبتنا اما أنه حكم معرفي وتاريخي من نوع آخر؟ أما لماذا يفضِّل عليه لقب المفكر فلأنه «ما أراد أن تكبله قيود التفلسف

وشروطه ولا أن يدور في فلك مذهب من المذاهب الفلسفية الضيقة...». هذا نصٌ آخر بحاجة إلى إيضاح. فبمعزل عن «ما» المبهمة ثانيةً، من غير الواضح إذا كان الحديث يدور على مانعين اثنين أو واحد: «قيود التفلسف».. والدوران في «فلك مذهب»... هل هما أمران أم أمر واحد؟ وإذا كانا اثنين، وهذا ما أميلُ إليه، ألا يجوز الفصل بينهما بمعنى أن لا تكبّله قيود التفلسف ومن دون أن يدور في فلك مذهب فلسفي محدّد. وما وجه الضرورة في العلاقة بين الاثنين، إذ بمقدوره أن يتفلسف دون الانتساب أو الانتهاء إلى مذهب معين، كما في استطاعته أن ينتسب إلى مذهب معين ومن دون أن يتفلسف (وهذا هو الشائع).

في هذا التحديد يمكن تنسيب طه حسين وفكره:
هل تفلسف من دون الانتساب إلى مذهب؟
هل انتسب إلى مذهب من دون أن يتفلسف؟
أم هل تفلسف وانتسب إلى مذهب في آن!

وللكاتب بالتالي أن يختار الإجابة التي تتلاءم والمعطيات التي يملكها. إلا أنني أرى أن جزءاً من الالتباس القائم مردّه إلى عدم تحديد المفاهيم على نحو جامع مانع وأخصّها ثلاثة: التفكير، التفلسف، الفلسفة. إن غياب التحديدات الدقيقة قاد الكاتب إلى استنتاج غير دقيق كذلك وبحاجة إلى نقاش: «... هو فيلسوف لأنه مفكّر، وهو مفكّر لأنه فيلسوف» (ص 120). إن الكاتب يدرك بالتأكيد أن المسألة هي أكثر تعقيداً، والحكم على القضية الثانية «هو مفكر لأنه فيلسوف» يختلف عن الحكم على القضية الأولى «هو فيلسوف لأنه مفكر»، والاختلاف واضح في المنطق كما في التحليل. وحلّ هذا الالتباس لا يكون إلا كما قلت أي باعتماد تحديدات دقيقة لمفاهيم التفكير، التفلسف، والفلسفة، وهو شرحٌ يطول ومكانه ليس هذه المراجعة السريعة بالتأكيد.

وكما في علاقة التفكير بالتفلسف كذا في علاقة الفلسفة بالأدب. طه حسين جمع الفلسفة إلى الأدب وطبّقه عملياً في أكثر من موضع وبخاصة، كما يرى الكاتب، في نقده في كتابه: «حافظ وشوقي». هذا الكلام صحيح في موقع تقييم نقد طه حسين، ولكن حين يتحوّل إلى قاعدة استنتاج أو حكم يعوزه التدقيق: أيةُ فلسفةٍ؟ وأيُ أدبٍ؟ الفلسفة تلتقي مع الأدب، صحيح، لكنها تلتقي بنوعٍ خاص من الأدب وليس بكل أنواع الأدب. ومن هنا يمكن الاعتراض جدياً على فكرة الكاتب أي «ان لا أهمية هنا لطريقة التعبير عن هذه الأمور» (ص 119). إن «طريقة التعبير» هي أحد الخيوط الأساسية التي تميّز بين الأدب والفلسفة وبين التفكير والتفلسف. هذا هو المفتاح المعرفي لفهم العلاقة الدائمة بين مستويات التفلسف والفلسفة وبين أنواع الأدب وأدواته التعبيرية(*).

وبخلاف هذه الاستدراكات الشكلية فإننا نوافق تماماً على نقد الكاتب لاتجاه طه حسين في تطبيق المنهج الفلسفي على الآثار الأدبية، ثم نقده لاتجاه طه حسين في دعوته إلى ربط الثقافة المصرية بالثقافة الأوروبية، يقول الكاتب: «كلّا يا عميد أدبنا العربي، لم نصبح أوروبيين إلى هذا الحد، وربما لن يكون الأمر كذلك في أي وقت. نعم نحن نتعلم العلم الأوروبي ونقرأه لأن العلم لا موطن له ولا جنسية. نعم نحن نفكر أحياناً بالطريقة الأوروبية، إذا كنا بازاء بعض المشكلات... أما في حياتنا العامة وفي بيوتنا وفي نظامنا الاجتماعي فلا ننتهج في ذلك المنهج الأوروبي. إننا لا نريد ذلك ولا نستطيعه حتى إذا أردناه. ولا ندري كيف وصل فيلسوفنا إلى هذا التعميم الغريب؟ وكيف ينتظر منا أن نوافقه عليه دون مراجعة»؟ (ص 121) هذا جزء مما أورده الكاتب

(*) نحيل هنا إلى كتابنا «في الأدب الفلسفي» (نوفل، بيروت، ١٩٨٠) والذي قدم كما أعتقد نظرية متكاملة في علاقة الفلسفة بالأدب وتطبيقاتها المختلفة منذ أفلاطون وحتى سارتر وجبران ونعيمه.

من إحاطة واسعة بفكر طه حسين «من منظور فلسفي» والتي تنتهي إلى استنتاج صحيح في عدم تخصصية كتابة طه حسين الفلسفية والتي يمكن تحميلها ما هو أكثر من ذلك.

وفي الموضوع عينه تندرج المقالة الثالثة في الملف «الخطاب الفلسفي عند طه حسين» لأحمد عبد الحليم عطية، ولتبلغ مدى أبعد. فبخلاف المقالة السابقة التي رأت محدودية «الفلسفي» عند طه حسين، يرى كاتب المقالة الثانية، هذه «أن الخطاب الفلسفي هو الأساس الذي تنطلق منه كل خطابات طه حسين الأخرى» (ص 148). لكن الكاتب يستدرك بجعل مهمته أكثر تحديداً من خلال بيان ما يعنيه بالفلسفة والفيلسوف فيضيف: «... إن محاولتنا تنصب على إبراز التفكير العقلي المنهجي في مجمل كتابات طه حسين الفلسفية التي تؤسس مشروعه التحديثي للنهضة والذي تجده لدى المدرسة الفلسفية الحديثة في مصر». الخطاب الفلسفي الذي قصده الكاتب هو، إذاً، «التفكير العقلي المنهجي»، وهو استدراك في محله. ولكن إذا استمرينا فيه فهل يبقى هذا الخطاب فلسفياً؟ وما الذي يميّز ساعتذاك بين الخطاب الفلسفي وبين الخطاب العقلي المنهجي في أبواب المعرفة والثقافة الأخرى؟

في إطار هذا الخطاب يتابع الكاتب بشمولية واضحة تأثيرات فكر طه حسين ومنهجه في عدد من الكتابات والكتّاب في من عاصره أو تلاه من أعلام النهضة في مصر أو ما يمكن تسميتهم حسب الكاتب «مدرسة فلسفية مصرية حديثة». ولعله من الأنسب هنا استخدام تعبير «مدرسة فلسفية حديثة في مصر» إذ انه أكثر دلالة كما أرى وأكثر موضوعية. يحلّل الكاتب بامعان واضح ومرغوب كتاب طه حسين «تجديد ذكرى أبي العلاء» ويرى أن تحليل عميد الأدب العربي كان «تحليل باحث فلسفي متمكن ومؤرخ للفلسفة ألمّ باتجاهاتها وبتياراتها المختلفة في عصورها المختلفة، ويتأكد هذا أيضاً إذا أضفنا إلى كتابه هذا.. إسهاماته في الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة» (ص 153). وينتهي الكاتب إلى اعتبار طه حسين، مع أحمد لطفي السيّد، رأسي المدرسة العقلانية والليبرالية التي نمت في مصر في العشرينات والثلاثينات، فهما «رأسا هذه المدرسة التي تجاوزت تجديد الدرس الفلسفي في إطار الجامعة مثلما فعل مصطفى عبد الرازق إلى الحياة الفكرية المصرية. كما انهما لم يكتفيا بالإطار الديني الإصلاحي الذي نجده لدى محمد عبده بل تجاوزاه للتأسيس الفلسفي لأفكار النهضة والتقدم والحرية» (ص 155). هذا التأكيد أو الإشارة، شأنها شأن غالبية أفكار المقالة، تقدّم بياناً ممتازاً بأهمية طه حسين الفلسفية، لكننا نقول ثانيةً ان كلام الكاتب المكرور على «مدرسة فلسفية مصرية حديثة» كلام غير دقيق، إذ ان أفكار هذه المدرسة كانت موجودة قبلاً وكانت في نفس الفترة تقريباً جزءاً من بنية مدارس التجديد والنهضة والتحديث عموماً، في مصر كما في خارجها، وعليه نفضل موضوعياً تعبير «المدرسة الفلسفية الحديثة في مصر».

وتبقى أخيراً مقالة مهمة في الملف تحت عنوان «مستقبل الثقافة في مصر، إلى أين» للدكتور حسن حنفي نتوقف عندها قليلاً، تتمحور المقالة في المسائل التي يثيرها كتاب طه حسين المهم والذي انتهى العمل فيه في صيف 1938 بعد اشتراكه في أعمال مؤتمرين عقدا في باريس وتناولا موضوعات الثقافة والتعليم العالي ويبدو أثرهما واضحاً في الكتاب.

يبدأ حسن حنفي مراجعته لكتاب طه حسين بموضعة تاريخية لأفكاره فيقول: «فقد تغيّرت الظروف منذ الأربعينات حتى الثمانينات... فهذا البحث مراجعة الثمانينات لكتاب الأربعينات «مستقبل الثقافة في مصر»، والمراجعة ليس بها صواب أو خطأ، مدح أو ذم، دفاع أو هجوم. إنما هي إعادة كتابة النص في الظروف الحالية وقراءته ثانية في ضوء الأحداث

الجديدة. فكل قراءة هي كتابة. وكل كتابة هي إعادة كتابة» (ص 133).

هذا التصدير الذي يبدأ به حسن حنفي هو من الأهمية بمكان. فالأفكار ليست مطلقة، في الغالب، وهي بالتالي مُلكُ شروطها التاريخية، أي مُلك ظروف الزمان والمكان والسياسة والاجتماع والاقتصاد والهموم والرغبات، تماماً كما هي مُلك أصحابها وربما قبل ذلك. وكل قراءة لنص ما لا تأخذ بعين الاعتبار هذه المقدمات تغدو قراءة غيبية متخلفة عن النصّ أصلاً ولا تملكُ أن تضيف إليه شيئاً. أفكار «مستقبل الثقافة في مصر» يجب أن تقرأ، إذاً، في ظل شروط الثلاثينات والأربعينات، ثم يعاد تقويمها أو تقييمها وبيان أوجه نجاحها أو قصورها في ضوء متغيّرات التاريخ والأسئلة الجديدة والقديمة سواء بسواء. وهكذا تبدو مقدمة الكاتب الثانية صحيحة تماماً، فالمراجعة هي قراءة ثانية للنص وإعادة كتابة له «في ضوء الأحداث الجديدة». هي ليست فعلاً ذاتياً، ليست فعلاً أخلاقياً، وإنما هي فعل ثقافي ومعرفي وتاريخي، تحتاجُ النصَّ أولاً وعلى نحو مطلق، لكن النص يحتاجها وعلى نحو ثابت ودائم ليتحول إلى إضافة فاعلة وفعلية.

كيف يقرأ الكاتب، إذاً، الأفكار التي تضمنها كتاب طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر» والتي أثارت على الدوام بيانات ومواقف في الاتجاهين، إيجاباً أو سلباً.

الملاحظة الأولى للكاتب، هي أن «مستقبل الثقافة في مصر» «كُتب في فرنسا في الصيف وفي متعة الإجازة» (ص 134)؛ وهو لم يُكتب في مصر، مما يعني ضمناً أن مزاجاً خاصاً وعاماً مختلفاً كان إلى حد ما وراء الاختلاف أو التميّز الذي حكم الكتابَ وأفكارَه.

الملاحظة الثانية، للكاتب أيضاً، إن «عنوان الكاتب خادع لأنه لا يتعرّض للثقافة قدر تعرّضه للتعليم»، فمن بين ستين فصلاً تكوّن الكتاب لا تحتل الثقافة غير الأثني عشر فصلاً الأولى منها لا أكثر. أي «خُمس الكتاب في الثقافة وأربعة أخماسه في التعليم».

الملاحظة الثالثة، إن الكتاب «كتاب حجاجي، يحمل دعوة، يدافع عن موقف ويهاجم المواقف البديلة» (ص 134). الكتاب، إذاً، «يقدّم ايديولوجيا وليس علماً، لذلك طال البحث وعمّ التكرار شأن الدعوات والدعاة».

بعد هذه الملاحظات الأولى نُدلف إلى مضمون الكتاب وأفكاره. يرى الكاتب ان أفكار «مستقبل الثقافة في مصر» هي جزء من حملة الترويج لمعاهدة 1936 التي أعطت مصر استقلالاً منقوصاً تمثّل، على سبيل المثال، في نفوذ المعتمد الانجليزي وفي ملكية القناة فعلياً وفي بقاء أكثر من سبعين ألف جندي انكليزي على أراضي مصر. لقد واجهت المعاهدة غضبة شعبية وحزبية واسعة، وكان المطلوب الترويج لأساسها الايديولوجي وهو «تحول مصر إلى دولة أوروبية على النمط الأوروبي ومتحالفة مع الغرب وفي وفاق معه... كان شرط المعاهدة هو «التغريب» وكان الكتاب هو تحقيق لهذا الشرط» (ص 135). كانت غاية الكتاب هي الرد على الانتقادات الوطنية والقومية والدينية التي واجهت المعاهدة، من خلال الدفاع عن ايديولوجيا مناقضة تماماً تقوم على دعوى «أن لا فرق بين المصري والأوروبي في الطبع والمزاج... وضرورة أخذ المصري بثقافة الأوروبي وبأسلوب حياته». مصر قطعة من أوروبا، وليست من الشرق. هي ذي دعوى طه حسين في «مستقبل الثقافة في مصر». هو تخلٍ مجّاني عن الهوّية والتراث والتاريخ. هو ليس تحديثاً، وإنما إلحاق. إلحاق الأنا بالآخر المتقدم زعماً. بل شطبٌ للأنا من خلال التماهي المفترض في الآخر.

يقدّم حسن حنفي في مقالته القيّمة بياناً ممتازاً بحجج طه حسين التي تبرز «الأوربة» ويجهد في

تفنيدها، أو في تفنيد أساسها الايديولوجي ودعوى أن «الأوربة»، أو الإلحاق عملياً، هو الشكل الأوحد للتحديث أو التقدم. وإلى كثير من الحجاج النظري الذي يُبطل أسس دعوة طه حسين، يقدّم الكاتب مثالاً عملياً للتحديث دون أن يبلغ مستوى الأوربة أو الإلحاق وهو مثال اليابان. لقد «قدّم اليابان نموذج التجاوز، تقليد الغرب لتجاوزه وتمثّله داخل القيم اليابانية الخاصة التي تشابه قيمنا، مثل الأمة، وتفاني الفرد في الجماعة، والتضحية، والشهادة، والعمل والولاء» (ص 136).

ويقرأ الكاتب نص طه حسين فإذا هو إسقاط ايديولوجي كامل لمضمون الرؤية الأوروبية للشرق وللغرب في آن: «وهكذا يكرّر طه حسين الرؤية الأوروبية لتاريخ مصر الغربي، وهي تخالف التاريخ والوجدان المصري» ثم يفنّد مزاعم طه حسين القائلة ان علاقة مصر الدائمة بالشرق علاقة حرب وخصام أما علاقتها بالغرب فعلاقة علم ونور ويضيف: «ماذا عن الحروب الصليبية التي أتى فيها الغرب غازياً؟ وماذا عن الاستعمار الحديث الذي عاود فيه الغرب الغزو؟ وماذا عن حركات التحرر الوطني التي قامت لتخليص البلاد من الاحتلال الأوروبي؟ أبعد هذا كله تكون مصر أقرب إلى الغرب منها إلى الشرق؟» (ص 138).

كذلك يفنّد الكاتب مزاعم احتكار العلم والتقدم في ثقافة الغرب وهي جزء من دعوى طه حسين فيقول: «والعلم ليس أوروبياً ولا حكراً على أوروبا. بل هو تراكم تاريخي طويل من أقصى الشرق حتى أقصى الغرب. ساهمت كل الشعوب فيه. ولا توجد ثقافة واحدة تتبناها كل الشعوب، ثقافة عالمية واحدة، نموذجاً فريداً لكل الثقافات. فذلك ما يروجّه الغرب لثقافته. . .» (ص 139).

هذا غيض من فيض المقالة الحجاجية السجالية التي يُسهب فيها حسن حنفي في مراجعة أفكار كتاب طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر» وفي نقدها، إلى أن ينتهي إلى ما يشبه الحكم قائلاً: «مما لا شك فيه أن مستقبل الثقافة في مصر أصبح نموذجاً لدعوة التغريب في الفكر العربي المعاصر، مولّداً عن حق رد فعل الحركة السلفية. . .» (ص 141).

بعد هذا العرض المستفيض والجدير بالمقالة، دونما شك، أتوقف عند ملاحظتين، من باب الأمانة ودونما أن ينال ذلك من ترحيبنا بطريقة السجال واتجاهه العام، فنقول:

أولاً، رغم تقرير الكاتب في مقدمته على ضرورة قراءة النص في ظروف النص وليس في الثمانينات، فإن الكاتب عملياً لم يلتزم كثيراً بهذه القاعدة، وجرى في الغالب محاكمة النص محاكمة مطلقة بمعزل عن الشروط التاريخية المحددة.

ثانياً، إن حكم الكاتب بأن أطروحات «مستقبل الثقافة في مصر» هي التي ولّدت رد فعل السلفية، حكم بحاجة إلى تدقيق ونقاش؛ فالكاتب يدرك تماماً ان الظروف الزمانية لكتاب طه حسين، أي 1938، إنما تعاصر وتلي صعوداً واضحاً لأفكار السلفية وتحوّلها إلى تيار منظم أين منه تيّار العلمنة الذي مثّله طه حسين في نهاية الثلاثينات.

نكتفي بهاتين الملاحظتين لأن كتاب طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر» وكذا مقالة حسن حنفي من الأهمية بمكان ويستحقان العودة إليهما تفصيلاً في ما بعد.

وأخيراً هوذا بعض الزهر والثمر الذي جمعناه في بستان هذا العدد القيّم من «الفكر العربي». وإذا كان للمراجعة والنقد بعض الفضل، فإن الفضل في الأساس يبقى لكتّاب المقالات التي عرضنا لها. الكتابة أولاً ويليها المراجعة والنقد. الكتابة، الحقيقية بالطبع، إبداعٌ والمراجعة والنقد اتصال بالابداع، ومتابعةٌ لجزء منه ومحاولة في دفعه إلى منتهى مكنوناته واحتمالاته.

الفكر العربي

مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية

تصدر عن معهد الإنماء العربي في بيروت

كانون 2 ـ يناير/ آذار ـ مارس 1991 العدد الثالث والستون السنة الثانية عشرة (1)

معهد الإنماء العربي

بيروت ـ لبنان

ص ب المجلة 14/5564 ص ب المعهد 14/5300

سعر العدد: في لبنان 1000 ل. ل.

المحتويات

مدخل لدراسة:

التكنولوجيا والفلسفة

درج المشتغلون بالفحص عن البعد الأخلاقي للعلم، والباحثون عن تأثير التقدم العلمي والتكنولوجي في المجتمع، على القول بأن العلم وما ينتجه محايدان، فهما ليسا أخلاقيين أو غير أخلاقيين، وأن العلم ليس مسؤولاً عن سلبيات النهج العصري التي ترافق المجتمعات الحديثة، وهو قول يبدو صحيحاً ومقنعاً في الظاهر. وحجة أصحاب هذا القول أن العلم والتكنولوجيا ليسا إلا أدوات أو وسائط، والأداة أو الواسطة تكون خيِّرة أو شريرة، حسنة أو قبيحة، بحسب ما يضمنها الإنسان. فالآلة بحد ذاتها، كل آلة وكل واسطة وكل أداة حتى السلاح، لا معنى لها ولا هدف ولا رسالة ولا مضمون، إلا بقدر ما يضعه الإنسان فيها.

إلاَّ أن الخطأ في هذا القول يكمن في أنه يكتفي بهذا الحد من تناول الموضوع، دون أن يتعداه إلى جانب آخر لا يقل أهمية، وهو أن الآلة ـ كل آلة ـ بحكم وجودها، تتدخل في سلوك الإنسان وتعامله مع نفسه أو مع الآخرين أو مع المحيط المادي والمعنوي على حد سواء. صحيح أن السكين مثلاً هي آلة يتوقف استخدامها على الإنسان، فهو الذي يمكن أن يستخدمها للقتل أو للدفاع عن النفس أو لتسهيل مهمة تخدم غرضاً إنسانياً، وصحيح أن الإنسان هو الذي يحدد هدف السكين وغرضها ورسالتها، إلا أن مجرد وجود السكين يفتح أمام الإنسان آفاقاً متعددة لم تكن موجودة قبل وجود السكين. وما يصدق على السكين يصدق على كل آلة سواء كانت بسيطة أم متطورة، عصا تضرب أفعى أم عكازاً يتكىء عليه الإنسان، مصنعاً كبيراً يصنع المنتجات الزراعية أم السيارات أم الصواريخ المتطورة، وما يصدق على الآلة يصدق على التكنولوجيا جملة وعلى العلم بشكل عام. فالآلة، منذ وجدت أبسط

الآلات حتى اليوم، تتدخل في طبيعة عمل الإنسان، وفي بناء مجتمعه، وفي صياغة طبيعة علاقاته في كافة الاتجاهات، مع نفسه ومع غيره ومع الطبيعة، في تحديد قيمته ونظرته لنفسه وللآخرين وللأشياء والكون. وكلما ازدادت قدرة الإنسان على صنع الآلات، وكلما ازداد تقدمه العلمي والتكنولوجي، ازداد تدخل الآلة في كافة جوانب حياة الإنسان. حتى أن الإنسان اليوم بدأ يفقد سيطرته على التحكم في الآلة والتحكم في مسيرة العلم والتكنولوجيا، وأخذت الآلة تتحكم بالإنسان وتحدد حاضر حياته ومعالم مستقبله.

اللاسلكي والهاتف والمذياع والاذاعة المرئية وغيرها هي وسائط، وقد يقول البعض عنها - باعتبارها وسائط - إنها محايدة، وان الإنسان هو الذي يخرجها عن حيادها فيجعلها أداة حسنة تعطي الإنسان المزيد من الحرية، أو أنها قبيحة غير حسنة تساعد على التحكم في الإنسان وتوجيهه هذه الوجهة أو تلك. ولكن ورغم كل ما يمكن أن يقال في هذا الصدد، وبغض النظر عن مضمون هذه الوسائط، فإنها قد غيرت مجرى الحياة الإنسانية، وساهمت بشكل مباشر أو غير مباشر في إعادة صياغة نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى المجتمع، فكان لهذه الوسائط محتوى أو مضمون أو رسالة خاصة بها إضافة إلى ما يضعه الإنسان فيها، أو كأنّ الواسطة هي واسطة لشيء آخر، أو قل واسطة لواسطة أخرى هي أثر الواسطة، كواسطة، في الإنسان.

ولتوضيح الفكرة نأخذ مثلاً اللغة: فاللغة هي واسطة الكلام، والكلام هو واسطة التفكير، واللغة سواء كانت مكتوبة أم ملفوظة أم معبراً عنها بالإشارة، هي عبارة عن رموز يستخدمها الإنسان ليفكر بواسطتها وليعبر عن أفكاره وينقلها إلى الآخرين، واستخدام الإنسان للغة لهذا الغرض أو ذاك يتوقف على الإنسان نفسه، وعلى هذا فإن رسالة الكلام هي ما يقصد أن يقوله الانسان، ولكن وبصرف النظر عن المضمون والمحتوى والرسالة التي يوجهها صاحب الكلام، فإن اكتشاف الإنسان للغة بجميع أشكالها، كان من المحطات الرئيسية في تطور الحضارة والحياة الانسانيتين، وهو أمر لا مجال للجدال فيه. وما يصدق على اللغة يصدق على كل واسطة أخرى، فالواسطة هي واسطة لتغيير حياة الإنسان(*).

(*) Marchal Mcluhan: «From Understanding Media» in Technology and Man's Future, Albert H. teich ed., Saint Martin's Press, N.Y.2nd. ed. 1977, p.99.

صحيح أن الإنسان يتأثر بالوسائط بدرجات متفاوتة، وهو أمر طبيعي، إلا أنه ليس هناك واسطة لا تؤثر في حياة الإنسان، ليس بما تحمله من مضمون فقط، ولكن من حيث هي واسطة أيضاً. وما يهمنا من آثار هذه الوسائط على حياة الإنسان الآثار النفسية والاجتماعية وبالتالي الآثار ـ الثقافية والفكرية. فرسالة الواسطة والآلة والتكنولوجيا عموماً هي ما تفعله في حياة الإنسان، هي ما تحدثه من تغيير في نمط حياته الاجتماعية وما تصنعه في وعيه وإدراكه. هذه هي القضية التي تحتاج إلى توضيح وهو ما يعنينا هنا. ذلك أن المضمون الذي يحمّله الإنسان للواسطة أو الآلة كثيراً ما ينسينا خصائص الآلة وأثرها من حيث هي آلة.

لنأخذ أي وسيلة من وسائل النقل المتطورة، القطار أو الطائرة مثلاً، كلاهما وجد بعد وجود الحركة والدولاب والطرق والنقل بشكل عام، إنهما لم يبدعا هذه الأشياء، إلا أنهما سرّعا مهمة النقل الإنساني ووسعاها. فأوجدا بذلك آفاقاً جديدة أمام الإنسان بما أحدثاه من أعمال جديدة ـ سواء في وسائل النقل هذه أم عبرها ـ وما فتحاه من آفاق رحبة بشكل عام، وضروب جديدة من الترفيه ومن الخدمات. ونظرة جديدة إلى جغرافية العالم والمسافات والمكان عموماً، إضافة إلى الزمان، إلى آخر ما هنالك من ميادين نترك للخيال أن يحاول تتبعها، إذ لا مجال لحصرها هنا. ولا يهمنا هنا أن ندخل في مناقشة المضمون الظاهري لوسائل النقل المتطورة هذه. وما إذا كانت تستخدم للحرب أم للسلم، لتنقل أخشاباً أم فحماً حجرياً أم قنابل وصواريخ. وما إذا كانت موضوعة في خدمة الإنسانية أم في خدمة فريق على حساب فريق.. وما يهمنا هو المضمون الآخر لهذه الوسائط نعني ما تحدثه في حياة الإنسان الاجتماعية بشكل عام والعقلية بشكل خاص، أو بتعبير آخر العلاقة الجدلية بين الإنسان والآلة وبالتالي الإنسان والتكنولوجيا.

الوسائط والأدوات وبالتالي الآلة والتكنولوجيا تحدد شكل وطبيعة مؤسساتنا الاجتماعية وتتحكم فيها، صحيح أن الآلة والتكنولوجيا هي وسائط وأدوات استحدثها الإنسان بعلمه وتجربته، فظن الإنسان وما زال يظن أنه الأمر الذي تأتمر الآلة بأمرته والفاعل الذي يتوقف فعلها على إرادته، هكذا متجاهلاً أن الآلة التي استحدثها، تفعل في حياته بمقدار استخدامه لها، فمنذ الفأس الحجري حتى مركبة الفضاء، مروراً بكل الأدوات والوسائط والآلات وكل أشكال التكنولوجيا، كانت

الآلة تتحكم في حياة الإنسان الاجتماعية والنفسية ـ العقلية وتحدد معالمها. ومع تقدم التكنولوجيا ازداد تدخل الآلة في حياة الإنسان، بل أصبح للآلة شروطها ومنطقها ونكاد نقول إرادتها التي تمليها على الإنسان. وإذا كان الإنسان لا يزال يجب أن يبدو في صورة المسيطر أو صاحب الكلمة الأولى، إلا أن نظرة متعمقة في تطور الآلة وازدياد فاعليتها تظهر تهافت هذا الوهم.

تعاملنا مع التكنولوجيا كان وما زال تعاملاً يجهل آثارها البعيدة في جميع مظاهر حياتنا وأبعادها. وبسبب هذا الجهل فإن جميع التحفظات والمواقف السلبية والانتقائية ـ الانتخابية التي وقفها بعض العرب من التكنولوجيا ـ أو من بعضها على الأقل ـ لم يكن ولن يكون لها أي تأثير فاعل في الحد من آثار التكنولوجيا والتقليل من سلبيات الحياة العصرية. عندما نتعامل مع المضمون المباشر للوسط والآلة، ونتجاهل المضمون غير المباشر، فاننا نقع ضحية هذا الخطأ الفادح فنكون كالغريق الذي يخشى البلل. إن ما يزيد من فعالية الآلة فينا، إنها تحمل دائماً مضموناً آخر ظاهرياً يشدنا إليه، وبذلك يغيب عنا أن للآلة من حيث هي آلة مضموناً غير مضمونها الظاهري المباشر.

عندما اهتم أرسطو بالمسرح قصر اهتمامه على المضمون المباشر للعمل المسرحي: المأساة والملهاة وأثرهما في الحياة الاجتماعية، ولم يتناول العلاقة بين المسرح والإنسان ولم يهتم بظاهرة المسرح وأثرها في حياة الإنسان. وعندما يتغنى الشاعر الجاهلي ـ وهو المثقف المستنير في عصره ـ بالسيف قائلاً:

«وسيفي كان في الهيجا طبيباً
يداوي رأس من يشكو الصداعا»

فإنه يقصر عنايته على المضمون الظاهري للسيف دون أن يخطر على باله من قريب أو بعيد دور السيف كآلة في نظرته للأمور والأشياء حوله. وفي مجتمعنا العربي الحديث يظن البعض أنه يمكننا أن نستعير تكنولوجيا الحضارة الحديثة وأن نفيد منها دون أن يمس ذلك بقيمنا الفكرية وتراثنا الثقافي. ويصر البعض على أن الجمع بين الأصالة والمعاصرة يعني أن نفيد من التكنولوجيا الحديثة وأن نحافظ على كل تراثنا في آن.

نحن نسعى وراء التصنيع ونحرص على اقتناء التكنولوجيا المتطورة، وفي نفس

الوقت نصر على التمسك بكل أسس ثقافتنا التراثية مؤكدين مواقفنا الفكرية والمبدئية من مضمون التكنولوجيا. إلا أن هذا لن يجدي فتيلاً في وقف التغيير الجذري الذي تحدثه التكنولوجيا في ذاتنا وفي حياتنا، ذلك أن آثار التكنولوجيا هذه لا تحدث على مستوى الوعي والإدراك، إنها تفعل في أحاسيسنا وفي أنماط إدراكنا دون استئذان ودون أن نملك أن نرد فعلها، ولهذا فنحن دائماً نجد أنفسنا وقد جرفنا التيار من حيث لا ندري. ومثلنا في ذلك مثل ذلك المفكر العربي الذي كان يردد دائماً تحفظه على أغاني أم كلثوم معتبراً إياها ظاهرة سلبية في حياتنا لا تتماشى مع روح العصر، إلا أنه فوجىء ذات يوم بنفسه وهو يتمتم مترنماً: «عودت عيني على رؤياك». وهو في هذا يشبه ذلك المثقف الذي يحب أن يؤكد أن ما يراه ويسمعه ويشاهده من إعلانات لا يؤثر فيه، دون أن يدري انه بمجرد حرصه الشديد على تأكيد هذا الموقف يثبت تأثره بهذه الاعلانات عامة وبظاهرة الاعلان بشكل خاص.

ويميل الإنسان بشكل عام، والإنسان المثقف بشكل خاص، إلى تأكيد حريته واستقلاله، ولعل هذا هو السبب في ظن الإنسان أن علاقتنا مع الآلات والوسائط والتكنولوجيا عامة تتوقف على مواقفنا الفكرية، وأن آراءنا ونظرياتنا هي التي تحدد طبيعة هذه العلاقة، وأننا نحن الذين نتحكم بالتكنولوجيا، وأن التكنولوجيا ليست إلا نتاجاً إنسانياً وجد أصلاً لخدمة الإنسان. إنها وجهة نظر سائدة في مجتمعنا، إلا أنها وجهة نظر تقوم على وهم شائع، وأخطر ما في هذا الوهم أنه يضللنا ويحجب عنا الرؤية فلا نعرف إلى أين نسير. والإنسان الذي لا يعرف إلى أين يسير هو إنسان فاقد لحريته حتى لو كان يملك أكثر الأسلحة تطوراً وأحدث الوسائط التي تساعده على الوصول. وإذا كان البعض يرى أن أحد الأسباب الرئيسية للحرب التي يشهدها عالمنا هو تلك الأخطاء الفكرية، فإن خطأً فكرياً من النوع الذي نتحدث عنه لا يدفعنا إلى الدخول في حروب لا ضرورة لها فقط، بل وإلى الدخول في حروب خاسرة أصلاً.

عندما نمعن النظر في التكنولوجيا، من أبسطها إلى أعقدها، نجد أنها تطوير وامتداد لحواسنا أولاً وقبل كل شيء، ولقدراتنا بشكل عام بعد ذلك. ميزان الحرارة هو تطوير لقدرتنا على الإحساس بسخونة الأشياء وبرودتها، التلسكوب هو تطوير لقدرتنا على رؤية الأشياء عن بعد، والمكروسكوب يساعدنا على رؤية الأشياء

الصغيرة. وأجهزة اللاسلكي والهاتف والمذياع هي امتداد لآذاننا، والبوصلة تطوير لقدرتنا على الإحساس بالاتجاهات، والقبّان والميزان يساعداننا على الإحساس بالخفة والثقل. والدرّاجة والسيارة والقطار والطائرة امتداد لأقدامنا والأسلحة امتداد لأيدينا نضرب بها الأشياء والأشخاص والأمكنة. والعقل الالكتروني توسيع لقدرتنا على حفظ المعلومات وتصنيفها وفرزها، وهكذا.. إذا أمعنا النظر في كل آلة وكل واسطة وكل ما يشكل بمجموعه ما نطلق عليه اسم التكنولوجيا، فإننا نجد أنه يصدق عليه أنه تطوير لحواسنا وقدراتنا وامتداد لها. وعلى هذا فإن التكنولوجيا هي الإنسان نفسه بشكل مضخم ومتطور. لقد قضى الإنسان ملايين السنين حتى تمكن من تطوير أعضائه وحواسه وقدراته حتى أصبحت على ما هي عليه اليوم. ومن الطبيعي أن ينعكس تطوير حواسنا وتوسيعها وتقدمها على ذواتنا. لقد أصبحنا مختلفين عما كنا عليه. نظرتنا لأنفسنا اختلفت عن السابق لأن ثقتنا بأنفسنا ومعرفتنا لأنفسنا قد اختلفت وتطورت، ورؤيتنا للأشياء تغيرت ونمط تفكيرنا اتخذ أشكالاً جديدة وأبعاداً جديدة... ذلك أن تطوير وتوسيع قدراتنا الحسية والبدنية يفرض معادلات جديدة بين قوانا المختلفة من جهة وبين هذه القوى والكون بكل معطياته من جهة أخرى.

باختصار شديد لم نعد كما كنا ولن نعود إلى ما كنا عليه. لقد ولدنا من جديد كائنات بأحاسيس متطورة وقدرات متفوقة ونظرة للذات وللأشياء مختلفة. ورؤية للماضي والحاضر والمستقبل مغايرة، وشعور بالوجود والمكان والزمان من نوع جديد. وفكرة عن الحياة والموت مستجدة. لقد غيرتنا التكنولوجيا المستحدثة، فعلت فينا أكثر مما تصورنا وأكثر مما نتصور أنها يمكن أن تفعل.

التكنولوجيا كالغذاء وكالموارد الأولية، عندما تنحصر الموارد الأولية بالصيد البحري على أنواعه: الأسماك والاسفنج واللؤلؤ، فإن الصيد هو الذي يحدد أفق الإنسان الفكري وفق علاقات العمل والعلاقات الاجتماعية المترتبة على الصيد، وعندما يصبح البترول هو مصدر الدخل القومي فإن كل شيء يتغير ويتغير معه نمط تفكير الانسان وأفق ثقافته وفكره. وعندما يكون المجتمع زراعياً يختلف عنه عندما يكون تجارياً أو صناعياً، ويختلف مع هذا نمط العيش ونمط العلاقات الاجتماعية ونمط التفكير.. الخ.

يتكيف الإنسان عادة مع الآلة، ويضع نفسه في خدمتها حتى يصبح مستعبداً

ومرتهناً لها لا يستطيع الاستغناء عنها. بل إن الآلـة هي التي تحدد مشـاريعه وخـططه وعلاقاته وطبيعة عمله. أداة الصيد هي التي تحدد طبيعة الصيد الـذي يمكن أن يفكر فيـه الصياد، إذا كـان صائـداً بحريـاً فإن الأداة هي التي تـرسم علاقـاته مـع أنـواع الأسـماك المختلفة ومـع البحار والمحيـطات، وبالتـالي مع التجـار ومشتري الأسـماك، وتحدد دخله ونمط حياتـه، إلى آخر مـا هنالـك. والساعـة في يد المـوظف أو الإداري تتحكم في مواعيد نومه واستيقاظه وطعامه ومدة عمله ولهوه ولقاءاته مـع الآخرين في المنـزل والعمل. وعنـدما ننتقـل إلى الحديث عن الأدوات والـوسـائط المتـطورة فـإن الصورة تصبح أكثر وضوحاً. لنأخذ الضوء الكهربائي والكهرباء عموماً كمثل، نجد أن الكهرباء تحدد وتتحكم في أكثر أعمالنا وعلاقاتنـا وطبيعة هـذه العلاقـات، بل وفي الأنماط الاجتماعية والثقافية، وغير ذلك كثير. وما يصدق عـلى الكهربـاء يصدق عـلى الأتمتة وعلى العقول الالكترونية والطاقة الذرية وغيرها وغيرها.

يستكين الإنسان للتكنـولوجيـا ويخضع لهـا ويعتمد عليهـا كما يعتمـد على مـوارده الأولية ومصادر رزقه وعيشه، فيفعل ذلك في جميع أبعاد نفسه ومجتمعه، وهذا الفعل هو الذي يحدد طبيعة تجربته ووعيه ويرسم معالم ثقافته الخاصة. في استخدام الانسان اليومي للتكنولوجيا تتجسـد العلاقـة الجدليـة بينهما، فهي بـاعتبارهـا امتداداً لحـواسه وقدراته عموماً تعطيه القوة على تعديلها وتطويرها، وهذا بـدوره يقود إلى مـزيد من تعديل سلوك الإنسان وأفق ونمط تفكيره وعلاقاتـه، وإلى مزيـد من انخراطـه في عالم الآلة وخضوعه لمنطقها وإرادتها.

نخلص مما سبق إلى القول بأن التكنولوجيا تفعـل في حياة الإنسـان على المستـويين الفـردي والاجتماعي، وكـلاهما ينعكس عـلى العقـل الإنسـاني. فيـما يتعلق بـالجـانب الفردي فإن التكنولوجيا هي تطوير وامتداد لأعضاء الإنسان وحواسه وقدراته، وهذا الامتداد والتطوير يصب مباشرة في نفس الإنسان ووعيه وتجربته، وقد نتج عن هـذا تخـلي العقل البشري تـدريجياً عن أنمـاط من التفكير لم تعـد تتفق مع الشروط العقليـة والفكرية المستجدة. أما فيما يتعلق بالجانب الاجتماعي فإن التكنولوجيا تفـرض أنماطـاً جديدة من العلاقات الاجتماعية التي تنعكس على النشاط العقلي الانساني أيضاً.

الحقيقة هي أن الآلة امتداد للإنسان، إلا أن لهذه الحقيقة وجهاً آخر وهو أن الآلة كانت، منذ وجدت، أقوى من الإنسان من الناحية الفيزيائية، وهذه القوة كانت وما

زالت تتزايد بمعدلات كبرى حتى تفوقت قوة الآلة على قوة الإنسان الفرد بل وعلى قوة أي عدد من الأفراد مجتمعين. لنأخذ مثلاً واحداً فقط، وهو مثل الطائرة التي تستطيع أن تنقل كمية من البضائع في وقت محدد من الزمان لا يستطيعه الفرد ولا تستطيعه المجموعة البشرية مهما كبرت. صحيح أن الآلة لا تفعل دون الإنسان، إلا أن الآلة تحدد للإنسان أفق قوته، لأن الآلة قوة، فهي ككل قوة سلاح ساسي، بل لعل الآلة اليوم هي أمضى. الأسلحة السياسية في المجتمع الصناعي على الأقل. إنها أداة السيطرة السياسية الأولى التي تمسك بالمجتمع ككل. ذلك أن الآلة في المجتمع الصناعي الحديث تتحكم في طبيعة التركيب الاجتماعي وتضبطه من جميع جوانبه، إنها أكثر فعالية من الشرطة والجند وسائر أجهزة الضبط الاجتماعي.

من هنا كانت مقولة الحرية في العصر التكنولوجي الحديث تأخذ أشكالاً وأبعاداً مستجدة لم تعرفها العصور السابقة، بل إن مفهوم الحرية قد تطور بشكل لا يتناسب مع تعريفات الحرية المتعارف عليها. لم يعد مفهوم الحرية الاقتصادية محصوراً في حق الإنسان في كسب عيشه بما لا يتناقض مع حقوق الآخرين، بل أصبح يعني التخلص من القوى الاقتصادية والعلاقات الاقتصادية المهيمنة التي خلقت للإنسان حاجات مصطنعة تحددها طبيعة الاقتصاد الاستهلاكي. ولم تعد الحرية السياسية محصورة في حق الادلاء بالرأي وانتخاب الممثلين بل أصبحت تعني التحرر من السياسة التي ليس للمواطن فيها أي دور فاعل. أما الحرية الثقافية فقد أصبحت تعني الاحتفاظ برأي الإنسان وحقه في التفكير المستقل في غمرة ما تفرضه وسائل الاعلام، وفي مواجهة موت الرأي العام وتلاشيه على يد السلطة الحاكمة المستفيدة من الآلة عموماً ووسائل الاعلام بشكل خاص(*).

ولا يقتصر التغيير الذي طرأ على مفهوم الحرية على المجتمعات الصناعية وما فوق الصناعية بل ان هذا التغيير يمتد ليصل إلى الحرية في البلدان المتخلفة والنامية، فالحرية الاقتصادية هنا تعني حق الافادة من الموارد الطبيعية المتوفرة في الوطن، وضرورة التخلص من الأخطبوط الاقتصادي العالمي المتحكم باقتصاديات العالم وأسواقه إضافة إلى أسواق النقد. والحرية السياسية تعني حرية تقرير المصير بما

(*) Herbert Marcuse: «The New Form of control» in technology and Man's Future.

قارن المصدر السابق. ص ١٠٧ وما بعدها.

يتناسب والمصالح القومية، والتحرر من التبعية السياسية المباشرة وغير المباشرة، والحرية الفكرية تعني حق التفكير الحر وحق الحصول على فرص الإبداع وحق الحصول على المعرفة والإفادة منها والمساهمة فيها. وباختصار فإن الحرية بشكل عام أصبحت تعني التخلص من الحاجات الوهمية والمصطنعة التي استحدثتها التكنولوجيا في مقابل حاجات الإنسان الأساسية والطبيعية، الحاجة إلى الغذاء، واللباس والمأوى وفق المستوى السائد الذي تحدده ثقافة المجتمع.

يعرف البعض الإنسان بأنه الحيوان الصانع، وهذا صحيح لأنه الوحيد بين الكائنات الذي يصنع الآلات ويطورها. وإذا كان يمكن القول إن بعض الحيوانات تشارك الإنسان في الصناعة، كالطيور التي تصنع أعشاشها، أو النمل الذي يصنع قراه، أو النحل الذي يصنع لنا العسل، إلا أن مقصودنا غير هذا مما تفعله الغريزة. وعلى كل حال فان أحداً من أجناس الحيوان لم يرتفع إلى درجة الإنسان في طبيعة ما يصنعه، فاستحق الإنسان هذا اللقب أو التعريف عن جدارة. إلا أننا نقترح تعريفاً معدلاً، وهو أن الإنسان هو الحيوان التكنولوجي، وبهذا نقطع كل معترض لأن الإنسان هو الوحيد بين الكائنات الذي يصدق عليه أنه تكنولوجي. إلا أن الأهم من هذا هنا هو اننا نستطيع أن نعكس هذين التعريفين فنقول انه الإنسان هو الحيوان المصنّع بمعنى أن التصنيع قد فعل فيه فعله فطوّره وغيّره، وهو ما لم يحدث لغيره من الكائنات لأنها لا تصطنع الآلات. ومع دخول الإنسان في عصر التكنولوجيا ازدادت فعالية الآلية في حياته، وإذا كان يصح أن نسميه الحيوان التكنولوجي بمعنى أنه فاعل للتكنولوجيا فهو تكنولوجي بالمعنى المعاكس أيضاً وهو أنه منفعل بها في ذات الوقت.

وإذا كان العرب يندفعون هذه الأيام إلى اقتناء التكنولوجيا، فقد آن أن يدركوا أن التكنولوجيا ليست محايدة كما يظنون. أما المشتغلون بالفلسفة منهم فهم مدعوون أكثر من غيرهم للنظر في أبعاد التكنولوجيا الفكرية والفلسفية. ومن الواضح أن موضوع الفلسفة والتكنولوجيا ما زال غائباً عن الفكر الفلسفي العربي خاصة والفكر العربي عامة، رغم أهميته البالغة واحتلاله مركز الصدارة في الهموم الفلسفية المعاصرة.

ولسنا ندعي هنا أننا أحطنا بموضوع البحث، إلا أنه يمكننا أن نقول إننا نفتح

الباب لمعالجة هذا الموضوع في هذه المجلة، حيث إنه لا يجوز أن يظل هـذا الموضـوع غائباً عن اهتماماتنا الفلسفية وعن الفكر العربي عامة.

***

وبعد

فهذا العدد من مجلة الفكـر العربي يتنـاول الجانب غـير الميتافيـزيقي من الفلسفة، وهو جانب غير مدروس دراسة كافيـة، ولا سيما في الفكـر العربي الحـديث. وقد آن أوان دراسته وإلقاء بعض الأضواء على موضوعاته المختلفة. وقد اجتمع لهذا الغرض نخبة من المشتغلين بالفلسفة في البلاد العربية، وأدلى كل بدلوه فكان محور هذا العدد من المجلة الـذي نأمـل أن يكون بـداية طيبـة لمعالجـة الفلسفة بنـظرة علمية جـديـدة وتوظيف ذلك في خدمة الفكر العربي الحديث والمعاصر.

وتـأمل هيئـة تحريـر الفكر العـربي أن تثير مـوضوعـات هذا العـدد اهتـمام القـراء والباحثين، كما تأمل أن تأتي ردود الفعل مثمرة ومفيدة.

ونحن دائماً على عهدنا معكم.

معن زيادة

بين الفلسفة والطب

د. أحمد صبحي(*)

تمهيد:

تهدف هذه المقالة إلى بيان الصلة الوثيقة بين الفلسفة والطب بالرغم من تباينها موضوعاً ومنهجاً، وتتضح هذه الصلة اذا عرفنا ان الاختلاف بين النسق الطبي القديم والنسق الطبي الحديث انما يرجع إلى اختلاف الأسس الفلسفية التي يقوم عليها كل نسق منهما.

قد لا يجد القول بأسس فلسفية للطب القديم معارضة حين كانت الفلسفة أم العلوم، وحين كان بين الفلاسفة أطباء مثل انبادوقليس، أو كان بعض الأطباء فلاسفة مثل ابن زكريا الرازي ولكنه قد يلقى أشد معارضة بصدد الطب التجريبي الحديث بعد أن غدا علمياً مثله في ذلك مثل سائر العلوم التجريبية التي استقلت عن الفلسفة.

يقول كلود برنار: ينبغي للطب الحديث أن يكون علمياً بحتاً لا يخضع الا للتجريب، ولا ينتهج الا منهج التحليل كي يصل إلى معرفة القوانين التي تحكم الظواهر المتعلقة بالصحة، أما ما عدا ذلك من الأساليب فهي معرفة ظنية ينبغي أن يتجاوزها الطب الحديث[1].

وفي عبارات أخرى يشير إلى أنه لا بد أن يتحرر من عبء مذاهب فلسفية لن تعبر عن الحقيقة أبداً، وذلك أن العلماء يبتكرون دون معاونة الفلاسفة، بل إن أكثر العلماء ابداعاً أقلهم اطلاعاً على فلسفة بيكون بينما الذين قرأوه أخفقوا كما أخفق بيكون نفسه أن يكون عالماً، لأن العلم لا يثمر إلاّ في المعمل[2].

لست الآن بصدد نقد رأي كلود برنار، لأن ذلك سيرد ضمناً فيما بعد حين الحديث عن الأسس الفلسفية للطب الحديث، ولكني أود أن أوضح مقولتي بتصورين:

الأول: إن القول بالأسس الفلسفية للنسق الطبي أو بالأحرى بالتأصيل الفلسفي للممارسات الطبية لا

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة الاسكندرية.

يقصد به اطلاقاً الدعوة إلى اعادة الطب أو أي علم آخر إلى أحضان الفلسفة، ذلك أني أومن أن استقلال العلوم عن الفلسفة لا يعني اطلاقاً طلاقاً بائناً بينهما، وانما هو تماماً كاستقلال الفتاة عن أمها بزواجها فإنه لا يعني استغناءها عنها، اذ تلجأ طالبة المشورة من الأم المحنكة - ولا أقول العجوز - في مستجدات من المشكلات والموضوعات لم تكن قائمة قبل زواجها.

يدلك على هذا اعتراف الأطباء في عصرنا - ربما على نحو أكثر صراحة من علماء سائر العلوم - بأهمية دور الفلسفة فكان أن التمسوا من الأم المحنكة الرأي والمشورة بصدد موضوعين:

الأول: توضيح طبيعة المشكلات الأخلاقية المترتبة على التقدم التكنولوجي في مجال علم البيولوجيا وبخاصة بعد تطبيقات الهندسة الوراثية(*).

الثاني: حين التبس الأمر على الأطباء بصدد بعض المصطلحات المتداولة بينهم حتى أبسطها مثل مفهوم الحياة: وهل تتفاوت في مراحل حياة الجنين؟ ومفهوم كل من الصحة والمرض ثم التمييز بين الموت والاحتضار أو بالأحرى بين التعبيرين: (لقد مات - انه يموت He is dead - He is dying)، ذلك أنهم شعروا أن المفاهيم البيولوجية أو الأحكام الاكلينيكية لمثل هذه التعبيرات قاصرة ولم تعد كافية، فكان أن التمسوا الرأي والمشورة من الفلسفة بما أوتيت من قدرة على التحليل والنقد(**).

هكذا تبين ان الأطباء قد غدوا في مقدمة العلماء المعترفين بأهمية دور الفلسفة وتعذر الاستغناء عنها.

التصور الثاني: ولكن الأمر بصدد الطب يتجاوز دور الفلسفة بالنسبة لسائر العلوم، فقد كان وما فتىء مستنداً إلى أسس فلسفية تحدد له معالم الطريق حتى لا يضل في متاهات لو كانت الممارسات الطبية مستندة الى مبدأ المحاولة والخطأ، ولن يهديه سواء السبيل مجرد استناده إلى المنهج التجريبي، أريد أن أقول: لقد كانت هناك دوماً مبادىء وأفكار فلسفية تحكم المسيرة الطبية خلال عصور التاريخ، وأنه من الخطأ الظن أن الفلسفة كانت مجرد مرحلة تاريخية في انتقال الطب من طور السحر إلى طور العلم.

بعد هذا التمهيد - الذي أعتذر إن كنت قد أطَلْت فيه - الخ إلى الموضوع بتحديد الخطوط أو الملامح الرئيسية الموضحة لصلة الطب بالفلسفة.

الملمح الأول: إن هناك نسقين متباينين في العلاج أحدهما كان يمارسه الطب القديم الذي يسميه الدكتور محمد كامل حسين «طب الخبرة المنظمة» والذي كان سائداً في بعض الحضارات القديمة كالصينية والمصرية واليونانية والذي ظل متداولاً في الحضارة الاسلامية حتى مطلع العصر الحديث، وثانيهما: الطب الحديث المسمى بالطب العلمي التجريبي، وأن لكل نسق منهما مبادئه الفلسفية.

الملمح الثاني: مع أن لكل حضارة من الحضارات القديمة خصوصيتها فقد كانت هناك خصائص مشتركة بينها راجعة إلى تشابه النظرة إلى الكون والإنسان، وقد انعكست هذه الخصائص المشتركة على الطب في مختلف هذه الحضارات فانتجت تشابها - ولا أقول

(*) وقد كان هذا موضوع رسالة الماجستير للسيدة ناهدة البقصمي المدرسة المساعدة بقسم الفلسفة.

(**) أحيل القارىء إلى كتاب Charles M. Culver & Bernard Gert Philosophy in medicine (conceptual & ethical issues in medicine & Psychiatry) واقتبس منه هذا النص: Philosophers have as one of their primary tasks the analysis of concepts and in recent years, Philosophers have come to realize that medicine, especially psychiatry employs many interesting concepts that are in need of analysis

تماثلاً ـ بين الطب الصيني وبين كل من الطب المصري والطب اليوناني.

الملمح الثالث: إن كثيراً من القواعد الطبية تذكرك بنظريات فلسفية إلى حدّ يدعو إلى التساؤل: هل كانت الممارسات العلاجية تطبيقاً لنظريات فلسفية أم جاءت النظريات الفلسفية محصلة لقواعد طبية؟ خذ مثلاً عبارة انكساغوراس (ت 428 ق. م): الشبيه لا يؤثر في الشبيه وانما المختلف وحده هو الذي يحدث التأثير فيما يختلف عنه، فلا يدرك الإنسان الجسم الحار اذا كان في نفس حرارة اليد وانما لو كان أقل حرارة شعر ببرودته أو أعلى حرارة شعر بسخونته[3]، وخذ عبارة ابقراط (377 ق. م): اذا عرف الطبيب العلة عالجها بضدها، فاذا كان المرض من حر بردَه، وان كان من برد سخّنه، وان كان من يبس رطبه، وان كان من رطوبة يبّسه، وان كان من امتلاء أفرعه، وان كان من إفراغ ملأه بالأغذية الموافقة، وان كان من تعب أراح البدن، وان كان من خوف أدخل عليه الأمن، أو من حزن أدخل عليه السرور، **اذ الضد للضد دواء**.

وليس هذا التشابه مقصوراً على الطب القديم وانما نجد مثله في الطب الحديث(*) مما يؤكد الصلة الوثيقة بين المجالين.

- 1 -

ما عسى أن تكون الأسس الفلسفية التي يقوم عليها نسق طب الخبرة المنظمة في مقارنتها بنسق الطب التجريبي؟

أهم هذه الأسس هو المذهب الحيوي بنزعته **العضوية** في مقابل المذهب المادي بنزعته الآلية.

ويمكن تلخيص القضايا الأساسية للمذهب الحيوي بنزعته العضوية فيما يأتي:

أولاً: إن الفارق بين الكائن العضوي وغير العضوي انماهو فارق في الطبيعة لا في الدرجة، ومن ثم لا يمكن رد الحياة إلى عناصر من الجماد، بخلاف العلم الحديث حيث ترد الظواهر البيولوجية إلى عوامل فيزيقية وكيميائية.

ثانياً: النظرية الواحدية الكلية أي النظر إلى الانسان بوصفه كياناً واحداً أو بنية متكاملة.

في كتابه «الفلسفة والطب» الذي قدم الزميل المرحوم الدكتور عزمي اسلام عرضاً له في مجلة «عالم الفكر[5]» يذهب ليدرمان إلى أن هناك فلسفتين للطب، أما الأولى فهي فلسفة المذهب المادي الآلي، وأما الثانية فهي فلسفة المذهب الكلي Wholism أو الواجدي Monism التي تنظر إلى الانسان بوصفه كياناً واحداً متكاملاً، إذا مرض عضو من أعضائه فإن معنى ذلك مرض الكل أو بالأحرى تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمى.

إن الكل هنا ليس مجرد مجموع الأجزاء ولكنه أكثر من ذلك، ذلك أن الوحدة العضوية بين الأجزاء تشكل من الخصائص ما ليس لكل جزء أو لكل عضو فيه، فاذا كان كل عضو من أعضاء الطير لا يقوى على الطيران، فان الطائر ـ كل الطائر ـ يطير، ذلك أن الجزء يفتقر إلى ما لا يفتقر إليه الكل، على خلاف المادة الجامدة التي يحمل فيها الجزيء جميع صفات الجسم.

ثالثاً: إن خصائص الكل هي التي تحدد وظيفة الجزء، اذ لا يمكن أن يعمل العضو منفرداً، فلا تبصر

(*) دهب ممثلو المذهب المادي مثل لامتري Lametherie إلى أن الإنسان آلة حية وقد أعلن مؤخراً أنه تم اكتشاف جهاز يتحكم في القبول بواسطة الرموت كنترول remote control ليستخدمه مرضى السكر وسلس البول فضلاً عن التبول اللاإرادي لدى بعض الأطفال.

العين مثلاً إن هي عزلت عن سائر أعضاء الجسم.

رابعاً: إنه لا يمكن ردّ ما هو أعلى إلى ما هو أدنى، فلا ترد خصائص الحياة إلى صفات الجماد، ولا تفسر الظواهر البيولوجية بالعوامل الفيزيقية والكيميائية وحدها.

خامساً: إن المصطلحات المتداولة في المذهب الحيوي والتي تحدد مقولاته هي: الكلية Wholism ـ الواحدية Monism العضوية Organism، التكامل integrity في مقابل مصطلحات المذهب المادي مثل الآلية Mechanism ـ الكثرة Pluralism ـ العناصرية[6] ekmentalism.

وقبل الانتقال إلى ذكر أمثلة أو تطبيقات من النسق الطبي القديم في ضوء المذهب الحيوي بنزعته العضوية الكلية لا بد من ذكر بعض ملاحظات:

1 ـ إنه يشار عادة إلى أرسطو على أنه واضع أسس المذهب الحيوي ـ كما لاحظ Morton Beckner مورتن بخنر كاتب مقال المذهب الحيوي Vitalism في الموسوعة الفلسفية ـ وذلك بعد انتقاداته للمذهب المادي بنزعة الآلية لدى الماديين من أمثال ديمقريطس.

2 ـ إن النزعة الكلية ليست مقصورة على المذهب الحيوي ولكنها تمتد إلى آفاق أرحب وأوسع من الفكر والعلوم، إنها سمة رئيسية في فلسفة هيجل مثلا حيث ارادة الدولة وحريتها تعلو وتسمو على ارادة مجموع أفراد الشعب وحرياتهم(*)، ثم إنها أهم خصائص نظرية الجشطلت أو سيكولوجية الشكل باعتبار أننا ندرك موجودات حية معبرة قبل أن ندرك جزئياتها، وأن الحيوية والتعبير إنما يختفيان إن لجأنا إلى التجزئة والتحليل.

بل إن هذه النظرة الكلية تمتد إلى نطاق الدين، فبينما «كل بنى آدم خطاء» وفقاً للحديث النبوي، فإنه وفقاً للحديث أيضاً «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، وهكذا بينما اتصف كل فرد بامكانية الخطأ وصف الاجماع بالعصمة بما يعني أن الكل ليس مجرد مجموع الأفراد.

ولقد حددت هذه النظرة الكلية مفهوم المرض وأسلوب العلاج في الطب القديم، فليس هو مرض عضو كما سبق القول وانما هو مرض الفرد بأكمله، ومن ثم فإن الشفاء انما يعني أن يسترد الكائن العضوي أو المريض بأكمله عافيته ولن يتسنى ذلك الا ان استعادت جميع الأعضاء أداء وظائفها في وحدة عضوية متكاملة.

كذلك حددت هذه النظرة الكلية أسلوب العلاج، ومن ثم فان العلاج بالغذاء أولى من العلاج بالدواء، والعلاج الطبيعي مقدم على العلاج الجراحي للعضو المصاب.

يقول J.R.Worsley وهو طبيب بريطاني درس الطب الصيني وتحمس له في كتابه Everyone's guide to acupunture المرشد إلى الابر الصينية: بينما يعمل الطب الغربي على تعويض المريض عما فقده أو افتقر إليه بالمرض، فان هذا من منظور صيني لا يفي بالغرض لأنه لا يعني أن أعضاء الجسم قد عادت إلى أداء وظائفها بصورة سليمة، أما العلاج بالابر الصينية فانه يعمل على تمكين الجسم ككل من انتاج العناصر التي يفتقر إليها، ذلك أن علاج الكل سابق على علاج الجزء[7].

أريد أن أصل من ذلك إلى أنه اذا كان التخصص مفتقداً في الطب القديم ـ باستثناء «الكحالة» أو طب العيون في الحضارة الاسلامية ـ فليس ذلك عن قصور

(*) ومن قوانين الجدل الهيجلي التي تبين أن للكل من الخصائص ما يغاير خصائص كل جزء فيه قانون الطفرة ذلك أن التدرج الكمي حين يصل إلى حد معين يستحيل فجأة إلى تغير كيفي (د. امام عبد الفتاح: المنهج الجدلي عند هيجل ص 325).

وانما عن فلسفة حددت نظرة الطب إلى الإنسان ومن ثم دوره في العلاج[8].

وفي كتابه عن فترة التحول من النسق الطبي القديم الى النسق الطبي الحديث في القرنين الرابع عشر والخامس عشر في أوروبا يشير ثورنديك إلى أن الناس كانوا يعتبرون أن أكثر الأمور شذوذاً أن يتخصص طبيب في أمراض الأنف والأذن والحنجرة فقط، لأن الطب آنذاك كان يرفض اعتبار الكائن العضوي الحي مجرد مجموع أجزاء.

وتتفرع عن النظرية الكلية عدة مبادىء سواء في الفلسفة أو في الطب.

المبدأ الأول: التوازن: لتحقيق الاتساق بين الأعضاء في أداء وظائفها الجماعية.

المبدأ الثاني: الغائية: ليحقق كل عضو وظيفته فضلاً عن التكامل بين الأعضاء.

المبدأ الثالث: لا بد أن يكون الأسلوب المعرفي أو التشخيصي متسقاً مع النظرية الكلية.

المبدأ الأول: تتوثق الصلة بين الفلسفة والطب في **مبدأ التوازن**، فمن منظور فلسفي: إنه المحور الذي في ضوئه يمكن فهم معظم جوانب الفكر اليوناني، انه التناسب بين العناصر الأربعة: النار والهواء والماء والتراب في فلسفة انبادوقليس، ثم هو التوازن بين قوى النفس الثلاث كلي تلزم عنه فضيلة العدالة، ثم هو التوازن بين الطبقات الثلاث: الحكام والجند والشعب في جمهورية افلاطون، ثم هو الوسط العدل بين افراط وتفريط كي تتحقق الفضيلة لدى ارسطو، وتأمل هذا التوازن الدقيق، فبعد خلاف شديد بين ربات الانتقام وبين الصافحات في مسرحية اوريست الذي قتل أمه انتقاماً لشرف أبيه تطالب هيئة المحلفين ـ تأمل هذه العبارة الدقيقة ـ **تطالب بالميزان الذي إن اختل اختلت معه الحياة والاحياء**، وتتعادل أصوات الادانة مع البراءة ـ ستة وستة ـ لترجح الربة اثينا بحكمتها جانب البراءة تحقيقاً للعدالة[9].

وانعكس هذا المبدأ المعبر عن روح الحضارة الاغريقية على الطب، فالحياة والصحة لدى الفيثاغوريين تناسب وتناسق، والمرض اختلال التناسب اما افراطاً أو تفريطاً، وعمل الطبيب اعادة التناسب أو التوازن بين حرارة الجسم وبرودة الهواء الخارجي، والصحة لدى انبادوقليس ـ الفيلسوف المتطبب ـ **توازن بين العناصر الأربعة بفعل عامل المحبة، كما أن المرض اختلال بفعل عامل الكراهية** بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وعمل الطبيب **لدى ابقراط هو تمكين الطبيعة لاستعادة التوازن لا بالعقاقير فحسب بل براحة الجسم وهدوء النفس**[10]، ثم التوازن بين الأمزجة الأربعة لدى جالينوس.

والأساس النظري للعلاج بالابر الصينية هو اصلاح الخلل في الطاقة الحيوية Ch'ienergy(*) التي تسري في الجسم، ذلك ان تنظيم انسياب هذه الطاقة يعيد للجسم حيويته وللمريض عافيته. وتستند هذه الفكرة بدورها إلى مبدأ فلسفي يسود الفكر الصيني بأكمله، وأعنى به الايقاع المنتظم بين قوتين متعارضتين: قوة موجبة هي «اليانج» Yong وقوة سالبة هي الين «Yin» في ضوئهما تفسر جميع ظواهر الكون وحياة الانسان، ولم يجد مؤرخاً مثل «توينبي» أدق من هذين التعبيرين لتفسير مسار التاريخ وما يعتريه من صراع وايقاع في نظريته في التحدي والاستجابة.

تسري الطاقة الحيوية في إيقاع منتظم من «اليانج» و«الين» داخل جسم الإنسان عبر مسارات أو قنوات Meridians اسمها «تشنج لو»، أن رجحت القوة

(*) الطاقة الحيوية Ch'ienergy وتنطق ـ Kee.

الموجبة أو «اليانج» أدى ذلك إلى ارتفاع درجة الحرارة وإلى الآلام الحادة، أما ان رجحت القوة السالبة أو «الين» خارت قوى الإنسان، وإنما يعمل الوخز بالإبر على إعادة التوازن، ان زيادة إفرازات الأحماض في المعدة في حالة القرحة المعدية إنما تعني زيادة في القوة الموجبة أو «اليانج»، ومن ثم فإن وضع الإبر على نقاط معينة في مسار الطاقة الحيوية المتعلقة بالمعدة يخفض هذه الطاقة المسببة لزيادة الافرازات[11].

أما في الطب الحديث فإن الطبيب لا يهتم إلا بالجزء المصاب ثم يقوم بعزل عدد من العوامل التي يتصور أنها ذات دلالة أو علاقة كزيادة العصارة المعدية أو النشاط الزائد للعصب الحائر دون اعتبار للمريض ككل الذي أصبح مصاباً بعد أن كان سليماً[12].

وفي ضوء المذهب الحيوي بنزعته العضوية لا يقتصر عمل الكل على مجرد تحقيق التوازن، وإنما يسعى الجسم بأكمله إلى التئام الجروح أو إلى التعويض عن الوظائف التي توقفت بعض الأعضاء عن أدائها سواء بسبب فشلها أو بترها كما لو كانت في ذلك عن قصد ووعي، وذلك ينقلنا إلى المبدأ الثاني أعني:

الغائية: ذلك أن مبدأ الغائية يقترن اقتراناً وثيقاً بالمذهب الحيوي وبالنزعة الكلية، فمن منظور فلسفي تشكل فكرة الغائية[13] المحور الرئيسي في فلسفة أرسطو الذي سبقت إشارة كاتب مقال «المذهب الحيوي» Vitalism في الموسوعةالفلسفية إنه مؤسس هذا المذهب.

إن المقدمة الكبرى عند أرسطو: أن كونا تحكمه الغائية هو أكثر معقولية من كون تحكمه الصدفه العمياء، وأن الغائية متحققه في الموجودات الطبيعية: في الأجرام السماوية ثم في حياة النبات والحيوان والإنسان، وأن كمال أي موجود في كمال تحقيقه للغاية من وجوده.

ومن منظور طبي: تمام الصحة في تمام تأدية الأعضاء لوظائفها: على أتم وجه، المبدأ إذن واحد سواء في الفلسفة أو في الطب: إنه المبدأ الغرضي أو الغائي.

ولا تقتصر الغائية عند مجرد القول بأداء كل عضو لوظيفته أو تحقيقه لغايته، فذلك أمر معروف، كالقول بأن الغرض من القلب دفع الدم إلى الشرايين أو بأن غرض الرئتين تزويد الجسم بالأوكسجين والتخلص من ثاني أكسيد الكربون، وإنما يتم ذلك بموجب طاقة تسري في الجسم بأكمله تسمى في الفكر اليوناني بـ «الطبيعة» وفي الفكر الصيني بالطاقة الحيوية Ch'ienergy.

يعرف أرسطو الطبيعة بأنها مبدأ للحركة أو السكون في الموجودات الطبيعية تميزاً لها عن الجمادات والأجسام الصناعية المتصفة بالقصور الذاتي.

واطلاق لفظ «الطبيعة» على شيء داخلي في الكائن العضوي إنما يرجع إلى أننا في فكر لا يقيم تمييزاً جوهرياً بين الإنسان والعالم الخارجي، إنهما كوجهين لعملة واحدة هي «الكوزم» Cosm أن نظرت إليه من وجه فهو Microcosm أو العالم الصغير أو الإنسان، وأن تأملت وجهه الآخر فهو الـ Macrocosm أو العالم الكبير، يقول أبو حيان التوحيدي: إذا عرف الإنسان عرف الكون الصغير، وإذا عرف العالم عرف الانسان الكبير[14].

وقد انعكس هذا التصور للكون على الطب فغدت وظيفته محاكاة الطبيعة واضحى فعل الطبيب محاذاة عملها.

ذلك أن الطبيعة ليست سلبية، وإنما تكاد تكون واعية بدورها في مصارعة المرض مستعينة في ذلك بالدواء الملائم للعضو العليل، ذلك أنه إذا حصل

الدواء وأحس به العضو العليل جذبته تلك الطبيعة جذباً بموجب المبدأ الفلسفي «الشبيه يجذب الشبيه» واستعانت بالقوة المدبرة لطبيعة الدواء على دفع العلّة تماماً كما يستعين المحارب بقوة من يعينه على خصمه ليدفعه عن نفسه[15].

وتقوم الطاقة الحيوية في العلاج الصيني بدور الطبيعة الفاعلة، وتأمل دورها الحيوي بمقارنتها بالنزعة الآلية في الطب الحديث بصدد مثالين:

الأول: بينما يعمل العلاج الغربي على تعويض المريض مما يفتقر إليه أو يفتقده بالمرض: بالحديد في حالة الأنيميا والأنسولين في حالة السكر والكالسيوم في حالة العظام، وهذه لا تعني أن أعضاء الجسم قد عادت إلى أداء وظائفها بصورة سليمة، فإن العلاج بالإبر الصينية(*) يعمل على تمكين الأعضاء من إنتاج المواد التي يفتقر إليها.

الثاني: بصدد كسور العظام أو انفصالها بعد إتصال: فبينما يلجأ الطبيب الغربي إلى أن يصل ما انفصل بنفسه لأنها ـ أي العظام ـ بموجب المذهب الآلي ـ متصفة بالقصور الذاتي، ومن ثم يحدث كثيراً ـ حتى على أيدي كبار أطباء العظام ـ الاضطرار إلى إعادة التجبيس حين لا تكون العظام قد استقرت في موضعها، فإنه بموجب المذهب الحيوي تُستنفر الطاقة الحيوية وفقاً للعلاج الصيني، ومن ثم تسعى العظام بذاتها إلى مستقرها ومستودعها تماماً كما تسعى زهرة عباد الشمس إلى مصدر الضوء ينبوع حياتها وتفتحها، ثم أنها تعمل بعد ذلك على سرعة التحام العظام والتئامها(**)[16].

أود أن أبدي بعد ذلك ملاحظتين:

الأولى: حقيقة أن مبدأ الغائية غير خاضع للتجريب ولكن ذلك على حد تعبير كانط ـ لا يعني إنكاره[17] فلا أحد ينكر أن أشواك القنفد تهدف إلى حمايته، وإذا كان لا يمكن مشاهدة الطبيعة الجوانية أو الطاقة الحيوية في الكائن العضوي فإن عدم الوجدان لا يعني عدم الوجود.

الثانية: إنه لما أمكن أن تتعدد الوسائل من أجل تحقيق غاية ـ كما تتعدد السبل إلى روما ـ فقد تعايشت وتزامنت أنماط مختلفة من العلاج في الطب القديم كالتمائم والأحجبه بل حتى السحر والزار إلى جانب العلاج بالأعشاب، بينما يرفض الطب التجريبي أن يكون معه في العلاج شريك سواء بدعوى استحالة تعايش العلم مع الخرافة أو بدعوى عدم خضوع مثل هذه الأنماط للتجريب.

ومع التسليم بغيبية معظم هذه الأنماط من العلاج، فإنها كانت تؤدي دوراً فعالاً ـ بفعل الايحاء الذاتي ـ في استثاره الطاقات الكامنة في المريض، إنك تضع المريض بواسطة التمائم ـ على حد تعبير Sigerist سيجريست في مقاله عن الطب المصري القديم ـ في حالة نفسية تستثير القوى الداخلية للشفاء[18].

وتتضح أهمية العامل النفسي في العلاج في أنه ما أن انتقل الطب المصري إلى اليونان حتى التمس اليونانيون لأنفسهم إلهاً للشفاء هو اسكليبيوس Asklepios ليكون بديلاً عن أمحوتب Imhotep في الوجدان المصري.

أريد أن أقول كان الطب القديم في مختلف الحضارات على وعي بأهمية الروح المعنوية للمريض

(*) يشعر المريض أثناء وخز الابر بقوة تجذبها اليها إلى أن تقف عمودية على سطح الجلد.

(**) وقد اعترف الطب الغربي اخيرا بالدور الايجابي لطبيعة الكائن الحي من أجل حماية ذاته من خلال تكوين الأجسام المضادة التي تقضي على الجرائيم الداخلية على الجسم.

ودورها في إتمام الشفاء الأمر الذي تجاهله الطب التجريبي الحديث.

والمبدأ الثالث المتفرع عن النظرية الكلية والمتعلق بمنهج المعرفة المتسق معها هو الفراسة (بكسر الفاء)، يقول ثورنديك: إن قبول نظرية الجشطلت يفضي إلى الثقة في علم الفراسة، وإنما اختفت نظرية الفراسة باختفاء النظرية الكلية بعد شيوع الأبحاث التحليلية التي ضحت بدلالة الكل وخصائصه لحساب الجزء[19].

وتعريف الفراسة إنها استدلال على الخلق الباطن بالخلقة الظاهرة، غير أن الفراسة ليست مقصورة على الخِلقة والأخلاق، وإنما هي بوجه عام التعرف على الخفى بالجلى أو بالأخرى هي استدلال على الباطن بالظاهر مباشرة دون واسطة.

وفي تصنيف ابن سينا للعلوم يفرق بين أقسام أصلية وأخرى فرعية، من الأقسام الأصلية العلم الطبيعي الذي يتفرع عنه الطب ثم يعقبه علم الفراسة ضمن الأقسام الفرعية مما يدل على الصلة الوثيقة بينهما، بل إن فخر الدين الرازي يذكر أن علم الفراسة مستند إلى العلم الطبيعي وأنه مِثل الطب سواءً بسواء.

غير أن الفراسة لم تكن مقصورة على الطب، وإنما تغلغلت في شتى مظاهر الحياة وبخاصة في البيئة العربية ومن ثم تفرعت فروعاً فكان منها علم الاختلاج - أي التعرف على الخلق الباطن بكل خلجة من خلجات الوجه أو علم الأسارير وعلم الشامات وعلم قيافة الأثر وعلم البشر(*)، بل أنه كان وسيلة المعرفة في علوم كثيرة، قيل لابن حجر العسقلاني: إنك تقول للحديث النبوي - بمجرد سماعه - هذا يصح وهذا لم يثبت فعن من تقول ذلك؟ فقال أرأيت لو أتيت الناقد - من النقد بمعنى النقود - فأريته دراهمك فقال هذا جيد وهذا بهرج، أكنت تسأله عن ذلك أم تسلم له الأمر فقال: بل أسلم له الأمر؟ فقال: فهذا كذلك[20].

ولهذه الأهمية البالغة للفراسة في الحياة والفكر يقول الدكتور يوسف مراد[21]: كانت المكانة الأدبية في العصرين القديم والوسيط لأربع شخصيات: الطبيب والمتفرس والمنجم والساحر، وربما اجتمعت هذه في شخص واحد[22].

ولم تكن الفراسة مقصورة على الحضارة العربية الاسلامية، بل هي السمة المعرفية لمختلف الحضارات القديمة.

يقول جون ولسن عن الحضارة المصرية القديمة: إن المنهج المعرفي في تشخيص المرض وتحديد أسلوب العلاج، كان يعتمد على الحدس الذي يتلاءم مع النظرية الكلية[23].

بل إن الفراسة في الطب الصيني تبلغ حداً أنها لا تعتمد على الرؤية أو البصر فقط، ذلك أن الطبيب المتمرس كان يتعرف على نوع الحمى بمجرد أن يلج غرفة المريض ويشم رائحتها[24]. An experienced practitioner will, for instance, recognize the smell of fever as soon as he enters the Patient's room

ولقد كانت كتب الفراسة ضمن التراث المنقول عن اليونان إلى المسلمين عبر السريان، فيذكر حاجي خليفة أن كتاب الرازي في الفراسة مأخوذ عن كتاب

(*) من أنظمة الزواج في الجاهلية نظام أشبه بتعدد الأزواج فإن ولدت فإن أحد العارفين بالعيافة يحدد نسب الطفل وأبواه بمجرد نظرة عابرة إلى وجه المولود وأبيه، هذا وقد امتد علم الفراسة إلى عالم الحيوان اذ كان راضة (أي مروضو) البهائم يستدلون بالصفات المحسوسة للخيل والبغال والحمير على طباعها.

لأرسطو اسمه «سر الأسرار»[25]، وظاهر من العنوان أن الكتاب منحول.

ولا شك أن الفراسة كانت تستند إلى خبرة طويلة وممارسة متصلة ومواظبة تامة وحواس قوية وإحاطة بالقوانين الكلية للطب.

غير أن الخبرة وحدها لا تكفي من أجل توليد الفراسة، وإنما يتطلب الأمر بصيرة نافذة تنم عن استعداد مخصوص لدى بعض الأفراد الموهبين، وكما أن مجرد التحصيل دون ذكاء لا يتيح للطالب أن يكون متفوقاً، كذلك الممارسة دون بصيرة نافذة لا تجعل المتمرس متفرساً، وكلما كانت النفس صافية كانت أقدر على الفراسة، إذ أن الهموم والغموم تحول دون تحققها، ومن ثم كان لا بد من تطهير النفس وتهيئتها لكشف الحقائق الخفية وتفسير العلامات الظاهرية، وكان يستعان على ذلك بسماع الموسيقى.

والفراسة شأنها مبدأ الغائية غير خاضعة للتجريب، ومن ثم لقيت اعراضاً بل انتقاداً من منظور الطب الحديث، والواقع أن الأقدمين أنفسهم قد تنبهوا إلى ما في الفراسة من حكم متسرع مفتقر إلى الرؤية، فانتقدها ابن رشد وعدها معرفة ظنية لأن العلاقة بين الرمز والمرموز واهية[26].

غير أن الطب الحديث يرفض فكرة الفراسة لأنها منافية ومجافية للتحليل. أهم خصائص الطب التجريبي، يقول كلود برنار: أنه ينبغي مقاومة فكرة الحس الطبي أي أن الطبيب يتفوق بضرب من الحدس أو الالهام، ذلك أن الحس الطبي فكرة غامضة لا تثبت أمام العلم، بينما ينبغي للطب أن يكون يقينياً، ولن يكون كذلك إلا ان أصبح الطب علمياً، إذ ليس من المعقول ألا يكون الطبيب عالماً، إن المروجين لفكرة الحس الطبي إنما يسيئون إلى تقديم الطب، لأنهم يبالغون في تقدير شخصية الطبيب ويبخسون من قيمة العلم.

إن القول بإلهام الأطباء ليس إلا وهماً، وباسم العلم ينبغي أن نطرح هذا الإلهام جانباً، إن القائلين بأن الطب ممارسة يطلقون إشاعتين:

الأولى: إن الطبيب العالم هو أكثر حرجاً من المتمرس عند سرير المريض.

الثانية: إن نجاح الطبيب إنما يقاس بعدد مرضاه الذين شفاهم.

والرد على القول الأول أن الروح العلمية تأبى على الطبيب العالم أن يمارس العمل إلا بعد معرفة دقيقة بكل الآثار المترتبة على الأدوية المستعملة.

والرد على القول الثاني أنه ينبغي أن يثبت علمياً أنه هو الذي شفاهم، وليس من دليل على هذا الإلهام في العلاج سوى وقائع عرضية قد يدعيها الجاهل أو الدجال بمثل ما يدعيها الطبيب المتمرس.

والخلاصة أن الطب التجريبي لن يتقدم إلا بنشر الروح العلمية بين الأطباء، وأن الطب ينبغي أن يقوم على نفس المبادىء التي تقوم عليها العلوم التجريبية الأخرى[27].

ولا شك أنه لا غنى للطب عن التحليل، غير أن ذلك لا يعني إنكار الحدس الطبي، ذلك أن الحكم بأن نجاح الطبيب إنما يقاس بعدد مرضاه ليست إشاعة يطلقها المتمرسون غير العلماء من الأطباء إنما هو حكم المتعاملين معهم من المرضى، ذلك أن استعادة الصحة هي الغاية التي يسعى إليها المريض بصرف النظر عن كون معالجة عالماً أو متمرساً.

على أية حال ينبغي نقل المشكلة من نطاق الطب إلى نطاق الفلسفة، لأن المفاضلة بين التحليل والحدس إنما هي مفاضلة بين منهجين في الفلسفة فضلاً عن أن الجدل من شأن الفلسفة لا الطب.

ولقد جاء دفاع برجسون عن «الحدس» رد فعل لتيار جارف من النزعة التحليلية التي واكبت تقدم

العلوم التجريبية التي آزرهـا فلسفياً المـذهب المـادي بنزعته الآلية.

ان الكائن الحي من منظور هذه النزعة آلة حيـة(*) يسري عليها ما يسري على الموضوعات غير العضوية.

ويتلخص دفاع برجسـون عن الحدس ـ وهـو ـ كما سبق القول ـ مقترن بالنظرة الكلية من جهة وبالمذهب الحيوي من جهة ـ في النقاط الآتية:

1 ـ الحدس رؤية جـوانية إلى الحيـاة تدرك تـدفقها وحيويتها وديمـوميتها بينـما لا يفيد التحليـل إلاّ معرفـة برانية حيث تتوقف عند الخواص الظاهرة للأشياء.

2 ـ بينما يتواجد الحدس في الديمومة والحركة والحياة فإن التحليل يتوقف عند الثابت أو الساكن.

3 ـ بينما يقتصر التحليل في العلوم البيـولوجيـة على الوصف الظاهـري لأعضاء الكـائن الحي مع مقـارنته بالأنواع أو الفصـائل الأخـرى فإن في الحـدس ادراكاً للكائن الحي في بيئته الطبيعية متبيناً سلوكه وتصرفـاته الطبيعية.

4 ـ ولن يكشف التحليـل في مجـال علم النفس إلاّ عن كـثرة من الحـالات النفسيـة التي مهـما جمعت وصنفت لا يمكـن أن تكـشف عـن حقيقـة الـنفس وحيـويتهـا وديموميتها التي ستـظل دومـاً تفلت من التحليليـين الـذين طلبـوا الحـدس بمنهـج التحليـل، بخـلاف مـذهب الجشـطلت بمنهجـه الحـدسي الـذي يكشف عن ثراء في الأحاسيس والمشاعر وعن تنوع في الكيفيات وعن استبصار في الرؤية وعن استحواذ على المـوضوع وادراك لـه في كليته متحـاشياً عيـوب منهـج التحليل حيث التجزئة والتفتيت.

5 ـ وحين يرد التحليل المركب إلى البسيط يعبر عن شيء بدلالة شيء آخر، ومن ثم تظل المعرفة بـواسطة التحليل قاصرة، انها كالبحث عن الأصل في الترجمة، وان الفـرق بين التحليـل والحدس هـو كـالفـرق بـين الاستماع إلى قصة تروى ـ حيث انفصال المستمـع عن وقائعها ـ وبين معايشة أحداثهـا، أو هو كـالفرق بـين صور مختلفة تراها لمدينة ما وبين الحياة في أرجائها[28].

هـذه دعوة بـرجسون إلى العلماء ألاّ يقتصروا عـلى منهـج التحليـل حيث التجـزئـة والتفتيت وانمـا ان يستكملوه بنـظرة حدسيـة تستحوذ عـلى المـوضـوع في كليته وتنفذ إلى باطنه ببصيرة نافذة، وهي دعوة كررها كثيرون اذكر منهم بصدد الطب جورج سارتـون الذي دعـا إلى احيـاء الـروح الابقـراطيـة بنـظرتهـا الكليـة الشمولية إلى المريض[29].

هكـذا تتضح الجـوانب المختلفة للنـزعة الشمـولية الكلية: التوازن ـ الغائية ـ الفراسة أو الحدس لتشكل الاطار الفلسفي للنسق الطبي القديم.

وكان لا بد أن تتسق الصورة مع المادة أو الصياغـة مـع المضمون، فكـان أن اتخذت الأحكـام الطبيـة في المؤلفات التعليمية صيغة قضايا كلية، ووصف الـطب القديم بأنه طب الكليات واستهل ابن سينا مؤلفـه في الـطب بفصل عن الأمـور الكليـة، وسمى ابن رشـد كتـابه في الـطب باسم «الكليـات في الطب»، واليـك أمثلة من العبارات الكلية التي أوردها أبقراط في كتابه «الفصول».

. الـطب صناعـة وأي صناعـة انمـا هي استكـمال لعمل الطبيعة وتمكين لها.

. تعمل الطبيعـة البشرية عـلى الابقاء عـلى ما هـو نافع واخراج ما هو ضار.

. المرض خروج نافع أو بقاء ما هو ضار.

(*) عبارة الفيلسوف المادي La Mettrie.

. يقاس عمل الطبيب على عمل الطبيعة في الابقاء على النافع واخراج الضار[30].

ولتطبيق هذه القواعد الكلية على الحالات المرضية لا بد من استدلال، والاستدلال المتسق مع منطق الكليات هو القياس، ويشير إليه ابقراط صراحة في مستهل كتابه بصدد الحديث عن صعوبة مهنة الطب فيصف القياس(*) بأنه عسير، ويعني به القياس ففعل الطبيب على عمل الطبيعة، واليكم نموذجاً من التشخيص ونموذجاً من العلاج باستخدام القياس حيث تشير المقدمة الكبرى دائماً الى عمل الطبيعة التي يهتدى بهديها الطبيب.

المثال الأول:

تعمل الطبيعة على الابقاء على ما هو نافع واخراج ما هو ضار (مقدمة كبرى) ولكن الخارج نافع وليس ضاراً.

∴ عجز الطبيعة عن امساك النافع دليل انقهارها بالمرض.

المثال الثاني: بصدد المشكلة أو السؤال:

هل يبادر الطبيب إلى استفراغ الصديد من الدمامل والخراريج والأورام دون انتظار نضجه لما في ذلك من اطالة المرض أم أن يكون الاستفراغ بعد نضجه؛

الجواب في صورة قياس:

الطب محاكاة للطبيعة وعمل الطبيب هو أن يحاذيها ويحاكيها (مقدمة كبرى) تتمكن الطبيعة من الدفع التام بعد النضج لأن رقة المواد مانعة من سهولة خروجها (مقدمة صغرى).

∴ نقاء الجرح وكمال الصحة انما يكونان عند الاستفراغ الواقع بعد النضج[31].

هكذا يتسق الشكل مع المضمون أو الصورة مع المادة أو المنطق مع المذهب - حيث القياس(**) منطق الكليات - لتشكل جميعها الأساس الفلسفي للنسق الطبي القديم.

ولكن الصورة لن تكتمل الا ببيان موقف الانسان من الكون من منظور فلسفي، ودور الطبيعة في المرض والتشخيص والعلاج من منظور طبي، هذا وقد سبقت الاشارة إلى أن الفكر القديم كان ينظر إلى الإنسان على أنه الكون الصغير Microcosm كما ينظر إلى العالم باعتباره الانسان الكبير.

إن فكرة الوحدة أو النظرة الكلية الشمولية قد سادت تصور الإنسان القديم في علاقته مع الطبيعة، فهي علاقة عضوية تجمع أطرافاً ثلاثة: الجسم - النفس - الوسط البيئي والاجتماعي.

أما بين الجسم والنفس فتتجلى في أن اللفظ الدال على الجسم هو نفسه الدال على الروح «شن» في التعبير الصيني.

وأما بين الانسان والكون فإن الهدف - في العقيدة الطاوية - ليس هو السيطرة على الطبيعة وإنما على حد تعبير الصديق الأستاذ الدكتور عبدالغفار مكاوي - محبتها ومعانقتها والاندماج فيها[32] لأن الانسان من الطبيعة نشأ وفي أحضانها يعيش[33].

ولقد ذهب المؤسس الثاني للعقيدة الطاوية Chuang Tzy تشوانج تزو إلى القول: كل ما هو طبيعي وهو الأحسن وما هو صناعي هو الأسوأ Whatever is natural is best, Whatever is artificial is worst وفي عبارة أخرى يقول: ما هو من الطبيعة

(*) العبارة الواردة في النص العربي هي: القضاء عسر ويشرحها ابن النفيس بأن المقصود بالقضاء هو القياس.

(**) أبقراط سابق على أرسطو ولقد كان القياس معروفاً ومتداولاً بين الناس قبل أرسطو وانما يرجع التنظير والتقنين إلى أرسطو.

جواني وما هو من الانسان براني[34] What is of nature is internal, what is of man is external.

لقد جعلت الطبيعة للحصان أربع أرجل ليركض فجاء الانسان ليحمله السرج ويقيده باللجام، ارجل البط قصيرة فان سعى الانسان إلى تطويلها جلب لها الآلام، أرجل الكركى طويلة فان حاولنا بترها جلبنا عليه الشقاء، فليس لنا أن نقصر ما هو بالطبيعة طويل ولا أن نطيل ما هو بالطبيعة قصير[35].

الحياة في وفاق مع الطبيعة تجلب السعادة، اتباع ما يقدمه الانسان مصدر الشرور والآلام، وكلما بذل الانسان جهداً لترويض الطبيعة كان ذلك أدعى إلى أن يجلب على نفسه البؤس والشقاء The more man prevails in taming nature, the more misery and unhappiness there will be.

وقارن هذا التصور الشاعري الذي يبلغ درجة حنين الطفل إلى أمه بالتصور الحديث الذي أرسى أسسه أبو الفلسفة الحديثة ديكارت حين أعلن: أن غرضه هو وضع فلسفة عملية بدلاً من الفلسفة القديمة بحيث نجعل من أنفسنا سادة مسيطرين على الطبيعة مالكين لها[36].

وأكاد أقول ـ دون خشية الوقوع في مزالق التعميم: إن مبدأ الحياة في وفاق مع الطبيعة لم يكن مقصوراً على ـ نحو ما يعرفه دارسو الفلسفة ـ على الفلسفة الرواقية، وانما ساد الفكر القديم بأكمله على اختلاف حضاراته.

بل إن هذا الوفاق يصل إلى درجة العشق والهيام ابتداء من أسطورة الأروس Eros اله الحب لدى اليونان والتي أشار اليها أفلاطون في محاورة «المأدبة»، ومروراً برسالة ابن سينا في «العشق» حيث سريان قوة العشق في كل الهويات أو الموجودات نازعة بذلك إلى تحقيق الخير والكمال وانتهاء باعتبار ابن عربي (ت 638 هـ) الحب منشأ الوجود وفقاً للحديث القدسي «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه (أي بالحب).

ولقد انعكس هذا التصور الفلسفي للصلة العضوية بين الانسان والطبيعة على الطب بدءاً من تعريفه: الطب صناعة وكل صناعة هي محاكاة للطبيعة، فما على الطبيب إلاّ أن يحاذي عمل الطبيعة.

غير أنه إذا كان للطبيعة دور ايجابي في العلاج فقد كان لها أيضاً أثر سلبي على صحة الانسان، ذلك أن الأبدان ـ على حد تعبير أبقراط «تتغير بتغير البلدان والأهوية والمياه»، ومن ثم فإنه اذا كان على الطبيب أن يحاذيها فان على المريض أن يحذر تقلباتها، بل إن على الطبيب أن يدرك دورها حين التشخيص ومن ثم فإن على الطبيب إن دخل بلداً أن يعرف موضعها: أشرقية هي أم غربية، أشمالية هي أم جنوبية، عشبيةٌ أم جرداء، أجارٍ ماؤها أم غير جار، أصخرية أرضها أم رملية، أفي سهل يقيم المريض أم في جبل، أمن البدو هو أم من الريف[37].

ولا يتمثل أثر الطبيعة في تغير المناخ وتبدل الفصول ومؤشرات البيئة المكانية فحسب وانما في أثر اختلاف أوجه القمر على الحالات الانفعالية والاضطرابات العقلية للانسان.

والواقع أنك إذا ألقيت نظرة عابرة على فهرس موضوعات أي كتاب في الطب القديم فستجده قد أفرد باباً بأكمله عن أثر البيئة الطبيعية في الأهوية (جمع هواء) والأمواه، أصناف المياه، إلى غير دلك من الجوانب المعبرة عن دور المكان في صحة الانسان.

بل إن الأمر بصدد أثر الطبيعة على صحة الإنسان يتجاوز المكان إلى الزمان، اذ يهيج في كل فصل من فصول السنة ما يشاكل طبيعة ذلك الفصل من

العلل(*)، فأكثر ما يهيج في الربيع علل الدم، وفي الصيف علل الصفراء، وفي الخريف علل السوداء وفي الشتاء علل البلغم[38].

بل تبدو الصلة أوثق ارتباطاً حين تصبح ثلاثية الأطراف: الطبيعة ـ الزمان الفلكي ـ عمر الانسان، يقول أبو زيد البلخي: إن فصول السنة نظائر عمر الانسان: الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة، وحكم كل منها فيما يوجد من الاخلاط حكم نظيره من الفصول: يغلب في حكم الصبا الدم وتكوين غلبة هذا المزاج في فصل الربيع ويغلب في حكم الشاب الصفراء وتكون غلبة هذا المزاج في فصل الصيف، ويغلب في حكم الكهل السوداء وتكون غلبة هذا المزاج في فصل الخريف بينما تكون غلبة البلغم على الانسان في فصل الشتاء مناظرة للشيخوخة.

يعرض في الربيع الوسواس السوداوي والجنون والصرع والذبحة، وفي الصيف حميات وقيء ورمد وقروح وعفن، وفي الخريف ذبحة وربو وزلق الأمعاء وقرحة معوية وانتفاخ الطحال أما في الشتاء فأمراض البرد والرئة.

ومن ثم ينصح أبقراط الطبيب بضرورة مراعاة أوقات السنة وسن المريض.

أما في الطب الصيني فإن الطبيعة تتخذ طابعاً أكثر شمولاً وأعمق رابطة من مجرد أثر المكان أو الزمان على صحة الإنسان، ذلك أن الطاقة الحيوية Chienergy التي تسرى في الجسم انما يستمدها الانسان من الهواء الذي نستنشقه، ومن الطعام الذي نتغذى عليه ـ الطعام الطبيعي لا العلب المحفوظة بطبيعة الحال، انهما ـ أي الهواء والغذاء ـ بمثابة الوقود الذي به تؤدي الأعضاء وظائفها، وان قوة الحياة تسرى فينا باعتبارنا جزءاً من الكون، وتتخلل أوجه الحياة على الأرض، ومن ثم فإن أي تغير في الطبيعة لا بدّ أن يكون له أثره على الطاقة الحيوية في أجسامنا، ان انفجار الطاقة الحيوية في الربيع له أثره على الكائنات جميعاً من نبات وحيوان وإنسان، ومعظم الناس يستشعرون تدفق الحيوية فيهم عند قدوم الربيع، بل إن هذه الطاقة الحيوية تتفاوت بين الليل والنهار، فيترجح الجانب السلبي أو «الـين في المساء»، بينما يتغلب الجانب الايجابي أو «اليانج» في الصباح[39].

ولاختلاف أوجه القمر بدوره أثره على الحالات النفسية والعصبية لكثير من الناس(**) كما أن للسنة الشمسية صلتها بجسم الانسان، فعدد نقاط غرس الابر عند ممرات الطاقة الحيوية 365 نقطة كعدد أيام السنة(***)، إذ الإنسان هو العالم الذي فيه تتجلى مظاهر العالم الكبير[40].

هكذا تكتمل ملامح النسق الطبي القديم، ودور الفلسفة في تحديد هذه الملامح.

وهكذا أيضاً تبدو لنا من بعيد ملامح النسق الطبي الحديث على نحو مقابل، كما تبدو في الأفق النظريات الفلسفية التي شكلت خطوطه العريضة والتي عليها يقوم: المذهب المادي في مقابل المذهب الحيوي، النزعة الآلية بديلاً عن النزعة العضوية، مذهب الكثرة والتجزئة مكان مذهب الوحدة والنظرة الكلية، التحليل بديلاً عن الحدس ثم منطق الجزئيات القائم على الاستقراء ليحل محل منطق الكليات القائم على القياس.

(*) لاحظ تطبيق المبدأ الفلسفي: الشبيه يجذب الشبيه.

(**) لاحظ الاشتقاق اللغوي للفظ «القمر» بالفرنسية Lune منه بالانجليزية Lunacy بمعنى الجنون، Lunactic بمعنى مجنون بينما، Lynary Lunar بمعنى قمري.

(***) زادها الطب الصيني الحديث الى 1000 نقطة

وأخيراً وليس آخراً: لقد أتى على الناس زمان يطلبون فيه السيطرة على الطبيعة وتملكها بعد أن كان الانسان يحتضنها ويعشقها عشقاً بلغ به حد الاتحاد معها وتبادل اسميهما: العالم الصغير والانسان الكبير(*).

ألا يتبع الطب التجريبي الحديث أي مذهب فلسفي؟

يبدو أن القول بأسس فلسفية للطب التجريبي أو بأطر ومقولات فلسفية تحدد اتجاهات الطب الحديث ليس أمراً مسلماً به، بل إنه يلقي معارضة شديدة بدعوى أن الانتقال من النسق الطبي القديم إلى النسق الطبي الحديث إنما هو انتقال من طور الفلسفة إلى طور العلم، ومن ثم فإن الطب قد تحرر تماماً من المذاهب الفلسفية[41].

يقول كلود برنار: ان الطب التجريبي ليس مذهباً جديداً في الطب، وأنه لم يعد في حاجة إلى أية تسمية مذهبية، فهو ليس حياتياً Vitaliste (**) ولا حيوياً animiste ولا عضوياً organiciste ولا جمادياً (أو صلبياً) solidiste ولا خليطاً أو مزاجياً humoral لأنه لن يكون هناك سوى العلم... وإن كان لا بد من مذهب فلسفي للطب التجريبي فهو ان يكون بلا مذهب، ذلك لأنه بطبيعته مناف لكل مذهب ولكل نحلة ولا يتقيد بأي نوع من المذاهب الطبية، والرد على ذلك:

1 ـ إن كلود برنار محق حين رفض مذاهب طبية معينة، ولكن ذلك لا يعني تحرره التام من سلطان الفلسفة باسم العلم، لأنه ان رفض المذهب الحيوي العضوي فإنما ليتبنى المذهب المادي الآلي، تدل على ذلك كثرة إشاراته إلى مبدأ الحتمية وتطبيقه في مجال الطب، وهو وإن لم يقبل أن الفارق بين الكائنات العضوية وغير العضوية فارق في الطبيعة، فإنما ليقيم جسراً بين عالم الأحياء وعالم الجمادات، ومن ثم أن يرد الظواهر البيولوجية إلى عوامل فيزيقية وكيمائية وهذه نزعة فلسفية تعرف بالنزعة الرديئة(***) reductionalism.

ومن حقه أن يشير إلى أن الطب الحديث قد استغنى تماماً عن نظرية الأمزجة أو الأخلاط لما تتضمنه من إقامة فوارق بيولوجية بين الأفراد، ولكن ذلك يعني تبني المبدأ المقابل وهو تماثل البشر جميعاً من الناحية البيولوجية، بل أن هذا التماثل يمتد إلى عالم الحيوان.

ولقد كان محقاً حين أشار إلى أنه لا يجوز للمذهب الوضعي positivism أن ينبذ المذاهب الفلسفية باسم العلم، لأنه ـ أي المذهب الوضعي ـ بدوره مذهب فلسفي.

ولكنه انساق إلى نفس المأخذ، إذ لا يحق للطب التجريبي أن يدعي التحرر من أي مذهب فلسفي باسم العلم، لأن النزعة العلمية، أو التعالمية Scientism هي بدورها مذهب فلسفي أهم معالمه هي:

(*) كقيس وليلى فقد كان قيس مجنون بني عامر ـ اذا سئل عن اسم نفسه قال ليلى!

(**) Vitalism مذهب يتبنى القول بأن الفارق بين الكائنات الحية وغير الحية فارق جوهري في الطبيعة، animism مذهب يضفي الحياة على الجمادات كالقول بأن الاجرام السماوية كائنات حية عاقلة.

(***) ويمكن الاستطراد في القول بأنه رفض مذهب الكلية والوحدة wholism - monism ليتبنى مذهب العناصرية والكثرة elememtislism - pluralism واستبعد منطق الكليات universals ليعتنق منطق الجزئيات particulars وانتهج نهج الاستقراء بديلاً عن منهج القياس.

1 ـ إتخاذ المنهج الاستقرائي منهجاً وتبنى المذهب التجريبي مذهباً.

2 ـ الاستناد إلى النزعة الآلية والإقرار بمبدأ الحتمية بديلاً عن المذهب الحيوي بنزعته الغائية.

3 ـ الاعتماد على التحليل، وهذا لا يخلو من فلسفة، بل إنه ثاني قواعد المنهج الذي أرساه أبو الفلسفة الحديثة ديكارت.

4 ـ تبنى مبدأ الرد reductionalism أي رد الظواهر البيولوجية إلى تفسيرات فيزيائية وكيميائية باعتبار أن هناك تسلسلاً هرمياً بين الموجودات جميعاً قاعدته عالم الجماد ثم الكائنات الحية وقمته الانسان، وأن ما هو أدنى يؤثر فيما هو أعلى ويفسره وليس العكس على نحو ما كان يعتقد الفلاسفة الاقدمون وبخاصة فلاسفة الإسلام.

وليس أبلغ في الرد على كلود برنار من أن كتابه «مدخل إلى دراسة الطب التجريبي»، الذي يدعو فيه الأطباء إلى «علمية» الطب إنما يهم المشتغلين بالفلسفة، ولا يكاد يعرف معظم الأطباء ـ باستثناء فئة قليلة من علمائهم ـ من أمر ما ورد فيه شيئاً، إنه كان كتاب أو مقرر في مدخل أي علم من العلوم يتعلق بالفلسفة بأكثر مما يتعلق بالعلم الذي هو مدخل إليه، فالمدخل إلى دراسه 'لقانون مثلاً يتعلق بفلسفة القانون ولا يتعلق بالقوانين ذاتها ـ إلا على سبيل ضرب الأمثلة ـ ولا شأن له بأي فرع من فروع القانون.

أريد أن أقول لا شيء اسمه التحرر من المذاهب الفلسفية إلى اللامذهب أو إلى اللافلسفة، فكما أنك إن أردت أن تنتقد الفلسفة فعليك أن تتفلسف ـ على حد تعبير أرسطو ـ كذلك إن أردت أن تتحرر من المذهبية فعليك أن تتمذهب سواء في الطب أو في غيره.

إن المفهوم الحديث للعلم لم يشكله العلماء وحدهم بل لقد أسهم فيه الفلاسفة بدور عظيم الأهمية. . . إذ كانت لفلاسفة ذلك العصر (القرنين 17، 18) رؤية واضحة تمام الوضوح لمتطلبات العلم[42].

إن القاعدة الثانية من قواعد المنهج الديكارتي ـ أعني قاعدة التحليل(*) ـ ليست مقصورة على المشكلات الفلسفية ولا تتعلق بالرياضيات فحسب، ولكنها تمتد الى سائر العلوم كالكيمياء والأقرباذين بل حتى التشريح.

يقول كلود برنار بصدد أهمية التشريح عبارة شديدة الشبه بقاعدة التحليل الديكارتي: إننا عاجزون عن الاهتداء إلى قوانين المادة الحية وخواصها إلا بتفكيك الأجسام الحية للوصول إلى بنيتها الباطنية، فلا بد إذن من تشريح الحي لنكشف أجزاء الكائن الحي الداخلية لنراها كيف تؤدي وظائفها[43].

بل إن الأمر بصدد دور الفلسفة في التقدم العلمي الحديث يتجاوز المنهج إلى المذهب؛ ها هو ديكارت (ت 1650) أبو الفلسفة الحديثة ـ يذهب إلى أنه يمكن تفسير كل ما يصدر عن الحيوان. . تفسيراً آلياً بحتاً بفضل قوانين الكيمياء وعلم وظائف الأعضاء. . بل إن الجسم الإنساني آلة تخضع لقوانين الميكانيكا والكيمياء والأحياء وعلم وظائف الأعضاء[44].

أليست هذه هي نقطة البدء في مبدأ الرد reduction الذي التزمت به العلوم الحديثة بما في ذلك الطب؟

(*) قاعدة التحليل. أن أقوم بتقسيم كل واحدة من الصعوبات التي أفحصها إلى الأجزاء التي يمكن أن تقسم إليها والتي تحتاج إليها من أجل حلها على أحسن وجه.

1 ـ نقد مبدأ «الغائية» من منظور فلسفي من أجل دعم مبدأ «الحتمية» من منظور طبي:

أ ـ نقد مبدأ الغائية من منظور فلسفي

سبقت الإشارة إلى التلازم الوثيق بين المذهب الحيوي وبين النزعة الغائية، ومن ثم فإن الأخيرة قد شكلت عقبة لا بد من تجاوزها من أجل قيام المذهب المادي (*) بنزعته الآلية، وتتلخص هذه الانتقادات فيما يلي:

1 ـ لا تعرف الطبيعة غائية، وإنما يضفي الإنسان غاياته على الظواهر الطبيعية، لقد نصب نفسه مركزاً للكون، وحسب أن الظواهر جميعاً تهدف إلى تحقيق مصالحه وأهدافه، فتصور أن جريان الأنهار وسقوط الأمطار من أجل ري زرعه وسقي حيواناته وشربه هو.

لقد خلع تصوراته على مسلك الطبيعة فتصوره مماثلاً للعمل الإنساني، حيث كل فعل له إنما يهدف إلى غاية ما، وأن الغايات هي التي تحدد السبل المؤدية إليها.

2 ـ وحين ثار التساؤل: كيف توجد الغايات الطرق المؤدية إليها في عالم الطبيعة؟ اضطر القائلون بالغائية إلى تصور قوة حيوية في الكائن الحي تعمل على بلوغ الغاية وتحقيق الغرض سواء أكان «حفظ الذات» أم «حفظ النوع».

3 ـ وفي مذهب الغائية قلب لترتيب الأمور ـ أو وضع للعربة أمام الحصان ـ حين يبدأ بالتفكير في أواخر الأمور ثم يرتب على ذلك أوائلها.

4 ـ إن الغائية تعني أن فكرة المستقبل تتحكم في الحاضر، وهذه إن عرفتها أماني الإنسان وآماله فإنها لا تعرفها الطبيعة.

5 ـ إن هذا المذهب من ناحية المنطق خلط، ومن ناحية الفلسفة عقيم ومن ناحية العلم خطأ، ومن ناحية مستقبل الفكر عقبة في سبيل فهم الكون فهماً عقلياً سليماً.

أما أنه من ناحية المنطق خلط فحين يضع أواخر الأمور قبل أوائلها، وأما أنه من ناحية الفلسفة عقيم فلأنه يضع للمعرفة الإنسانية حداً لا تتعداه، إذ يظل البحث الفلسفي مقصوراً على محاولة التعرف على الأسباب المنتهية إلى هذا الغايات المحدودة المحددة.

وأما أنه من ناحية العلم خطأ فلان التجربة العلمية لا تكشف عن القوة الخفية التي تسخر الأسباب لتحقيق تلك الغايات، فضلاً عن أن العلم لا يعرف إلا أسباباً مؤدية إلى غايات، لا غايات مهيئة للأسباب، فإن قيل أن المشاهدة الحسية دون التجربة العلمية تدل عليها، فإن ما تدل عليه المشاهدة الحسية يحتمل عدة تفسيرات ليس القول بالغائية أصدقها وإن كان أبسطها وأيسرها بحثاً[45].

ولقد عدت نظرية الغائية مماثلة للنظرية البطلمية في الفلك، كلاهما اتخذ من الإنسان مركزاً أو محوراً، وكما اقتضى الأمر ثورة كوبيرنيكية لتصحيح مسيرة الفكر الفلكي كذلك كان لا بد من ثورة فكرية لتصحيح مسار العلم.

بل لقد بلغ نقد «الغائية» من الحده حداً عدت فيه «أثراً أسطورياً» من مخلفات النزعة الحيوية animism حيث إضفاء الحياة على الجماد، وبدا ذلك لأصحاب النزعة العلمية أمراً ضرورياً من أجل إزاحتها عن طريق تقدم العلم[46].

(*) من أجل دعم موقفه يدعى المذهب المادي أنه المتحدث باسم «الموقف العلمي» وإن الاتجاهات المعارضة له غير علمية.

ب ـ القول بالحتمية أمر ضروري في العلوم البيولوجية

1 ـ لا وجود لشيء اسمه القوة الحيوية في بنية الكائن الحي

ولا يكفي نقد فكرة الغاية من أجل التمهيد لمبدأ الحتمية، وإنما لا بد من تقويض الأساس الذي يستند إليه المذهب الحيوي، والذي بموجبه يعد الفارق بين الكائن الحي والجسم الجامد فارقاً في الطبيعة لا في الدرجة، ذلك الأساس هو المبدأ الحيوي أو القوة الحيوية التي يقال إنها تسري في بنية الكائن الحي.

وكما أنه لا شيء في الفيزياء اسمه القوة المعدنية، فكذلك لا شيء في البيولوجيا اسمه القوة الحيوية، ذلك أن الطبيب أو الفسيولوجي لا يبحث عن «علة» الحياة أو عن «جوهر» المرض، إذ ليس لألفاظ «العلة» و«الجوهر» وما شابهها أية حقيقة موضوعية.

إن من الأطباء بصفة خاصة ـ من يخطيء أفحش الخطأ حين يعتبر أن للحياة تأثيراً خفياً خارقاً للطبيعة يتصرف متحرراً من كل حتمية؛ إن القول بالمذهب الحيوي خرافة طبية وذلك حين نؤمن بخوارق الطبيعة وبعلل خفية سواء سميت حيوية أو غير ذلك، إنه نوع من الدجل غير المتعمد[47].

قد لا تحدث ظاهرة ما داخل الجسم رغم حدوثها خارج الجسم الحي، ولا يرجع هذا الاختلاف إلى وجود شيء اسمه «الحياة» يحول دون حدوث الظاهرة، وإنما يرجع إلى أن شرط حدوثها غير متوفر داخل الجسم متوفر في خارجه، لقد قيل مثلاً أن الحياة تمنع تخثر الفبرين داخل الأوعية في الحيوان الحي في حين أن الفبرين يتخثر خارج الأوعية الدموية لأن الحياة لم تعد تؤثر فيه، ولكن الواقع خلاف ذلك، ذلك أنه لتخثر الفبرين شروط فيزوكيميائية معينة، وهي أصعب تحقيقاً داخل الجسم الحي منها في خارجه، غير أنه من المحتمل وجودها داخل الجسم، وفي هذه الحالة يتخثر الفبرين داخل الجسم وخارجه على السواء، فليست «الحياة» إذن إلا شرطاً طبيعياً يمكن أن يوجد أو لا يوجد[48].

كذلك قد يزداد تكوين السكر في الكبد بعد الموت عنه أثناء الحياة، فكان ان استنتج بعض الفسيولوجيين خطأً أن للحياة تأثيراً في تكوين السكر في الكبد، وإنها تمنع تكوينه بينها يساعد الموت على ذلك، تلك آراء تنتمي إلى المذهب الحيوي، ومن العجيب أن نسمعها في عصرنا هذا، إن الأمر لا يعدو أن يكون شروطاً طبيعية موجودة أو غير موجودة، وما عدا هذا فلا وجود لشيء حقيقي آخر[49].

2 ـ كل من الكائنات الحية والأجسام الجامدة خاضع للحتمية:

كل من الفيزيائي الذي يدرس ظواهر المواد الجامدة والفسيولوجي الذي يدرس ظواهر المادة الحية ينشد غرضاً واحداً هو علة الظاهرة التي يدرسها من أجل السيطرة عليها والتنبؤ بظهورها ومسارها، إنه متى توفرت الشروط اللازمة لحدوث الظاهرة، فإنها يجب أن تحدث تبعاً لرغبة المجرب؛ إن إنكار ذلك هو إنكار للعلم نفسه، هذا مبدأ مطلق سواء في ظواهر الأجسام الجامدة أو الكائنات الحية، وليس للحياة من أثر في هذا الاختلاف. فإما أن تكون هناك حتمية في الظواهر البيولوجية وإما أن تكون هناك قوة عمياء لا ضابط لها ولا قانون وهذا مستحيل[50].

حقيقة أن الظواهر الحيوية تختلف من حيث مظاهرها ودرجة تعقدها عن الأجسام الجامدة، ولكن القوانين ثابتة سواء في الأجسام الحية أو الأجسام الجامدة، وهي في ذلك خاضعة تماماً للحتمية الضرورية المطلقة.

إنه ينبغي أن تكون الحتمية في ظروف ظواهر الحياة من البديهيات التي يعرفها الطبيب الذي يجرب، فإن وثق من ذلك فإنه سيستبعد كل مقولة

عن مبدأ حيوي غير مرئي مفارق لما هو طبيعي.

وإذا بدأ المجرب من المبدأ القائل بأن ثمة قوانين ثابتة لا تتغير، فقد اقتنع بأن الظواهر لا تتعارض أبداً إذا ما لوحظت في نفس الظروف، فإن بدا تغير ما فذلك لنشأة ظروف أخرى تحجب تلك الظروف أو تعدلها، ومن ثم لا بد من الاهتداء إلى ظروف التغيرات الجديدة لأنه لا معلول دون علة:

إن الحتمية أساس كل تقدم علمي، وكل قول بالاستثناء لهو قول معارض للعلم مناقض له، إننا نسمح فقط بالتعبير عن وجود أعراض أو ظواهر شروط حدوثها مجهولة، أما الإيمان بمبدأ حيوي يمنع حدوث ظاهرة ما فهو أمر غير جائز، إذ لم يعد ثمة استثناء لا في الطب ولا في غيره من العلوم، لقد كنا فيما مضى نقول: إن الجرب قد يُشفى أحياناً وقد لا يشفى أحياناً أخرى، غير أننا اليوم نقول: إذا عرفنا العلة المحددة المحدثة له شفيناه حتماً ودائماً[51].

إن أية ظاهرة تبدو بنفس الصورة متى تشابهت الظروف والعوامل المؤدية إليها، ومن غير الممكن أن تمتنع إذا توفرت نفس الظروف، كما أنها لا تظهر إذا لم تتوفر نفس الظروف أو اختفت بعض العوامل، ومن ثم فإنه إن اختلفت نتائج الأبحاث أو التحاليل فذلك يعني اختلاف الظروف، ومن ثم ينبغي القيام بسلسلة جديدة من الأبحاث أو التحاليل مع اتخاذ احتياطات جديدة، ذلك أن الحقائق العلمية لا تتعارض.

3 ـ دور المصادفة: لا تتعارض مع الحتمية ـ لا تبرر إدعاء حدس أو حس طبي:

لو أن مريضاً بمرض مجهول قصد مستشفى أو عيادة طبيب، فلا شك أن اكتشاف الطبيب لهذا المرض راجع إلى الصدفة، والواقع أن الممارسة الطبية في أغلب الحالات تقوم على المعرفة الاتفاقية.

ولكن ذلك أيضاً في سائر العلوم، فعالم النبات قد يعثر في الريف على نبات كان يجهله، والفلكي قد يرى صدفة في السماء كوكباً كان يجهل وجوده، ولا بد أن تكون جميع المعارف الانسانية قد بدأت بملاحظات اتفاقية، فليس في وسع الانسان أن يعرف الأشياء إلا بعد مشاهدتها، وقد يكون قد شاهدها لأول مرة بطريقة عرضية.

غير أن الانسان لا يتخذ مما يشاهده إتفاقاً أو مصادفة مستنداً لاستدلالاته إلا بعد وصوله إلى عدد من الشواهد عن طريق الملاحظة ثم يكوّن رأيه عن الأشياء بعد أن يقارن بين الوقائع القديمة، ويستنتج منها وقائع جديدة مماثلة لها، فالملاحظة الاتفاقية تؤدي إلى فحص وقائع أخرى، هنا ينتهي دور الصدفة ليبدأ دور الاستقرار.

حسب الطبيب ألا يدع الصدفة تفلت منه بل أن يلاحظها بدقة، ذلك أن الصدفة هي عادة نقطة البدء في التشخيص وفي علم العلاج، بل أن آثار معظم الأدوية لم تلاحظ إلا عرضاً.

ولكن ذلك لا يعني إطلاقاً أن يدعي الطبيب أنه اهتدى إلى تشخيص مرض معين بنوع من الحدس الطبي، وكثيراً ما سمعت أطباء يقولون هذا، إن من يفكر على هذا النحو إنما ينكر العلم، وأنه ينبغي محاربة هذه الآراء التي تخمد جذوة العلم وتعمل على تشجيع الجهل والدجل، إنه لا يمكن الحكم على تأثير دواء ما في سير المرض ونهايته إلا إذا عرفنا من قبل السير الطبيعي لهذا المرض وما ينتهي إليه، فضلاً عن أن التجربة المقارنة شرط ضروري جوهري في الطب التجريبي العلمي ولولاها لتخبط الطبيب في سيره.

وكثيراً ما يفتخر الطبيب الذي اختبر علاجاً ما أو أوصى بدواء ما/ اتفق ان شفى مرضاه/ اذ يجد نفسه مدفوعاً إلى الاعتقاد بأن الشفاء راجع إلى علاجه أو

دوائه، ولكن على الطبيب أن يقاوم في نفسه هذا الغرور متحلياً بالروح العلمية حتى يصبح أنفذ رأياً في تأويله الدلالات المختلفة للظاهرة المرضية، انه لينبغي أن يطرح الطبيب على نفسه السؤال: ألا يصح أن يكون الشفاء قد تم بسبب عامل آخر غير علاجه أو دوائه؟ كيف يتيسر لنا أن نعرف سبب الشفاء: أهذا الدواء أم الطبيعة؟(*) اننا قد نعرض أنفسنا في كل لحظة للوقوع في أوهام كثيرة اذا لم نلجأ الى التجربة المقارنة، وسأكتفي بذكر مثل واحد حديث يتعلق بعلاج التهاب الرئة، فقد بينت التجربة المقارنة أن معالجة التهاب الرئة بالقصد ليست إلا معالجة وهمية بعد أن كانت معتبرة من أنجع طرق العلاج[52].

4 ـ المذهب المادي ونزعته الآلية:

في مؤلفه «الفلسفة والطب» يشير ليدرمان إلى أن هناك فلسفتين للطب، أما الفلسفة الأولى فهي المذهب المادي الآلي حيث الاهتمام بالأجزاء، لأن الكل إنما هو محصلة هذه الأجزاء، وهذا هو مذهب الكثرة والتعدد، وأما الفلسفة الثانية فهي المذهب الكلي وقد سبقت الاشارة إليه بصدد النسق الفلسفي للطب القديم.

ويمكن حصر القضايا الأساسية للمذهب المادي على النحو التالي:

1 ـ الوجود مادي في طبيعته ولا شيء في الوجود لغير المادة، فما ليس مادياً فهو غير موجود.

2 ـ ان أي مبحث علمي لا بد أن يلتزم بالتفسير المادي وإلا عد مبحثاً غيبياً غير علمي اذ المادية مرادفة للتفكير العلمي.

3 ـ إن الفارق بين عالم الأحياء وعالم الجمادات هو فارق في التركيب الكيميائي بين مواد عضوية وأخرى غير عضوية، اذ الحياة مادة هيدروكربونية.

4 ـ يعتبر الكربون مستودع طاقة كيميائية، ذلك أن جزيء الكربون الذي يحتوي على عشرين ذرة يمكنه أن يعطي مليون صورة مختلفة، فمادة الأظافر ومادة الجلد والشعر والعظم والغضاريف والعضلات والأعصاب والدم والرمش وقشر البيض والأسماك وزلال البيض والهرمونات كلها تعقيدات ومشتقات من المادة البروتينية المكونة من الكربون والهيدروجين والأوكسجين، وفي جزء البروتين خمسة آلاف ذرة.

5 ـ وكما أن ثمانية وعشرين حرف هجاء تعطي امكانيات لا حدود لها من الكلمات فكذلك جزيء البروتين، إلى حد أنه في جسم الانسان مائة ألف نوع من البروتينات.

6 ـ الخلاصة: الفارق بين عالم الأحياء وعالم الجمادات انما هو فارق بين مركبات عضوية وأخرى غير عضوية ومن ثم فانه فارق في الدرجة لا في الطبيعة، والكون كله وحدة واحدة، الجماد في أدناه والانسان في أعلاه.

ومن ثم فان جميع العمليات العليا للانسان كالتذكر والتفكير ليست الا عمليات آلية، فجسم الانسان آلة حية، وجميع أعضائه تؤدي وظائفها ـ كما تؤدي الآلات عملها ـ وفقاً لقوانين الميكانيكا، فليست الذاكرة الا وحدة تخزين المعلومات وتسجيلها، ولا يقتضي ذلك حيزاً مكانياً اذ أنها تعمل وفق نظام متعدد القنوات **multi - channel system**، وحين تستدعي أي معلومة من الذاكرة فان ذلك يتم وفق جهاز التنظيم الآلي للاستجابات الصحيحة، كذلك العقل الانساني ـ أو بالأحرى المخ ـ مجرد آلة حاسبة أو عقل الكتروني Computer ذي تنظيم آلي[53].

(*) من الغريب أن يذكر كلود برنارد دور الطبيعة في الشفاء مع أن سياق حديثه بل كل دعوته قائمة على مبدأ الحتمية وعلى انكار أي مبدأ غيبي في العلاج.

د. التدرج الوجودي الصاعد: تفاضل الموجودات

من الذرة أساس الوجود المادي إلى الإنسان قمة الموجودات «من منظور فلسفي»:

1 ـ في «الأصل» ـ ولا نقول في البدء «كان هناك شيء واحد متناه في الصغر له خاصية واحدة هو القدرة على الاتحاد مع اشباهه فكان «البروتون» و«الالكترون»، ذلك هو أدنى نظام في الوجود وأكثرها بساطة، وقد كان يخضع لقانون واحد هو قانون المغنطيسية الكهربائية.

2 ـ تم الاتحاد بين الأشباه وغير الأشباه، بين الالكترونات والبروتونات فكانت الذرة التي هي محصلة علم الذرة، فكانت هذه بداية العالم المادي.

3 ـ استمرت قوة الاتحاد مع الأشباه غير الأشباه في الذرات فكان الجزيء الذي يحكم عالم الكيمياء.

ونتيجة لقلق في تركيب الذرة كان الاشعاع في عالم الذرات.

4 ـ واختصت ذرة الكربون بسبب راجع إلى طبيعة تركيبها بقدرتها على الاتحاد مع غيرها من الذرات اتحاداً واسع المدى فكانت الجزيئات المعقدة، وهذه بسبب تعقيدها قلقة التركيب مثلها مثل الذرات القلقة ذات الاشعاع، وباتحاد هذه الجزيئات مع غيرها خرج لنا مركب له صفات جديدة فكانت الحياة.

وعندما اتحدت هذه المركبات القلقة قلقاً حيوياً كانت الخليّة التي اكتسبت خصائص الحياة من المقاومة ومرونة وحركة وقدرة على التكيف، اذ يمكنها أن تتحد مع غيرها دون أن تفقد ذاتيتها أو خصائصها الحيوية.

واتحاد الخلايا نوعان: تكاثرى اختزالي في النبات وتوالدي تكميلي في الحيوان.

5 ـ وبلغ التعقيد أشده في خلايا مخ أحد الحيوانات ـ أعني الانسان ـ فغدا قادراً على ادراك المجردات والمعقولات بما له من ذاكرة وعقل.

هذا التدرج الصاعد بين الموجودات كان من المفروض أن يحاذيه ويوازيه مسار علم الانسان، ذلك أن المعرفة تطابق بين ما في الكون من نظام وما في العقل من نظام، والتطابق يقتضي التوافق، ولو لم يكونا متوافقين لما أمكن التطابق بينهما ولما أمكن أن يقوم علم يقيني.

وقد كان يجب أن تكون المعرفة الانسانية مستقرة ثابتة ما دام النظام الكوني أزلياً ثابتاً مستقراً منظماً، ولكنها ظلت زمناً طويلاً قلقة مفككة لأنها بدأت من حيث المنتهى، وذلك حين بدأ تاريخ العلم بالعلوم الانسانية ثم تبعتها علوم الحياة وانتهت بالعلم المادي، مع أن الترتيب الطبيعي للقوانين الكونية إنما يكون بالبدء بأبسطها وأعمها وأدناها وهي قوانين المادة ثم علوم الحياة وهي أكثر تركيباً ورقياً ثم بقوانين الانسان وهي أخص وأرقى وأشد تعقيداً.

هكذا بدأ النظام الكوني من أسفل إلى أعلى بينما بدأ نظام المعرفة من أعلى إلى أسفل فكان الاختلاف وكان الاضطراب.

تقوم الانسانيات على العلوم البيولوجية، وتقوم العلوم البيولوجية على العلوم الطبيعية، ذلك أن قوانين المادة ضرورية لتحديد أي القوانين البيولوجية يطابق الواقع، كما أن قوانين الحياة لازمة لتحديد أي قوانين انسانية يطابق الواقع[54].

يقوم الاصلاح المنهجي اذن على تغيير وضع هذا الهرم المقلوب بأن نجعل المعرفة هرماً قائماً على أساس الطبيعيات لأنها أساس ثابت قائم على التجربة والبرهان ولأن قضاياها عامة غير قابلة للاستثناء، وفيها يكون الواقع والمعقول شيئاً واحداً لا يقبل الخلاف ولا يحتمل الشك، وعلى أساس علوم المادة تقام علوم الحياة ثم نقيم على هذا كله علوم

الانسانيات متسقة في نظامها العام مع علوم الحياة، بذلك نتبين المذهب الحق من بين المذاهب الانسانية المتعددة[55].

يفيد هذا النسق في تحديد ما هو أعلى وما هو أدنى وحيث قوانين ما هو أدنى تؤثر في الكائنات الأعلى، فلما كانت المادة الحية أسمى من الجماد فإن قوانين البيولوجيا لا تعمل إلاّ بعد تمام عمل القوانين الفيزيائية والكيميائية[56]

والكائن المركب من خلايا أرقى من الكائن ذي الخلية الواحدة، ذلك لأن قوانين التخصص العضوي لا توجد إلاّ بعد ازدياد التعقيد الناشيء عن تعدد الخلايا.

وما كان لقوانين العلوم الانسانية أن تقوم إلاّ بعد أن يتم عمل قوانين الحيوانات وبلوغها غاية التعقيد.

ان العقل من حيث هو جهاز للتفكير لا يؤثر في الحقائق الكونية، وانما يحاذيها ويحاكيها. ومن ثم ينبغي أن يكون أسلوب تفكيره متسقاً مع القوانين التي تحكم الكون متدرجة من البروتون إلى الإنسان، من الالكترون إلى العقل، من المحسوس إلى المجرد، من نظام الذرة إلى سلوك الانسان، حيث القاعدة العامة دائماً، ما هو أدنى يؤثر فيما هو أعلى.

هذا نظام متسق قائم على أسبقية البسيط على المعقد، ومن ثم فإن منهج المعرفة لا بد أن يتسق معه، فإن كان النسق الوجودي صاعداً فان النسق المعرفي لفهم الوجود لا بدّ أن يكون نازلاً برد ما هو أعلى إلى ما هو أدنى، والسبيل إلى ذلك وسيلتان:

الأولى: التحليل ويلحق به في الطب التشريح حيث يتم تفكيك المركب إلى عناصره.

الثانية: الرد Reduction حيث ترد الظواهر المعقدة في تفسيرها إلى العوامل الأبسط منها، فترد الظواهر البيولوجية إلى العوامل الفيزيائية والكيميائية.

2 ـ التفسير العلمي النازل: تكامل المعارف:

تفسير المركب بالبسيط: أ ـ التحليل والتشريح ب ـ الرد.

أ ـ التحليل والتشريح:

يبدأ التحليل بالمعطى المشاهد باعتباره مركباً أو معقداً للانتقال به إلى العناصر المكونة له، ذلك أنه لا سبيل إلى معرفة حقيقية للشيء دون تحليل، فمن طلب حقيقة شيء دون تحليل، كان ـ كما قال ديكارت ـ كمن يحاول الوصول إلى قمة برج عال من غير أن يصعد اليها بدرج.

والتحليل على أنواع حسب موضوعه ـ يهمنا منه نوعان: التحليل المادي أو الطبيعي والتحليل العقلي، أما التحليل المادي فواضح في تحليل المركبات الكيميائية إلى عناصرها كتحليل الماء إلى أوكسجين وايدروجين، وأما التحليل المنطقي أو العقلي فهو عزل صفات الشيء أو خواصه عزلاً تصورياً في الذهن بقصد ادراك العلاقة بين أجزائه، والتحليل بهذا المعنى منهج من مناهج البحث سواء في الفلسفة أو في العلم.

والتحليل المادي لا بد أن يسبقه تصور عقلي للتحليل، فما يجريه الكيميائي من تحليل مادي كان متصوراً في الذهن قبل أن يشرع في تحليله في الواقع.

غير أن الكيميائي لا يهتم إلا بأشياء خارجية، بينما يتفاعل الكائن الحي مع بيئتين: خارجية وداخلية، ومن ثم احتاج الطبيب أو الفسيولوجي إلى معرفة مكونات البنية الداخلية فكان لا بد من التشريح.

انه لا قيام للطب ولا للفسيولوجيا بدون تشريح، ذلك أن عمليات الحياة عاجزة عن ان تكشف عن نفسها فتبين لنا كيف تعمل بدون مشاهدتها حال توقفها عن أداء وظائفها بالموت. فلكي نعرف كيف يحيا الانسان لا بد من مشاهدة أعضائه الداخلية وهو

يموت، فتشريح الحي أسلوب لا غنى عنه في الطب، إنه الأساس اللازم لكل البحوث الطبية نظرية كانت أم عملية[57].

بل ان الأمر يتطلب أحياناً حقن الحيوانات بالسموم لمعرفة تأثيرها على كل من الدم والأنسجة، وما يطرأ عليها من تغير عقب الموت مباشرة[58].

ومع أن المبدأ الأخلاقي الطبي يحظر اجراء تجارب على الإنسان إن كان ستضر به حتى لو كانت نتيجتها فائدة العلم، فإنه لا تقدم للعلم بغير تجارب.

ب ـ الرد:

يتعذر رد الظواهر البيولوجية إلى عوامل فيزيكيميائية إلا أن سلمنا بأن الجسم الإنساني آلة حية، وإن بدت الكائنات الحية أشد تعقيداً من الأجسام الجامدة فما ذاك إلّا لأن الأولى تخضع لمؤثرات بيئية خارجية وداخلية بينما تخضع الثانية للبيئة الخارجية وحدها، والبيئة العضوية الداخلية للكائن الحي تمكنه من مقاومة المؤثرات الخارجية فيحتفظ الكائن الحي بدرجة حرارته مستقلاً عن الطقس الخارجي على أن ذلك لا يصح أن يكون مبرراً لتصور قوة حيوية تسري في الكائن الحي وتنظم وظائفه على نحو مغاير لما تقوم به الآلة، فذلك اثر من التصور المدرسي القديم، فليس الجسم الانساني إلّا آلة تخضع لما يمكن تسميته بالميكانيكا الحيوية، ان لصمامات الأوردة مثلاً وظائف آلية هي التي هدت هارفي إلى السبيل الذي سلكه لاكتشاف الدورة الدموية، ان القنوات في الجسم الحي مهمتها التوصيل، والخزانات مهمتها الاحتواء، والروافع مهمتها التحريك[59]. فضخ القلب للدم يخضع لنفس قوانين الميكانيكا التي تسري على الروافع الآلية فليس للبنية الحية أية تلقائية تشذ عن القوانين التي تحكم الأجسام الجامدة، واذا كانت الأعضاء الحية قابلة للتهيج أو الانفعال كالانقباضات العضلية والتوصيل العصبي والافراز الغددي فما ذلك الا رد فعل على منبهات خارجية أو داخلية، فلا تظهر الأعضاء خواصها ولا تؤدي وظائفها إلّا بقدر تأثير العوامل أو المنبهات الخارجية أو الداخلية عليها.

هكذا ترد الكيمياء الحيوية المواد العضوية إلى غير عضوية كما ترد الميكانيكا الحيوية حركات أعضاء الكائن الحي إلى قوانين الميكانيكا، كما يرد علم النفس الفسيولوجي الظواهر النفسية إلى عوامل عضوية.

وفي علم الفيزياء الحيوية يمكن التوحيد بين التغيرات التي تحدث في خلايا الكائنات العضوية وبين العمليات الفيزيائية التي يتم فيها تبادل الالكترونات بين المجموعات المتجاورة من الذرات، ذلك التبادل الذي يتطلب طاقة، وبذلك يمكن تقنين وحدة الطاقة الحيوية كما تقنن وحدة الطاقة المادية إلى

(*) يدافع كلود برنار عن مبدأ تشريح الحيوانات الحية واستخدامها في التجارب بقوله:
1 ـ انه لأمر غريب أن يباح للانسان استخدام الحيوان في جميع منافع حياته ومأكله ثم يحرم عليه استخدامه لزيادة معارفه في أكثر العلوم نفعاً للبشرية ص 106.
2 ـ انه لا قيام لعلوم الأحياء والفسيولوجيا والطب دون تشريح الحيوانات.
3 ـ ان الضفادع تحتل المكان الأول بين جميع الحيوانات بصدد الخدمات التي أدتها للانسان في مجال الفسيولوجيا والطب ص 12.
بل انه لتبرير اجراء التجارب على الإنسان الحي يقول: ان الفرق بين المجرم الوغد والبطل المحارب ـ وكلاهما قاتل ـ انما هو في الباعث، فكذلك الأمر بصدد نفع البشرية وانقاذ الأحياء من الموت بالتضحية ببعضهم، ان هذا المبدأ الأخلاقي هو الذي يجعل الطبيب في المشرحة لا يشعر أنه في مقبرة مليئة بالجثث ص 107.

وحدة فولت الالكترون، بذلك يمكن تطبيق مبدأ الطاقة في مجال الطب باعتبار المرض حاجزاً يحول دون انسياب الطاقة وبالتالي يمنع تبادل الطاقة بين الخلايا، ومن ثم فإن العلاج ينبغي أن يقوم على إزاحة أو استبعاد مثل هذا الحاجز أو العائق[60].

هكذا تشكلت مكونات النسق الطبي الحديث:

. المذهب المادي بنزعته الآلية وما يلزم عنها من حتمية.

. تفاضل الموجودات كأساس للوجود.

. رد ما هو أعلى إلى ما هو أدنى كأساس للمعرفة وما يلزم عن ذلك من مناهج:

التحليل والتشريح ـ منهج الرد.

خاتمة

- 1 -

لا وجه للمفاضلة بين الطب الحديث، ذلك أن الأخير من أهم إنجازات عصر العلم، وكيف يمكن المفاضلة بين طب كان يستند إلى خبرة ساذجة، وبين طب يستند إلى تقنية متقدمة ويعتمد على علوم تجريبية كالتشريح والفسيولوجيا وعلم الأنسجة وغيرها مما لم يكن الأقدمون يعرفون من أمرها إلا الشيء الضئيل.

لقد نجح الطب الحديث في استئصال أوبئة وأمراض كانت مزمنة ومتوطنة حتى في أرقى الحضارات القديمة، فضلاً عن انخفاض معدل وفيات الأطفال إلى أدنى مستوى وارتفاع متوسط عمر الانسان وذلك من معايير التحضر بين الأمم.

هذه مقولة الكثيرين حتى من غير الأطباء المحدثين، وهي مقولة تنطوي على كثير من الوقائع الصادقة، والواقع أن الإشارة إلى بعض إيجابيات الطب القديم التي غفل عنها الطب الحديث لا تعني بحال ما ترجيح الأول على الثاني، وإنما تهدف المقارنة بين الأسس الفلسفية لكل من النسقين إلى تأكيد أمرين:

الأول: إن النزعة العلمية التجريبية في الطب الحديث لم تحرره من كل تصور فلسفي، لأن هذه النزعة المستندة إلى مقولة (ما ليس تجريبياً فهو ليس علمياً) إنما هي بدورها اتجاه فلسفي تعارضه مذاهب فلسفية أخرى متكافئة معه.

الثاني: أن المقارنة بين الأسس الفلسفية لكل نسق من النسقين تكشف عن بعض السلبيات في المسيرة الطبية الحديثة دون أن تبهرنا انجازاتها انبهاراً يغشى أبصارنا، لقد رسخ في الأذهان حيناً من الدهر يتجاوز قرناً من الزمان أن كل نتائج الطب الحديث يقينية لأنها علمية تجريبية، ولقد مكنت لهذا الاعتقاد عدة تصورات أهمها:

التصور الأول: استناد الطب إلى مبدأ الحتمية، بمعنى أن علاجاً واحداً ودواءً واحداً لمريضين بمرض واحد لا بد أن تلزم عنه نتيجة مماثلة.

وقد تبين أن في ذلك تجاهلاً للعوامل الفردية الذاتية حتى وإن كانت غير تجريبية ولا خاضعة لمقولات العلم كالحالة النفسية أو الروح المعنوية لكل منهما مما قد يؤدي إلى شفاء أحدهما وموت الآخر(*).

التصور الثاني: أن الأنماط المغايرة للطب التجريبي الحديث غيبية خرافية أو هي على الأقل غير خاضعة للتجريب ولا لمقولات العلم، ومن ثم فإنه لا يصح السماح لها بالعمل في الساحة العلاجية، الأمر الذي

(*) وقد اعترف كلود برنار بذلك مشيراً إشارة عابرة إلى أثر التدين في الشفاء وان كان قد عاد فأنكر على الطبيب أن تكون موضع اعتباره بدعوى أن مثل هذه العوامل لا تصلح للدراسة العلمية (المدخل إلى دراسة الطب التجريبي ص 217).

أدى إلى استئثار الطب الغربي بالتشخيص والعلاج(*).

ولكن ماذا وقد تبين صلاحية بعض هذه الأنماط التي ينكرها ويستنكرها الطب الغربي، فلقد اعترفت منظمة الصحة العالمية مؤخراً بالطب الصيني وصلاحيته لعلاج أكثر من ثلاثين مرضاً فضلاً عن دوره الهام في التخدير.

التصور الثالث: الطب «علم» مثله في ذلك مثل سائر العلوم التجريبية كالكيمياء والبيولوجيا والفسيولوجيا وغيرها من العلوم الطبية المساعدة.

والمعلوم عن هذه العلوم أنها «تراكمية» accumulative بمعنى أن أحدث القوانين أو النتائج فيها يلغي سالفتها ويبطلها، ذلك أن معيار الصدق في هذه العلوم هو اتساق قوانينها مع كل من النظام الكوني والنظام العقلي، اتساقها مع ما في الكون من نظام بالتطابق معه - وذلك هو معيار الصدق في كل ما هو تجريبي أو واقعي، واتساق نظرياتها مع ما في العقل من استنباط بالتوافق معه، وذلك هو معيار الصحة في كل ما هو فرضي استنباطي، فلما غدت هذه العلوم في نتائجها أشد اتساقاً وأكثر توافقاً وتطابقاً من سوالفها فقد نسخ حديثها قديمها.

ولكن الأمر في الطب مختلف، ذلك أن معيار الصدق فيه هو المبدأ «البرجماتي» أو العملي الذي يقرن الحقيقة بالصلاحية العملية، فالعلاج سليم لأنه صالح أو غير نافع It is true because it is useful، أو هذا العلاج صالح فهو سليم أو حق It is useful, therefore it is true يترتب على اختلاف معيار الحقيقة بين الطب وسائر العلوم التجريبية أمران.

الأول: ترجيح القول بأن الطب «مهنة» أو «ممارسة» أو أنه «فن» أو «صناعة» حسب تعبير القدامى - على القول بأن الطب «علم» أو أنه مماثل لسائر العلوم التجريبية التي تنتهي بصياغة قوانين علمية.

الثاني: سقوط دعوى الطب التجريبي الحديث بانفراده بالصلاحية للعلاج دون سائر الأنماط الطبية، ومن ثم استئثاره بالساحة العلاجية ما دام في هذه الأنماط ما يصلح للعلاج ويؤدي إلى الشفاء.

- 2 -

نعود إلى الممارسات الطبية الحديثة فنشير إلى أسسها الفلسفية التي أدت إلى بعض عثراتها في مسيرتها مما يتضمن الحاجة إلى إعادة النظرة في هذه الأسس، ونعرض الأمر بطرح بعض التساؤلات حولها:

1 - **هل الكل مجرد مجموع أجزاء؟**: إنه لا سبيل إلى إنكار أن ما توصل إليه الطب الحديث من معرفة دقيقة بكل عضو من الأعضاء وما تعتريه من علل وأمراض إنما يرجع إلى التخصص الدقيق في كل فرع من فروع الطب، وأنه ما كان يمكن أن يحرز الطب ما أحرزه من تقدم لو ظلت الحال على النظرة الكلية التي كانت سائدة في الطب القديم، ذلك أن التخصص هو بلا شك إحدى سمات الفكر الحديث في شتى مجالاته.

ولكن السؤال هو: هل الإنسان هو مجموع أعضاء؟ ألا تؤدي التجزئة اللازمة عن التخصص إلى تعذر معرفة الانسان ككائن عضوي متكامل؟ يقول الكسيس كارليل: إنه من المستحيل أن يفهم العالم المتخصص تخصصاً دقيقاً في فرع الانسان ككل، ما دام غارقاً إلى أذنيه في دراساته التخصصية. . . إن

(*) ومع أن الطب الحديث من انجازات الحضارة الغربية التي تسودها الروح الديمقراطية فإنها بصدد الطب قد شابهت الأنظمة الشمولية في التسلط والاعتقاد بالصلاحية المطلقة لها وحدها دون غيرها.

الافراط في تخصص الأطباء قد سبب ضرراً كثيراً لأن الطب قد قسم المريض إلى أجزاء صغيرة لكل جزء منه أخصائي، وكلما ازداد الأخصائي تعمقاً في تخصصه ازدادت خطورته نظراً لجهله بغير مجال تخصصه، ثم يذكر مثالاً لذلك العالم «بكالمت» في البكترولوجيا الذي استخدم تخصصه ليحول دون انتشار مرض السل بين الشعب الفرنسي بواسطة المصل الذي اكتشفه، ولكنه لم يكن ملماً بالصحة العامة ولا بأحوال المسكن والمأكل ولا بظروف العمل ولا بأسلوب معيشة الناس[61](*).

على أن ثمة ما يشير إلى إدراك الطب المعاصر لهذه السلبية، فلجأت المستشفيات المتقدمة إلى إجراء فحوص طبية شاملة وليست مقصورة على عضو أو تخصص معين تحدده شكوى المريض، مدركة الترابط العضوى والأثر المتبادل بين جميع أعضاء الجسم.

هذا ويمكن أن يسهم «العقل الالكتروني» في ذلك حيث تصبح جميع المعلومات الباثولوجية في مختلف التخصصات تحت نظر الفريق الطبي المعالج.

2 ـ الجسم والنفس جوهران متمايزان؟

مقولة أطلقها ديكارت، ومع أنها من أكثر جوانب فلسفته ضعفاً، إذ كيف يمكن أن يبقى الجسم والنفس متجاورين كأنهما كائنان غريبان في ذاتٍ واحدة وكيان واحد، فإنها قد تركت أثراً بالغاً على الطب، حتى غدا لفظ الطب البشري مرادفاً للطب الجسمي دون اعتبار للنفس، وقد أعانت على ذلك سيطرة المذهب المادي على التفكير العلمي من جهة وتقدم علوم مساعدة للطب وثيقة الصلة بالجسم ولا شأن لها بالنفس، وأن أشير إلى النفس فباعتبار أنها من طبيعة جسمية أو أن الجسم هو الذي يؤثر على النفس، وقد عمل علم النفس الفسيولوجي على تعزيز هذا التصور.

يقول الكسيس كارليل: ازدادت الهوة بين الكم والكيف اتساعاً منذ أن أوجد ديكارت الثنائية بين الجسم والنفس، إذ أهملت الظواهر النفسية وتركز الاهتمام بكل ما هو عضوي آلي فسيولوجي بأكثر من الاهتمام بالفكر والجمال، لقد دفعت الحضارة الأوروبية ثمن ذلك: انتصار العلم وانحلال الانسان[62].

لقد بقي الدور المقابل ـ وهو أثر النفس في الجسم ـ غائباً عن الساحة الطبية ردحاً طويلاً من الزمان إلى أن كشف طابع الحياة في المجتمعات الصناعية عن هذا الفراغ، ذلك أن حدة التنافس والتطلع إلى الثراء الفاحش قد أفرزا أمراضاً نفسية حادة انعكست بدورها على الجوانب العضوية، يقول الكسيس كاريل: أهمل الأطباء والفسيولوجيون العقل إهمالاً تاماً مع أنه منظم الكون لمجرد أنه غير خاضع للتحليل الكيميائي[63]، إن الأمراض العقلية أكثر انتشاراً من الأمراض الجسيمة وإن شخصاً من كل 22 شخصاً من سكان نيويورك يجب إدخاله إحدى مستشفيات الأمراض العقلية بين الحين والحين[64]، إن مشكلة الصحة العقلية من أهم المشكلات التي يواجهها المجتمع العصري، وإن الأمراض العقلية أكثر خطورة من أمراض القلب والسرطان بل الطاعون والكوليرا، إن الضعف العقلي والجنون هما الثمن الذي تدفعه المدينة الصناعية مقابل التغيرات التي طرأت على وسائلنا في الحياة[65].

وحين عجز الطب الجسمي عن مواجهة أمراض جسمية أثارتها انفعالات نفسية سواء بانتكاس الحالات المرضية دون مبرر عضوي حيناً أو بالعجز عن الشفاء منها حيناً آخر، وذلك كأمراض القلب والضغط والسكر والقرحة المعدية والمعوية والربو وغيرها، تخلى الطب عن مقولته الفلسفية السابقة

(*) قارن هذا الموقف باتجاه الطب القديم حيث الوعي التام بأهمية البيئة الجغرافية والظروف الاجتماعية.

القائمة على تجاهل أثر النفس في الجسم، فكان أن نشأ الطب النفسي الجسمي ليعوض هذا القصور ولتعتدل الأمور بتبني مقولة الأثر المتبادل بين النفس والجسم لوجود وحدة عضوية بينهما.

بل إن الأمر قد ذهب إلى أبعد من هذا بإدراك أهمية الروح المعنوية ودورها في الشفاء وأثر الدين في ذلك، يقول الكسيس كارليل: في جميع البلدان والأزمان آمن الناس بالشفاء من المرض في أماكن مقدسة، غير أن تيار العلم في القرن التاسع عشر جعل هذا الايمان يختفي اختفاءً تاماً لأنه في نظر العلم مستحيل الحدوث، غير أن الملاحظات خلال الخمسين سنة الأخيرة أضعفت الإصرار على هذا الموقف. إنه في خلال فترة وجيزة تلتئم الجروح بأسرع من المعدل المقرر لها وتختفي الأعراض الباثولوجية ويسترد المريض عافيته، هذه الظواهر تدل على الأهمية البالغة للنشاط الروحي الذي أهمل الأطباء أمره اهمالاً تاماً[66].

والأمر في الأمراض النفسية أشد وضوحاً، فقد ذهب كارل يونج إلى أن أكثر من نصف مرضاه كان الدين عاملاً مؤثراً في شفائهم[67].

هكذا تبنى الطب المعاصر مقولات فلسفية كانت تشكل طابع الطب القديم وتتلخص فيما يلي:

1 ـ الصلة العضوية بين النفس والجسم.

2 ـ الطب الايكولوجي بالاعتراف بأثر البيئة الطبيعية والاجتماعية على صحة الانسان.

3 ـ الاعتراف بأثر الجانب المعنوي ممثلاً في الدين ودوره في الشفاء.

3 ـ هل الجسم آلة حية؟

أ ـ أليس من دور حيوي للحياة في الأحياء؟

ب ـ هل يتجانس الأحياء تجانس الجمادات فلا أثر للتفرد أو الذاتية بين أفرادهم أو ذواتهم؟

ـ أ ـ

إن الارتباط الوثيق بين المذهب المادي في الفلسفة من جهة وبين الاتجاهات العلمية في القرن التاسع عشر أدى إلى إنكار القوة الحيوية واعتبارها من مخلفات غيبيات الطب القديم، وإنها عقبة في سبيل تقدم الطب التجريبي العلمي، يقول كلود برنارد: إنه القول بقوة حيوية في الكائنات العضوية يجعلها تختلف عن الجمادات يؤدي إلى انكار وجود الحتمية في ظواهر الحياة ومن ثم إنكار البيولوجيا كعلم[68]، إن علم ظواهر الحياة لا يمكن أن يقوم على غير أسس علم ظواهر الأجسام الجامدة، وليس ثمة فارق بين العلوم البيولوجية والعلوم الفيزيوكيميائية، إن الكائن الحي ليس إلا آلة تتحرك وفقاً لأكثر الأنظمة الآلية تعقيداً وأكثرها دقة، فليس ثمة «حيوية» في أي ظاهرة حيوية، وليس في القول بالحياة والموت والصحة والمرض أية حقيقة موضوعية[69]!، ويخطىء الأطباء حين يظنون أن للحياة تأثيراً خفياً خارقاً للطبيعة متحرراً من كل حتمية، إن آراء المذهب الحيوي ليست إلا لوناً من الخرافة الطبية لأنه إيمان بمبدأ خارق للطبيعة أو بعلم «لدني» يعسر تحديده[70].

هذه آراء تجاوزها الطب المعاصر الذي عاد إلى تأكيد المقولة بالفارق في الطبيعة لا في الدرجة بين الكائنات الحية والأجسام الجامدة.

يقول ليدرمان: إن الكائنات الحية لديها ميل ملحوظ إلى تأكيد ذواتها باعتبار كل منها «كلا» whole أو وحدة عضوية وذلك بواسطة عمليات منتظمة في حين أن الكائنات غير الحية ينقصها هذا الميل، أن القوانين الفيزيوكيميائية قاصرة عن تفسير جميع الوظائف البيولوجية، ذلك أن الكائن العضوي لديه القدرة على التنظيم الذاتي homeostatis ومن ثم يهدف العلاج إلى إعادة التوازن كأن تسعى الطاقة الذاتية إلى التئام الجروح أو التعويض عن الوظائف

التي توقفت بعض الأعضاء عن أدائها وذلك بواسطة أعضاء أخرى كأن تقوم إحدى الكليتين بوظيفة الكليتين معاً لو أصيبت إحداهما أو توقفت عن العمل.

إن التنظيم الذاتي يتم في عمليتي الهدم والبناء حيث كشف علماء الفسيولوجيا إنه يتم تنظيمها بواسطة الهرمونات والأنزيمات التي تعمل وفقاً لمبدأ «إيقاف التغذية المرتدة» Feed - back inhibition بمعنى أن إنتاج عنصر معين يتم وقفه حينما يتجمع هذا العنصر ويتراكم في خلايا معينة.

وكيف يمكن تفسير «الحصانة» ضد ما يؤذي الجسم دون التسليم بمبدأ غائي حيث يحمي الكائن العضوي نفسه من خلال تكوين«الأجسام المضادة - anti bodies التي تلتقي بالعناصر الغريبة الدخيلة على الجسم كالجراثيم ومن ثم تبطل مفعولها أو تأثيرها[71].

ومن ناحية أخرى فإن القول بأنه ليس ثمة فارق بين العلوم البيولوجية والعلوم الفيزيوكيميائية إن كان قد أدى إلى تفسير الوظائف البيولوجية بعوامل فيزيو-كيميائية فإن ذلك قد انعكس على منهج العلاج فأصبحت صناعة الأدوية مركبات كيميائية غير عضوية، وأهملت الأدوية النباتية إلى حد ان لم تهتم معظم الدول المنتجة بتدوين دساتير دوائية لها.

ثم تبين أن لمعظم المركبات الكيميائية تأثيرات جانبية سلبية، بل إن لبعضها أضراراً سامة، فكان أن تحول الاتجاه حثيثاً إلى استخدام النباتات الطبية علاجياً ووقائياً باعتبارها خالية من السمية والضرر، وسعت الدول الغربية إلى الحصول على النباتات الطبية من جميع أنحاء العالم وبخاصة من دول العالم الثالث التي تعد أهم مصادر الأدوية النباتية، بل أن الأمر قد تجاوز مجرد استيراد هذه الأعشاب إلى الاستفادة من الخبرة غير المنظمة للطب الشعبي فيما عرف بعلم الأنثروبولوجيا الطبية، فضلاً عن إقامة بعض دول الشرق لمراكز طبية للعودة إلى دراسة تراثها الشعبي في العلاج والافادة منه[72].

ولا يفسر استناد الأقدمين في العلاج بعقاقير حيوانية أو نباتيه دون المركبات الكيميائية بعجزهم عن تصنيع هذه المركبات لجهلهم بعلم الكيمياء، إذ الحاجة أم الاختراع ولو أنهم احتاجوا لهذه المركبات لاكتشفوها، وإنما يفسر الأمر بتصورهم الفلسفي بدور الدواء في الشفاء، إنه ما أن يشعر العضو العليل بالدواء حتى تجذبه القوة الحيوية في الجسم جذباً وفقاً للمبدأ الفلسفي «الشبيه يجذب الشبيه» ليستعين بالقوة الفاعلة في الدواء على دفع العلة، ومن ثم كان لا بد أن يكون الدواء من مكونات حيوانية أو نباتية مماثلة لما يتغذى عليه الانسان، فليس من مبرر لديهم لتجاوز ما هو حيواني أو نباتي إلى عالم الجماد.

المقولة الفلسفية التي جددت العلاج لدى الأقدمين إذن هي «**الشبيه يجذب الشبيه**» تماماً كما أن المقولة الفلسفية التي أدت بالمحدثين إلى الاعتماد على المركبات الكيميائية في الدواء هي: **الجسم الانساني آلة حية**.

- ب -

القاعدة العامة في جميع العلوم التجريبية إنه متى توفرت شروط حدوث ظاهرة ما فإنها يجب أن تحدث، هذا مبدأ مطلق في جميع الظواهر لا تشذ فيه الظواهر البيولوجية عن غيرها، فليس ثمة استثناء لا في الطب ولا في غيره من العلوم[73].

يترتب على هذه القاعدة أمران:

الأول: إنكار أية تلقائية راجعة إلى قوة «الحياة» في الكائنات الحية.

الثاني: استبعاد أي «تفرد» أو «خصوصية» لأي فرد أو شخص من الناحية البيولوجية بدعوى أن الاستثناء مناقض للعلم نفسه.

حقيقة إنه لا مناص من التعميم لقيام العلم، غير أن فهمنا الدقيق للإنسان يقتضي أن نعرف الجانب الخصوصي لدى كل فرد، هذه الخصوصية التي جعلت من الانسان كائناً فريداً في مملكة الحيوان، إن الأفراد لا يتميزون فقط عن بعضهم البعض بملامح وجوههم أو ببصمات أصابعهم أو بأنماط شخصياتهم وإنما حتى في بعض الجوانب البيولوجية[74].

لقد رُقع مثلاً سطح جلد محترق بجلد أُخذ بعضه من المريض نفسه والبعض الآخر من جلد شخص آخر؛ فلوحظ بعد أيام قليلة أن الجلد الذي أخذ من المريض نفسه قد تماسك والتأم وبدأ في النمو بينما الذي أخذ من أشخاص آخرين أخذ في الانقراض والانكماش، وسرعان ما عاش الأول ومات الثاني.

إن القاعدة إن أنسجة أي شخص ترفض قبول أنسجة شخص آخر، إنه كما يتفاعل كل شخص بطريقته الخاصة مع المؤثرات الاجتماعية كذلك يتفاوتون في تأثرهم بالعوامل البيئية، فحينما ينتشر وباء فإن بعضهم يمرض ويموت، وبعضهم يمرض ويشفى، وفريق ثالث يبقى محصناً دون أن نعرف لذلك تفسيراً[75].

إن هذا الاختلاف بين التجانس والتفرد أو بين التعميم والتخصيص له نظير في مجال الدراسات الفلسفية حول الماهية والوجود، إن القول بسبق الماهية على الوجود إنما يعني القول بالتجانس والتعميم بينما القول بسبق الوجود على الماهية - حسبما يذهب إلى ذلك الوجوديون إنما يعني بسبق الوجود على الماهية.

بذلك يتضح التوازي بين الفلسفة والطب. حتى حيثما يتعذر تلمس الأثر المتبادل بينهما، ومن ناحية أخرى لقد صحح الطب المعاصر مقولات القرن التاسع عشر التي كانت قائمة على المادية والتجانس.

4 - وأخيراً وليس آخراً: **هل مهمة الطب أن يعارض عمل الطبيعة؟**

تشكل عبارة ديكارت(*) منعطفاً خطيراً في صلة الإنسان بالطبيعة، فبعد أن كانت هذه الصلة قائمة على المودة والمحبة والاقتداء بالطبيعة ومحاكاتها فقد غدت مستنده إلى السيطرة والتملك تحدوه في ذلك نظرة استعباد واستعمار منذ عصر الكشوف الجغرافية.

ولا يتعلق الأمر بالطبيعة الخارجية أو الكون فحسب بل تجاوز ذلك إلى التدخل في طبيعته الداخلية وأداء أعضائه الباطنية لوظائفها البيولوجية لا من أجل التخلص من علة فيها بل بالتعديل فيها حيناً وبإيقاف عملها أحياناً، فباسم التجميل وتزيين الخلقة الظاهرة عدل فيها دون مبرر أحياناً، ولأسباب اجتماعية واقتصادية عمل على تنظيم نسله بالحيلولة دون الإخصاب على نحو معارض لأداء الطبيعة وذلك للتحكم في الخلقة الباطنية.

وفي تدخل الإنسان - الذي يحدوه الغرور والظن بأنه قد أضحى قادراً على كل شيء قد تجاهل أمرين:

الأول: تجاهل متعالياً تحذير الحكماء الأقدمين: (إن العمل على ترويض الطبيعة لن يجلب على الانسان إلا البؤس والشقاء) فذلك في نظره قول قد عفا عليه الزمن.

الثاني: تجاهل متعصباً للعلم التجريبي نور العقل فاستغنى عن الفلسفة ظاناً إن التجريب وحده يكفيه مرشداً له في مغامراته، وإذا لم يكن للعقل - هبة الله للإنسان - دور في المسيرة التجريبية، فإنه من منظور علمي بحت وقع الإنسان في خطأ جسيم حين أغفل

(*) إن غرضه هو وضع فلسفة عملية في مكان الفلسفة القديمة بحيث نجعل من أنفسنا سادة مسيطرين على الطبيعة مالكين لها (مقال في المنهج القسم السادس).

تماماً الفارق الكبير في العمر بينه وبين حيوانات التجارب التي لا تكشف بعمرها القصير عن الآثار الضارة للعقاقير المستخدمة في المدى البعيد، وقد كان يمكن للانسان ـ بقليل من النظر الفلسفي ـ أن يتنبأ بأن معاكسة عمل الطبيعة والتشويش على مكونات الخلية ووسائلها النووي في أداء الوظائف البيولوجية ـ كما فطرها الله عليه ـ يمكن أن ينجم عنه في المدى البعيد خلل في أدائها وفي انقساماتها ممثلاً في أمراض سرطانية ـ احتجاجاً من الطبيعة على عبث الإنسان.

والبشرية مقبلة بعد ذلك على استخدامات للهندسة الوراثية على نطاق واسع، مرة أخرى أقول: لن يهدى الطب سواء السبيل مجرد استناده إلى التجريب، وإنما ستظل الفلسفة دوماً شمعة تضيء له طريق المسيرة الطبية المحفوفة بكثير من المخاطر بل الكوارث بعد أن انساق الانسان إلى دعوى:

ترويض الطبيعة ومعارضة سننها وقوانينها الكونية.

وأخيراً: إن قدر لهذه المقالة أن تسهم في الكشف عن الدور الذي يمكن أن تؤديه الفلسفة ـ باعتبارها ممثلة للعقل هبة الله للإنسان ـ وأن «التجريب» في عصر العلم لن يغني عنها فذلك هو هدفي من تحريرها.

الحواشي

(1) كلود برنار، ترجمة الدكتور يوسف مراد وحمد الله سلطان: مدخل إلى دراسة الطب التجريبي ص 232.

(2) المرجع السابق ص 238.

(3) د. علي النشار ود. أحمد صبحي: نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ص 155.

(4) ابن النفيس وتحقيق د. ماهر عبد القادر ود. يوسف زيدان: شرح فصول أبقراط ص 171.

(5) مجلة عالم الفكر عام 1973 من ص 917-929، ص 285 ـ ص 297.

(6) مقال المذهب الحيوي vitalism بالموسوعة الفلسفية Encyc. of philosophy وكذلك مقال Organismic biology البيولوجيا العضوية لمورتن نجز في نفس الموسوعة.

(7) J.R Worsley: Everyone's guide to Acupuncture p. 14.

(8) Thorndike: A history of magic and experimental science in the 14 th & 15 th centuries - New York 1934 Vol. IV p. 190.

(9) لويس عوض: المسرح العالمي من اسخيلوس الى آرثر ميل ص 30 وما بعد.

(10) جورج سارتون وترجمة محمد بدران تاريخ العلم ج 2 ص 239. ويشير سارتون إلى ضرورة إحياء روح الطب الابقراطي بالنظر إلى المريض ككل، فرغم تقدم الطب الحديث فإن في أقوال ابقراط ما لا يعلى عليه.

(11) مقال عن: العلاج بالابر الصينية، مجلة الكويت مارس 1989.

(12) ليدرمان عرض الدكتور عزمي اسلام: مجلة عالم الفكر ص 290. ويشير ليدرمان إلى أنه وفقاً للطب الحديث فان علاج هذا المرض هو علاج للأعراض وإنه لا يوجد عقار شاف للقرحة المعدية فالأدوية، أما أن تقلل من الافرازات أو التحكم فيها أو تقلل من حركة المعدة أو تؤدي إلى التعادل مع الحامض المعدي.

(13) د. محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي الفصل الخاص عن ارسطو ومبدأ الغائية.

(14) ابو حيان التوحيدي: الامتاع والمؤانسة ج 1 ص 159.

(15) المرجع السابق ج 2 ص 69.

(16) كانت: فكرة التاريخ العام من وجهة نظر عالمية ترجمة الدكتور عبدالرحمن بدوي ضمن كتابه النقد التاريخي.

(17) Worsley: Everyone's guide to Acupuncture p.15

(81) والنص هـو: L J.R. Harris: The Legacy of Egypt p.1150:As Sigerist has observed, You can cure or improve a great many internal diseases with incantations, that is, with religious or magic means, you can place the patient in a frame of mindthat will activate the natural healing forces of the organism.

(19) د. يوسف مراد: مقدمة تحقيقه لكتاب الفراسة لفخر الدين الرازي.

(20) د. أحمد صبحي: في فلسفة التاريخ ص 330 مقاله عن بين منهج المؤرخين ومنهج المحدثين.

(21) د. يوسف مراد وترجمة د. مراد وهبة: علم الفراسة ص 34.

(22) د. يوسف مراد وترجمة مراد وهبة: مقدمة كتاب الفراسة لفخر الدين الرازي.

(23) جون ولسن وترجمة الدكتور أحمد فخري: الحضارة المصرية ص 113.

(24) J.R. Worsky: Everyone's guide to acupuncture p. 21.

(25) د. يوسف مراد: مقدمة كتاب الفراسة.

(26) د. يوسف مراد وترجمة د. مراد وهبة: الفراسة ص 35.

(27) كلود برنار، ترجمة الدكتور يوسف مراد وحمدالله سلطان: مدخل إلى دراسة الطب التجريبي ص 222-227.

(28) برجسون وترجمة الدكتور محمد علي أبو ريان: المدخل إلى الميتافيزيقيا ملحق بكتاب المترجم «الفلسفة ومباحثها».

(29) جورج سارتون: الترجمة العربية: تاريخ العلم ج 2 ص 239وأيضاً أحمد شوكت الشطى في مؤتمر الطب الاسلامي (ابن سينا وأثر طبه في العالم ص 19).

(30) ابن النفيس وتحقيق الدكتورين ماهر عبدالقادر ويوسف زيدان: شرح فصول أبقراط ص 91 وما بعدها.

(31) المرجع السابق ص 96 وما بعدها.

(32) لاونسى وترجمة الدكتور عبد الغفار مكاوي: الطريق والفضيلة ص 6.

(33) المرجع السابق نفس الصفحة.

(34) St. Elmo Nauman, Dictionary of Asian Philosophies p. 78.

(35) Ibid. 80.

(36) ديكارت وترجمة محمود الخضيري: مقال في المنهج قسم 6 ص 69.

(37) مصطفى غالب: أبقراط ص 142

عد جورج سارتون ادراك أبقراط لأثر البيئة على صحة الإنسان بأنه مؤسس علم الطب الايكولوجي (تاريخ العلم: ص 230 ج 2).

غير أنه غدا لهذا الدور الجارف لأثر الطبيعة على الإنسان انعكاساً سلبياً على طبيعة المعرفة، فيدرج ليدرمان النسق الطبي القديم تحت الواقعية الساذجة Naïve realism حيث يتخذ الانسان موقفاً سلبياً ازاء الموضوعات المدركة، وحيث تبنى الموقف المعرفي: إن معرفتنا بالموضوعات الخارجية مطابقة لما تبدو عليه هذه الموضوعات أو وفقاً للتعبير العربي: ما في الأذهان صورة مطابقة لما في الأعيان، هذا الموقف المعرفي واضح من نفس تحديد وظيفة الطب: محاكاة للطبيعة.

غير أن ليدرمان في كتابه «الفلسفة والطب» يربط بين الواقعية الساذجة وبين النظرة الكلية؛ حقيقة أن النسق الطبي القديم كان يجمع بينهما، ولكن ذلك لا يعني أن الواقعية السادجة لازمة عن النظرة الكلية فما بينهما مجرد اقتران دون لزوم أو عليه، وانما تلزم الواقعية الساذجة عن الموقف السلبي للانسان ازاء الطبيعة واقتصار دوره على مجرد «ادراكها» أو «محاذاتها» أو «محاكاتها».

ومن ناحية أخرى هناك مذاهب تتبنى النزعة الكلية كفلسفة هيجل ومذهب الجشطلت في علم النفس ولا يمكن أن يعبر أي منها عن الواقعية الساذجة، لأن الأخيرة تعبر عن طور مبكر في طبيعة التفكير البشري ومن ثم فهي تلازم تفكير الانسان العادي.

بل إنه لا يمكن تعميم الحكم على الفكر في الحضارات القديمة بأنه معبر عن الواقعية الساذجة، أغلب الظن أنه تجاوزها، فاكتشاف بعض العقاقير غير الموجودة في الطبيعة ـ في مجال الطب والصيدلة انما يعبر عن طور متطور عن الدور السلبي الذي تمثله الواقعية الساذجة.

(38) أبو زيد البلخي: مصالح الأبدان والأنفس ص 240.

(39) J.R. Worsley: Everyone guide to acupuncture pp. 19-20.

(40) مقدمة الدكتور عبد الغفار مكاوي لكتاب لاوتسي: الطريق والفضيلة ص 7 ونص العبارة: لم تفصل النظرة الصينية أبداً منذ القدم بين الكون الصغير والكون الكبير.

(41) كلود برنار وترجمه د. يوسف مراد وحمد الله سلطان: مدخل إلى دراسة الطب التجريبي ص 230-232.

(42) د. فؤاد زكريا: التفكير العلمي ص 164.

(43) كلود برنار ترجمة د. يوسف مراد: مدخل إلى دراسة الطب التجريبي ص 109.

(44) ديكارت: تأملات في الفلسفة الأولى ـ التأمل السادس.

(45) د. محمد كامل حسين: وحدة المعرفة من ص 29 - 44 الطبعة الثانية 1974 مكتبة النهضة المصرية.

(46) د. فؤاد زكريا: التفكير العلمي ص 60 - 68، وقد تناول موضوع «الغائية» تحت عنوان: الأسطورة والخرافة إلى جانب التنجيم والسحر.

(47) كلود برنار ترجمة د. يوسف مراد وحمدالله سلطان: مدخل إلى دراسة الطب التجريبي ص 69 وما بعدها.

(48) المرجع السابق ص 197 - 198.

(49) المرجع السابق ص 198.

(50) المرجع السابق ص 70.

(51) المرجع السابق ص 73.

(52) المرجع السابق ص 191 - 206.

(53) Rosenbluth a Wiener: Purposeful and non - Purposeful behavior (in philosophy of Science, Vol 17 p. 325, 1950

و«روزبليت» و«فيز» هما من مؤسسي علم «السيبرنطيقا» Cybernetics

«علم دراسة» نظم التوجيه والتحكم في الإنسان وفي الآلة، وهو العلم الذي قام على أساسه «علم الحاسوب» والعقول الالكترونية والذي يعد بحق ذروة ما وصلت اليه النزعة الآلية التي تبشر بعصر الآلية الذاتية automation د. فؤاد زكريا: التفكير العلمي ص 203 - 205.

د. محمد كامل حسين: وحدة المعرفة من ص 57 - 91.

(54) المرجع السابق من ص 57 - 61.

(55) المرجع السابق من ص 3 - 10.

(56) المرجع السابق ص 69.

(57) بول موي وترجمة الدكتور فؤاد زكريا: المنطق وفلسفة العلوم ص 389.

(58) كلود برنار وترجمة د. يوسف مراد: المدخل الى دراسة الطب التجريبي ص 104 - 109، ص 147.

(59) كلود برنار وترجمة د. يوسف مراد وحمد الله سلطان: المدخل الى دراسة الطب التجريبي ص 70.

(60) ليدرمان: الفلسفة والطب ص 3 نقلاً عن عرض وتحليل الدكتور عزمي اسلام مجلة عالم الفكر عام 1975 ص 922 أكتوبر - ديسمبر 1975.

(61) الانسان: ذلك المجهول Alexis Carrel: L'homme cet inconnu

الترجمة العربية: عادل شفيق سلسلة كتب الجوائز العالمية، والكسيس كاريل طبيب حصل على جائزة نوبل في الآداب ص 45 وما بعدها.

(62) المرجع السابق ص 214.

(63) المرجع السابق ص 99.

(64) المرجع السابق ص 123.

(65) المرجع السابق ص 126.

(66) المرجع السابق.

(67) نقلاً عن كتاب Trevor davis: Sublimation p. 22

(68) كلود برنار: المدخل إلى دراسة الطب التجريبي (الترجمة العربية) ص 62.

(69) المرجع السابق ص 66.

(70) المرجع السابق ص 71.

(71) د. عزمي اسلام: عرض لكتاب ليدرمان: الفلسفة والطب مجلة عالم الفكر عام 1975 ص 294.

(72) د. رياض رمضان العلمي: الدواء من فجر التاريخ إلى اليوم ص 168 سلسلة عالم المعرفة العدد 121 يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت.

(73) كلود برنار: المدخل.... الترجمة العربية ص 73.

(74) الكسيس كاريل: الإنسان ذلك المجهول ص 184.

(75) المرجع السابق ص 185 وما بعدها.

قراءة في فلسفة العلوم/الفيزياء (دراسة ابستمولوجية)

د. ـ سامي ادهم(*)

1 ـ مقدمة: إن علم الفيزياء هو علم دراسة الظاهرة الطبيعية، وهو يلتقط الظاهرة الطبيعية من أرضية وفضائية بأدوات غير طبيعية. لقد كانت الظاهرة الطبيعية منذ أن وجِد الإنسان هدف دراسة وبحث وتعليل وتفسير، إذ تعرض الإنسان الأول للظاهرة الطبيعية الأرضية والفلكية فكانت تؤثر فيه وتغير من مجرى حياته. ومع الزمن أصبحت الظاهرة ملازمة للإنسان وأصبحت تشكل ضرورة لحياته فحاول معرفتها والسيطرة عليها، ومن خلال الصراع معها نمت المجتمعات وتطورت وتقدمت الحضارة. لكن الإنسان القديم لم يكن يملك الأدوات المتطورة، واللغة الرياضية الرمزية، ليكشف بها عن الظاهرة وليعالجها ضمن سيطرته الحيوية. فقد كانت الوسائل بدائية ولم يكن متوفراً سوى بعض الوسائل الضعيفة التي لا تبتعد عن مجال الجسد الحيوي. لذلك كانت التفسيرات تشبيهية تتعلق بالجد والحياة وبالخرافة والسحر. ولم يكن الإنسان قد عرف الحتمية العلمية ولا عرف المختبر الحديث والرياضيات المجردة، فظل ينظر إلى الظاهرة الطبيعية بنظرة إنسانوية تتعلق بحياته وبطرق اجتماعه. فلم تُعرف النظرية الفيزيائية ولم تُعرف المنظومات المنطقية. لكن كان هناك دافع قوي للتفسير وللتعليل فكانت تُلصق الظواهر بالعالم الخفي، وكان التفسير يخرج عن الظاهرة نفسها ليصل إلى جوهر خفي يحرك الظاهرة. فأتت التفسيرات خرافية سحرية وأقحمت قوى فوق ـ طبيعية في التفسير، حيث كان الكاهن أو العرّاف هو عالم الفيزياء وعالم الكيمياء وعالم التنجيم. لكن وقوع الظواهر الطبيعية واستمرارها وتدخلها في حياة الفرد مباشرة جعلت الإنسان يتساءل عن مصدرها وعن مصدر قوتها.

إن الهدف من هذه القراءة هو الوقوف عند نظريات الفيزياء الثلاث التي تُعتبر محطات رئيسة في تاريخ العلوم الطبيعية، وهي محطة أرسطو، ومحطة غاليلو، ومحطة النسبية. وليس الهدف هو دراسة

(*) جامعة بيروت العربية.

المعادلات الفيزيائية ومعالجة التجارب المعملية، بل هو قراءة المسلمات والمفاهيم الفيزيائية قراءة إبستمولوجية، إذ تحول علم الفيزياء خلال العصور الحديثة الممتدة من عصر النهضة إلى القرن العشرين إلى منظومات عقلانية لها لغتها ورموزها ولها أدواتها ومختبراتها. فقد تقدم العلم وتكثفت التجارب في المعامل وتقدمت التقنيات الرمزية لمعالجة ما تراكم منها، ثم تقدمت التكنولوجيا لتوفر المختبر الحديث. فهذه الدراسة ليست **إضافة** نظرية لعلم الفيزياء بل هي **تحليل إبستمولوجي** لبعض النظريات الفيزيائية ولبعض تصوراتها الأساسية. وقبل الدخول في التفاصيل النظرية لنلقِ نظرة على إتجاه العلم الحديث الذي **إبتعد عن الأنطولوجية وعن الواقعية** وأوغل في الدخول النظري، وابتعد عن التجريبية، والأمبريقية وأصبح **فوق عقلاني** مع /بشلار/ ومدرسته الإبستمولوجية. فقد كان الإتجاه العلمي المنطلق من عصر النهضة وخصوصاً مع /أوكام/ يمهد لظهور وسيطرة **الإِسْمَانِيَّة**، وذلك بالرغم من وجود تيارات واقعية في الفلسفة والعلوم.

2 ـ **الإسمانية العلمية**: كيف تنظر الإسمانية إلى العلوم الطبيعية، وكيف تكونت عبر العصور، حتى وصلت إلينا في القرن العشرين مع المنظومات الفيزيائية والرياضية والمنطقية، وكيف فُرِّغت الحدود والتصورات من محتوياتها؟ لقد بلغت الفلسفة الإسمانية أوجها مع فلاسفة معاصرين /كراسل/، و/كُوَيْنْ/، و/جُودْمان/، و/كارناب/ وغيرهم ومع أكثر الفلاسفة الوضعيين المنطقيين. فكيف نظر هؤلاء الفلاسفة والمناطقة والفيزيائيون إلى العلوم وإلى التصورات العلمية والنماذج النظرية؟

إن الكثرة من الفلاسفة الإسمانيين هم أمبريقيون يعتمدون على التجربة الحسية، وهم منطقانيون أو شكلانيون يعتمدون على المنطق وعلى اللغة الرمزية ليس كأداة فقط بل كلوغوس متغلغل في الطبيعة. فالإسمانية هي دائماً، منذ وجدت، سلب للواقعية. فقد عُرفت الواقعية على أنها الفلسفة العلمية التي تؤمن بوجود أفكارها خارج العقل، أي بوجود أفكار حقيقية مطلقة ومستقلة عن العقل وموجودة كلوغوس في الطبيعة. لكن الإسمانية هي على نقيض ذلك، فهي تعتبر بأن الأنواع والأجناس لا توجد إلّا في الفكر وفي النماذج النظرية. ومن الفلاسفة من أكد بأن الكليات هي كلمات لفظية، ومنهم من قال بأنها كلمات ذات معنى.

لقد كانت الإسمانية في القرون الوسطى ثورة ضد الميتافيزيقا التي أسرفت بدورها في اختراع الكلمات والتصورات التي تفتقر لمقابل تجريبي، وفي اختراع تصورات مبنية على مجموعات لغوية لا أساس لها في الإدراك الحسي ولا في التجربة الحسية. فأصبحت الفلسفة وقوانين العلوم لغواً لفظياً لا تعني أي شيء، حيث ابتعدت عن التجربة اليومية والمعاش الإنساني. وقد تكونت الإسمانية أولاً: من إنكار أن تكون الكلمات تعبر بالضرورة عن فكرة أو تدل على شيء، لكنها لا تنكر الفكرة ذاتها لتستبدلها بالكلمة. فقد أكدت بأن الكلمات التي لا تعبر عن فكرة أو لا تدل على شيء هي فاقدة لأية قيمة ولأي وجود. فقد كانت الأمبريقية هي الخصم المقابل للاستعمال المفرط اللامعقول للكلمات الفارغة. لكن بالمقابل كانت هناك علوم يُمكن تطويرها وتنميتها بواسطة الرموز والإشارات فقط كالمنطق والرياضيات، حيث كان حذف المدلول له دور إيجابي في شكلنة هذه العلوم.

يميل الباحثون إلى اعتبار الإسمانية هي إنكار الاعتقاد بأن كل كلمة تناظر فكرة، وعلى إنكار الاستعمال النحوي للإشارات. ففي أيامنا هذه تميل الإسمانية إلى حذف كلية الدلالات أو الأفكار. ومن الطبيعي أن تكون الإسمانية التي تبقي الفعالية

والفائدة، قريبة قليلاً من الوضعية. إننا في عصرنا هذا نطلق الإسمانية على المنطقيين الذين يملكون السيمنطيقا على مستويين: مستوى الإشارة ومستوى المشار إليه أو الدلالة. أو بالأحرى السيمنطيقا لها ثلاثة مستويات: إشارة، ومعنى، ودلالة، وذلك كما كان الحال عند الإسمانيين الكلاسيكيين. ومن هذا المنطلق يُمكن النظر إلى /بوانركريه/ و/بركلي/ وغيرهما على أنهم إسمانيون، وكذلك الحدسيون الذين يعتبرون بأنه لدينا ملكة لبناء تعابير وكائنات مجردة أو مبادىء منطقية. لكن إذا أعطيت ملكتنا هذه الحرية في العمل فإنها ستنتهي في الدوران في الفراغ، حيث يجب أن تخضع في عملها إلى حدود محددة وأن لا تتخطى مراقبة الحدس، وأن لا تُصبح نشاطاً مكتفياً بذاته وخارج نطاق التجربة الكلية. فالإسمانية تتطلب أن تتعلق كل إشاراتنا الذهنية أو اللفظية بعمليات عقلية عقلانية قابلة للتنفيذ، أو متعلقة بالأشياء.

ومن ناحية أخرى فإننا نطلق الإسمانية على تطوير المنطق الشكلاني، لأن الإشارات تُعتبر فعلاً كحاملات ملموسةً لعمليات دقيقة محكومة بالسانتاكي أو النحو اللغوي. وبما يختص بالمنطق والعلوم فكل تجديد تِقني لا يدَّعي أن لديه مبادىء ميتافيزيقية فإنه يُعتبر إسمانياً. ويمكن إعتبار أن الإسمانية تحتوي على العناصر الثلاثة الآتية: على مذهب للتصور، يعتبر التصور إشارة للأشياء، ويرتكز على النظرية المنطقية الإفتراضانية، وهذه النظرية تُصبح نتيجتها الإبستمولوجية البرهنة أن العلم الذي يستعمل الحدود الكلية ويكون موضوعه طبيعياً، هو الواقع وليس الكلي، ثم تحتوي على حدسية تحدد البناءات الشكلانية بواسطة معيار التنفيذية العقلانية في الفكر أو في الوجود الملموس، وتحتوي أيضاً على مذهب في الكليات، فعوض أن يكون الكلي شيئاً في المعرفة، يُصبح هو نتيجة عمل الذهن وأداة الفكر. فالكلي يعني عدة أفراد، وبطريقة سالبة فإن الحد الكلي لا يُشير أبداً إلى وحدة جوهرانية تُعطى كما هي في الطبيعة خارج الذهن، فاستعماله يُصبح مشروعاً بتغيير مدلوله ليتحول إلى أفراد. فالحدود الكلية التي تملأ هذا الشرط تمثل أشياء بحرية كاملة.

وقد فُهمت الإسمانية على أن تصوراتها لها شراكة أنطولوجية مع موضوعها وأنها تنتمي إلى الواقع، وأن صفة العقلانية للتصور هي كذلك في الموضوع. وفي العمق هناك هوية بين الضرورة الإستدلالية والضرورة الفيزيائية والضرورة العقلانية. وقد قُرئت الإسمانية بواسطة نظارات واقعية وأعتُقد بأنها تُحرِّم على التصورات كل شرعية موضوعية. وهذا الإعتراض لا يُفهم إلاّ بالإستناد إلى نظرية في المعرفة مُعبَّأة بالأرسطية. فعلى ضوئها يُطلب من المنطق أن يُكوِّن تسلسلات مزعومة للعقلانية، حيث يوجد العام في الطبيعة، والفردي هو الذي يفسر العام. **فالإسمانية تعتبر العقل في هوية مع عملياته التحسيبية. فهي تنكر إمكانية التجريد،** لكنها تعتقد كما استنتج في العصور القديمة بخصوص الإستدلالات، وفي العصور الحديثة بخصوص الجبر، بفعالية لغة تعمل بواسطة الإشارات، مفرَّغة من معانيها ومن دلالاتها. فقد استوعب المدى النقدي لإسمانية العصور الوسطى بواسطة العلم الحديث، إذ ابتداء من عصر النهضة أصبحت عقلانية الفرك لا جدال فيها. وقد كان التمييز الديكارتي بين الفكر والامتداد يسير كذلك في الاتجاه الإسماني، لأن الفكر والتصورات قد اعيدت إلى الذات وأبعدت من مجال الموضوع. فالتفكير بالجواهر كان قد تُرك، فلا فائدة منه، ولم يبق سوى منبعين للمعرفة، التجربة التي تُقدم التمثلات أو المواضيع المفردة، والمنطق الذي يسمح في التنقيح ثم في التنظيم بآلية التمثلات للأشياء التي تأتينا من الحواس. لذلك فإن الطريق

الحديث في الفلسفة والعلم هو من إلهام الفلسفة الإسهانية. لكننا في عصرنا هذا فإننا نفسر غالباً البناءات العقلانية على أنها خيالات أو أشباه مواضيع (كارناب). وتنطلق الإسهانية على كل مذهب إبستمولوجي يُلحُّ على العنصر المثالي في التصويرانية العلمية.

إن كل نظرية في المعرفة يُقابلها نظرية لما هو، أي أنطولوجيَّة ما. فأنطولوجية الإسهانية تختلف عن أنطولوجية الواقعية. وذلك لأن الإسهانيين يؤكدون بأن الحقيقي هو الحسي الذي يلتقطه الحدس، حيث يعتبر الواقعيون بأن الحقيقي هو الجوهر أو الفكرة التي يستخلصها الفكر أو التي يجدها بواسطة التجريد. فمن وجهة نظر المعرفة الواقعية فإن الأنطولوجية الإسهانية تظهر كانطولوجية العرضي، ومن وجهة نظر الأنطولوجية الواقعية فإن طريقة المعرفة المتميزة بواسطة الإسهانيين، أي الحدس العياني للمفرد، تبدو أنها لا تُعطي سوى العرضي أي المظاهر، لأن جوهر الشيء ليس هو حضوره، بل هو الشبكة العقلانية التي تفسره وتجعل منه بنفس الوقت ما هو عليه.

كان لا بد من هذه الكلمة عن الإسهانية، لأن العلوم النظرية الحديثة أصبحت مرتبطة بها، وأصبحت العلوم الفيزيائية مرتبطة **بالنماذج العقلانية الإسهانية، ولم تعد للواقعية من مواطنية في العلم** الحديث. فالإتجاه الحديث يتجه بطريق مضاد لفيزياء أرسطو وميتافيزيقاه. إذ أصبحت التقنية الرمزية اللغوية الإشارية بأرقى تقنياتها تسيطر على العلوم الحديثة، وتدخلها في الإسهانية المعاصرة. وقد كانت أول منظومة فيزيائية متكاملة تفسر الظواهر الطبيعية بطريقة عقلانية هي منظومة أرسطو بكل ما تمتلىء به من الميتافيزيقا والفلسفة. لذلك سنبدأ بقراءة هذه المنظومة التي سيطرت على العقل البشري طيلة العصور الوسطى.

3 ـ **أرسطو والفيزياء:** لا يُمكن فصل فلسفة أرسطو عن فيزيائه، فهذه تصدر عن مقولات ميتافيزيقية، أو تعتمد عليها في دراسة الظواهر الطبيعية. فكل ظاهرة مادية تُفسَّر بواسطة المقولات وهذا يُكوِّن جوهر فلسفته. فأرسطو يضع في الأشياء قوة أو جوهراً كامناً، وهذا الجوهر هو مصدر الحركة في الشيء. لكن العلم الحديث وخصوصاً العلم الفيزيائي ينفي وجود الشيء الكامن وراء الظاهرة أي ينفي وجود الجوهر، فالعلم المعاصر يتجه بقوة نحو الإسهانية. فليست الجاذبية مثلاً، جوهراً كامناً مستقلاً عن مظاهرها، وليست قوة تدفع بالأعراض إلى سطح الوجود، وإنما هي على ما يظهر منها وما يُجرَّب فيها، متحدة مع قوانينها. فالحرارة كذلك ليست جوهراً منتشراً في الجسم الحار، وإنما هي حركة وشغل تقوم به الجزيئات داخل الجسم. فالإعتقاد القديم الذي كان يعتبر الحرارة سيّالاً يملأ الجسم وأنها جوهر في داخله قد سقط، وحل محله تصور الظاهرة كما تظهر في ظهورها (هُوسِّرْلْ). فالكهرباء ليست كذلك جوهراً كهربياً بقدر ما هي مظاهر الكهرباء وآثارها من حقل مغناطيسي ومن قوة جذب للإبرة على لوحة قياس كهربائية، ومن قوة إنارة وتحليل كيميائي.. إلخ. بحيث أصبحت الكهرباء هي جماع مظاهرها الدينامية الفيزيائية والكيميائية والمغناطيسية. فليس هناك من عالم خفي يحرك العالم الظاهري، أي ليس هناك من عقل مادي يُدبر المادة ويحركها. إن النظرية الأرسطية العلمية القديمة قد سقطت مع غاليلو ونيوتن وديكارت وغيرهم. وقد كانت هذه النظرية المتكاملة والقادرة على التفسير العقلاني لكل الظواهر الطبيعية تقوم على المبادىء الثلاثة الآتية:

1 ـ مبدأ الجوهرانية: وهو المبدأ الذي يضع سبب الحركة في بعض صفات الأجسام. فالأجسام تقع على الأرض لأنها ثقيلة، حيث جوهر «الثقلية» هو الذي

يتحكم بسقوط الأجسام. ففي الجسم جوهر مستقل عن المؤثر الخارجي وهو الذي يُحدث حركة الجسم. وهذا المبدأ يتعارض مع مبدأ السببية العلمي الذي يعزو حركة الجسم لسبب خارجي. إن هذا المبدأ لا يتحكم فقط بكل الفيزياء بل بكل فلسفة أرسطو. فاللغة الجوهرانية تفسر كل الظاهرات، حيث الحجر بارد بسبب «بروديته» والعبد عبد بسبب «عبوديته».

2 ـ مبدأ الغائية: وبموجبه فإن كل شيء طبيعي أو اصطناعي يوجد حسب غاية أو هدف، فالورقة غايتها حماية الثمرة، والمنشار غايته نشر الخشب.

3 ـ مبدأ الكونية: وبموجبه فإن كل ما في الطبيعة له مكانه ووظيفته المحددة تحديداً ثابتاً. فالحركة إذن هي إنتقال بين حالتين أو طريقتين في الوجود، وهو الانتقال من القوة إلى الفعل. فكل شيء عند أرسطو هو في مكانه أو يرجع إلى مكانه.

إن في التأليف الكوني نظاماً، فالعالم يُكوِّن كوناً فيزيائياً منظماً تماماً، حيث كل شيء يوجد في مكانه الطبيعي، فالأرض على الخصوص توجد في مركز الكون، وكل ذلك بموجب بنية هذا الكون ذاته. وقد كان يتوجب تهديم هذه الفكرة من قبل علماء عصر النهضة وذلك لإقامة علم الفلك المركزي الشمسي. ففي الفيزياء الكونية الأرسطية كانت بنية المكان الفيزيائي ذاته هي التي تحدد مكان الأشياء التي توجد فيه. فالأرض هي مركز العالم لأن ذلك من طبيعتها، ولأنها ثقيلة فهي توجد في هذا المركز. والأشياء الثقيلة تذهب نحو المركز ليس لأن شيئاً ما موجود في المركز يجذبها- بل لأن طبيعتها هي التي تدفعها إلى ذلك.

فلو لم توجد الأرض، أو لو تخيلنا تحطيمها ولم يبق منها سوى قطعة صغيرة فإنها ستذهب لوحدها نحو المركز الذي هو مكانها المناسب وبالرغم من ذلك يجب التدليل على أن فيزياء أرسطو ليست مجموعة متراكمة لا اتساق فيها، بل على العكس، فهي نظرية علمية منظمة بطريقة عالية جداً، ومتسقة بطريقة متكاملة. إن فيزياء أرسطو تقوم على قاعدة من الإدراك الحسي، ولهذا فهي ضد الرياضيات بطريقة صارمة، وترفض أن تستبدل تجريداً هندسياً بالوقائع الكيفية المحددة بالتجربة والحس المشترك وهي تُنكر إمكانية قيام فيزياء رياضية، بحجة عدم تجانس التصورات الرياضية مع المعطيات التجريبية الحسية، وعدم قدرة الرياضيات على تفسير الكيف واستنتاج الحركة. إذ انه لا وجود لحركة في المملكة اللازمانية للأشكال والأعداد. وتعتبر فيزياء أرسطو الحركة وحتى الحركة المحلية كنوع من عملية تغيير مضادة للثبات الذي هو هدف ونهاية الحركة، إذ يجب أن تُعرف كحالة من الحالات. فكل حركة هي تغيير وعلى ذلك فإن جسماً يتحرك لا يتغير فقط بالنسبة للأجسام الأخرى بل هو خاضع في نفس الوقت إلى عملية تغييرية. لهذا فإن الحركة تؤثر دائماً في الجسم الذي يتحرك، وعلى ذلك فإذا كان الجسم يقوم بحركتين أو أكثر فإن هذه الحركات تعوق بعضها البعض، فتتداخل مع بعضها بتضاد، حتى أنها في بعض الأحيان تتنافر متناقضة. وزيادة على ذلك فإن فيزياء أرسطو لا تسلم عن حق بإمكانية تماهي المكان الملموس المتناهي والمنظم تماماً مع المكان الهندسي، ولا تُسلم كذلك بإمكانية عزل جسم ما من محيطه الفيزيائي والكوني. فعندما نعالج مشاكل ملموسة في الفيزياء فإن من الضروري إحتساب نظام العالم الكوني، واعتبار المنطقة من الوجود، أي المكان الطبيعي الذي يُعطى بها جسم ما، تنتمي إليه بواسطة طبيعتها ذاتها. وبطريقة أخرى فإن من المستحيل محاولة إخضاع هذه المحاولات المختلفة إلى نفس القوانين أو إلى نفس قوانين الحركة. وهكذا فإن الأجسام الأرضية تتحرك في خط مستقيم، والأجسام السماوية في دوائر، والأجسام الثقيلة تنزل إلى أسفل،

أما الأجسام الخفيفة فهي تطفو. فهذه الحركات هي بالنسبة لها طبيعية، ومع ذلك فليس من الطبيعي لجسم ثقيل أن يطفو أو لجسم خفيف أن يهبط، لأن ذلك لا يُمكن أن يحدث إلاّ بالعنف والقوة. ومن الواضح بأن الحركة المعتبرة كعملية تغيير وليس كحالة لا يُمكن أن تمتد تلقائياً وآلياً، وإنها تتطلب لكي تدوم **محركاً متواصلاً أو سبباً دائماً**، وأنها تتوقف عندما يتوقف هذا المتحرك أي عندما يُفصل الجسم عن محركه. **وعلى ذلك فالحركة الناتجة عن القصور الذاتي مستحيلة تماماً وحتى متناقضة في الفيزياء الأرسطية.** ومنه هنا فإن ديناميكا أرسطو وديناميكا الدافع تقولان **بأن القوة هي التي تُنتج الحركة، أما في الديناميكا المعاصرة فإن القوة تُنتج تسارعاً**. وهذا فرق أساسي بين المفهوم الأرسطي والمفهوم المعاصر للحركة. ونحن نعلم بأن أرسطو لا يسلم بوجود التأثير عن بُعد، فكل نقلة للحركة تتطلب تماساً والتصاقاً، فليس هناك سوى نوعين من النقل: الضغط والشد. فإذا أردنا تحريك جسم ما وجب أن نضغط عليه بقوة أو بِشَدِّه، وليس هناك من واسطة أخرى.

إن نظرية أرسطو في الفيزياء قد وُضعت لتفسير الظواهر الطبيعية ولإعطاء الحركة تعليلاً معقولاً. لكن هذه النظرية قد اصطدمت بعراقيل عدة ولم تستطع أن تُلبي الحاجات اليومية ولا أن تفسر ما يحدث في الإدراكات الحسية. وقد اصطدمت بتجارب سقوط الأجسام. فأرسطو يقول بأن الجسم الثقيل يصل بزمن أقل من الجسم الخفيف. لكن هذا القول يُناقض التجارب اللاحقة التي قام بها غاليلو والتي أثبتت بأن الأجسام كلها تصل بنفس الزمن أي أن سرعة وتسارع الأجسام في السقوط في مكان فارغ متساوية.

هذه الصعوبات والأخطاء في التجارب والملاحظات استدعت تغيير النموذج الأرسطي والإستعاضة عنه بنماذج أقرب إلى تفسير الواقع وأقرب إلى العقلانية. فقد قامت محاولات عدة في القرون الوسطى وفي أوائل عصر النهضة لتغيير فيزياء أرسطو ووضع منظومات تلائم الواقع وتلائم الإدراكات الحسية وتُعطي تفسيرات عقلانية لكثير من الظواهر. فصعوبة فيزياء أرسطو تظهر في اعتمادها على كيف الظاهرة وإبتعادها عن الكم والمقدار الرياضي. وهذا يُرد إلى عدم وجود تقنية رياضية متقدمة تستطيع أن تستوعب الظاهرة. فحساب التكامل والتفاضل لم يكن معروفاً في ذلك الوقت وكذلك علم الجبر والرموز، وكان يُعتمد في الدراسة على الحساب الابتدائي فقط. لقد قامت تجارب كثيرة في القرون الوسطى لكنها لم تؤدِ إلى تحول في النموذج الأرسطي، ولم تكن هذه التجارب كافية للقيام بنقلة نوعية لتغيير مسار العلوم الفيزيائية. فالتجارب كانت كثيرة جداً، وهناك مخطوطات مكدسة في المكتبات الغربية تدل على وجود الآلاف المؤلفة من التجارب الفيزيائية والميكانيكية التي ظلت في المجال الحرفي اليدوي وفي مجال الحياة اليومية، ولم تدخل ميدان العقلانية النظرية ولم تتحول إلى منظومة متكاملة إلاّ على يد غاليلو رائد العقلانية الرياضية المعاصرة في الفيزياء. فقد تحولت الفيزياء على يديه إلى عمل عقلاني ورياضي منظم. فخضعت الفيزياء للرياضيات وللتصورات الفكرية، حيث أمن جاليلو بأن الطبيعة قد كُتبت برموز رياضية وهذا الإيمان هو الذي جعله يحول تيار التاريخ العلمي من الكيف الأرسطي ومن التراكم الجمعي للقرون الوسطى إلى الكم المعاصر. وهذا يدل على أن التجربة لوحدها غير قادرة على إعطاء قانون فيزيائي، وأن التجريب المعملي ليس هو الأساس في النظرية الفيزيائية، حيث أن التيار الفيزيائي بعد غاليلو قد اندفع في اتجاه الإسمانية وفي اتجاه تفريغ المضامين الرياضية والفيزيائية من محتواها والعمل على الشكول الفارغة بطريقة رياضية. فتحول

الـبراديغم الأرسـطي، وتحـول إرثـه من العقــلانيـة الكيفية إلى العقلانية المقدارية المنطقانية.

إن هدف الخطاب العقلاني هو الوصول إلى الكائن وإلى الوجود والتطابق مع قانون هذا الوجود، وهدفـه الإتساق وربط العلاقـات الواقعيـة بروابط عقـلانية. فـالنظريـة الفيزيـائية هي واحدة من هـذه الخـطابـات المتخصصة حيث هدف الخـطاب فيها هـو تحقيق هذه العقلانية. وفي نهاية القرن التـاسع عشر أيِ في نهايـة العصر الكـلاسيكي وُضعت الأصـالــة والتخصُّصيـة النوعية للنظرية الفيزيائية. ففكرة الـنظرية الفيـزيائيـة كنمط نـوعي للمعرفـة العقلانيـة، مرتبـطة بالتـأكيـد بالإنحرافات وبالسقوط، لأشكال أخرى أكثر تقليـدية للمعرفة العقلانية، وهي الخـطاب الفلسفي والخطاب الهندسي أو الرياضي. فالمعرفة الفلسفيـة قد تـدهورت وأصبحت ميتـة تقريبـاً وأصبحت تلوك ألفاظـاً فارغـة من محتواها ولم تعد تقدم المعرفة العقلانية المتطابقة مع الـواقـع الحي. فــابتعـدت الفلسفــة عن التجـربــة وأصبحـت تـدور في اللغــة الـقبـليــة وفي الكـليات الميتافيزيقيـة البعيدة عن الـواقع العيني. وبـالرغم من محـاولة بعض الـرياضيين الحاق الـنظرية الفيـزيـائيـة بـالخطاب الـرياضي إلاّ أن الـنظريـة الفيـزيـائيـة هي خـطاب متحول ريـاضياً وليس خـطاباً ريـاضياً، لأن الاستنـاد إلى العالم الـواقعي وإلى التجربـة هما شيئـان جوهريان عنده.

والتعاطي مع النظرية الفيزيائيـة يجب أن يكون في المجال الابستمولوجي، فهناك نظريات فيزيائية يعرفها النـاس ويعلمونها، ويبنـونها، ويغيرون فيهـا. وهنـاك مؤتمـرات تناقشهـا وكتب تعرض لهـا، لكننا نـرى بأن النظرية الفيزيائية لم تُقَدَّم كالفلسفة التقليـدية. فليس عنـدهـا الـنوايـا للذهـاب إلى المـطلق ولا إلى الكــلي المـطلق، ففيها درجـة ما من النسبيـة ومن التعدديـة، حيث لا نقول بأننا نقدم النظرية الفيـزيائيـة الوحيـدة التي تفسر العالم بل، إن عندنا نظرية فيزيائيـة نقوم في البحث فيهـا. وعلاوة عـلى ذلك فـإن معنى الـنـظريـة الفيـزيائيـة قـد أُختلف عليـه من قبـل الخـبراء، وإن منـاقشات حـامية، قليـلاً ما تـوصل إلى تـوافق كلي. وهذا يعني، بمعنى من المعاني، بأن منظري الفيـزياء لم يتوصلوا بالرغم من تقاليدهم على أن يكونوا فلاسفة، لكنهم قــد رجعـوا إلى الفلسفــة في القـرن العشرين بالمعنى التأملي والنقدي لكلمـة «فلسفة» وليس بـالمعنى الدوجماطيقي لها.

ومن المؤكـد أن حلم إستبدال الـنظرية الفيـزيائيـة بالفلسفة، بفلسفة معدة في حدها على نموذج الـنظرية الفيزيائية، قد تعلق بشدة بعقلانية القرن الثامن عشر والتـاسع عشر. فقـد كان هـذا حلم الـنظريـة الآليـة وحلم نظرية الطاقة عند /أُسْفِلْدْ/ لاستبدال الفيـزياء بالفلسفة. أما آنشتين فلم يعتقد لا بالآلية ولا بنظرية الطاقة، لكنه اقترح مع ذلك الوصول إلى بنـاء نظريـة فيزيائية وحيدة مؤسسـة على القـانون العـالمي للمكان الفيزيائي. وبعده فإن هـذا الحلم قد تُـرك ولا يعرف أحـد متى وكيف سيظهـر هذا الحلم ثـانيـة في الأفق. فالنظرية الفيزيائية لا تقدّم على أنها شيء مـطلق، ولا تقدم كذلـك أبداً عـلى أنها نهائية. فهي تُفهم كتقـدم أي تقـدم حسب معايـير ليست منكرة بجـدية، وهي معايير العدد ودقة النتائج التجريبية المفسرة، وفعـالية نـامية للطرق التي تسمح لـوضـع ولحـل المشـاكـل، ومواجهة الحلول مع التجربة، وعمومية أكثر المبادىء، وتقـدم تكنولـوجي مستقل في النهاية شيئـاً فشيئاً عن الأمبريقية ومرتبط مباشرة مع المذاهب النظرية. وهـذا التقدم يُصنع بـطرق مختلفة، فـالنظريـة تُراجِـع وتُغيِّر وتُعمِّم مبادءها وتحولها بـطرق عدة بـواسطة الاخـتراع الذي ليس أكثر منهجيـة وأكثر تنبؤاً من عمـل الكتاب والفنانين. لكن مـا هي عناصر الـنظرية الفيـزيائيـة؟ يجب أولاً أن نُعطي قـاعـدة لا يُستغنى عنهـا في كـل

مقاربة إبستمولوجية للنظرية الفيزيائية. وهذه القاعدة تتكون من ثلاثة عناصر: **العنصر التصوري، والعنصر الرياضي، ثم العنصر التجريبي**. فهذه العناصر تتكامل كثلاثة عناصر، لأن العنصر الرياضي لا يكفي وحده ليلتقط أو ليحيط بالعنصر التجريبي. إن النظرية التي تقول بالرياضيات وبالتجربة هي نظرية فقيرة موجزة جداً وهي كثيرة الشبكات المخططة، لأنه ليس هناك من ترجمة مباشرة للتجربة ونتائجها إلى اللغة الرياضية مباشرة، ولأن هذه الترجمة تعمل بواسطة التوسط بعنصر تصوري يحاول أن يُعبِّر عنه رياضياً. فهذا **العنصر التصوري** هو الذي ينظم برنامج البحث تجريبياً ونظرياً، بحيث يحدد الاختيار في الملاحظات والتجارب الهامة والحاسمة وفي الأفكار المشهورة على أنها الأكثر بساطة والأكثر بداهة. فبواسطة إختيار تصور محدد يُمكن مُناقشته، قرر/ أمبير/ بأن الظاهرة الابتدائية في الكهرباء الديناميكية وفي المغناطيسا لا تُرد إلى تجربة مباشرة، بل تُرد إلى **تصور التجاذب لعنصرين لامتناهين** في الصفر للتيار الكهربائي. وعندما يتم اختيار هذا التصور الابتدائي فإنه يتم وضع القانون الرياضي للظاهرة الكهربائية بتوافق مع النتائج التجريبية. ومع ذلك فإن أهمية هذه العناصر الثلاثة، التصورية والرياضية والتجريبية متغيرة، وبالإستناد إلى التقدمية العامة للمعرفة فإن أهمية هذا البناء النظري يُمكن أن لا يكون على نفس المستوى في كل المجالات. ويُمكن التعرف بسهولة على أن غاليلو لم يكن عنده تصورات رياضية، وكذلك فإن هشاشة الأساس التصوري عند أمبير الذي أقيم بصلابة على التجربة والذي وضع بنية رياضية متقدمة، قد انتهى بأن أفل نجمه بواسطة نظرية ماكسويل وأتباعه حيث سيطر تصور الحقل القابل لأن يُترجم بلغة رياضية أكثر فعالية. ولإظهار دور **التصور النظري** في الفيزياء فإننا سنأخذ مثلاً تصور الكتلة وهو عنصر أساسي في الميكانيكا وخصوصاً في الميكانيكا الكلاسيكية. وفي الأشكال الأكثر كمالاً لهذه النظرية الأخيرة كما نراها عند المؤلفين في نهاية القرن التاسع عشر، فإن الكتلة ليست هي بالمعنى الدقيق تصور، إنها رمز له سانتاكي رياضي منتظم تماماً وحيث سيمنطيقيته محددة بدون التباس بواسطة مجموعة من عمليات تجريبية مبرهنة. ومن ناحية رياضية فإن هذا الرمز، ونرمز له بالحرف ك، يدل على عدد حقيقي موجب، ويُمكن أن يُضم فعلياً أو نظرياً إلى جسم تظل هويته محددة تماماً. إنه عدد لا متغير، لا يتوقف على منظومة الإحداثيات المكانية ـ الزمانية المختارة. وهو ثابت لا يتغير مع الزمن، إنه يقيس القصور الذاتي للجسم وإسهامه بالتجاذبات في الجاذبية. فكتل الأجسام تُجمع حسابيا، وعندما تتحول الأجسام، وتنقسم أو تتراكم، فإن مجموع الكتل بعد التحويل يساوي مجموعها قبل التحويل. وهناك عدة طرق لقياس كتلة الجسم، فهي متناسقة مع بعضها وتسمح بتحديد كتلة تجريبية كوحدة للقياس. فإذا تكلمنا عن الكتلة فإننا إذن نؤالف رموزاً رياضية، أو نستند على عمليات تجريبية، ويتم بذلك حذف تصور الكتلة الأساسي. وبالنسبة لنيوتن مؤسس هذه النظرية في الميكانيكا فإن الكتلة هي كلمة كذلك حيث يَعْمد إلى تحديدها بواسطة الكلمات.

فالخصائص الكتلوية للأجسام مرتبطة بتجارب بسيطة جداً ومن ناحية تقنية فهي حيوية للفاعلية الإنسانية، كالحمل، والرفع، والنقل، وقذف الأشياء، وبناء العمارات، والكسر،... الخ. لكن هذه التجارب هي بعيدة لكي تُعطي بدون التباس التصور الأكثر صفاء عند نيوتن، والرمز الشفاف جداً للميكانيكا المنجزة. وعلاوة على أن الالتباس لا يُمكن تقريباً التخلص منه في البداية بين تجارب القصور الذاتي وتجارب الجاذبية، فقد برهن التاريخ بأنه كان

من الصعوبة التخلص من التضاد بين تعليلين لا يمكن التصالح بينهما في هذه التجارب: أ ـ التضاد بين الثقيل والخفيف، وهي خصائص متضادة ومختصة فقط بالواحدة وبالأخرى. ب ـ عالية القصور الذاتي والجاذبية، فكل جسم حتى الأكثر خفة له كتلة. إن الموقف الأول هو موقف أرسطو، والثاني هو ظاهرياً، موقف أفلاطون، وذلك بالرغم من أن أرسطو كان قد سلم ببنية التضاد ثقيل ـ خفيف. إلاّ أن تصور الكتلة **ينمحي في المستويات النهائية من تقدم النظرية الميكانيكية الكلاسيكية**، لكن بعد عمل زماني كبير. ثم هل اكتمل العمل على الأقل نهائياً؟ لا، لأن الميكانيكا الكلاسيكية ليست نظرية نهائية، ففي بداية القرن العشرين كان العمل التصوري على الكتلة وعلى خصائص القصور الذاتي والعمل التصوري قد حول الكتلة، وحول خصائص القصور الذاتي، وكذلك فجاذبية الأجسام عادت بدايتها إلى ما وراء البناء النظري شبه التام في الميكانيكا التي احتفظ بها بدون ملامسة أي مستوى في حدودها. فقد ظهر بعد ذلك 1 ـ تغير الكتلة في النسبية. 2 ـ عدم الاحتفاظ بالكتلة في التحولات الفيزيائية واعتبار كم الكتلة طاقة متحولة. 3 ـ إثارة السؤال بين التمييز، وهو المجهول من الحس المشترك، بين القصور الذاتي والجاذبية، وهذا السؤال مهم وجوهري في الميكانيكا الكلاسيكية. 4 ـ وبصفة عامة فإننا نرى بأن الكتلة قد حُرمت من هيئتها كصفة مميزة بطريقة حصرية للمادية، لأن الخصائص الكهربية، والطاقية وأخرى مختفية لا تقل جوهرانية وأولانية عن خصائص الكتلة. فإذا كنا نشك في **أهمية التصورات في النظرية الفيزيائية المعاصرة** فإنه يكفي لأن نقتنع أن نقرأ هذه السطور عند /ديراك/ التي كتبها في معرض الخصائص التموجية للجزيئات المادية في السلم تحت الذري: **«إن عندنا هنا مثلاً دافعاً عن سقوط** الميكانيكا الكلاسيكية، ليس فقط بسبب عدم صحة قوانينها الحركية، لكن بسبب عدم قابلية هذه التصورات على أن تزودنا بوصف للأحداث الذرية» (مبادىء ميكانيكا الكوانتم، أكسفورد 1967 ص 4-3).

لكن كيف تم التحول من فيزياء أرسطو إلى فيزياء غاليلو، أي من العالم القديم ومن **الكون المغلق إلى الكون اللامتناهي** (الكسندر كويريه)؟ إن التغيير الذي حصل والثورة التي حدثت في القرن السابع عشر يمكن أن يُرد إلى عاملين هامين مترابطين بطريقة دقيقة، وهما **تحطيم الكون القديم بمفاهيمه الفيزيائية الكيفية وتحويل المكان الحسي إلى مكان هندسي**. أي تحطيم العالم المتصور كشيء كلي متناهي ومنتظم تماماً، حيث **البنية المكانية تجسد فيه تراتبية للقيم والكمال**، ففي هذا العالم كانت ترتفع النجوم الثابتة المتلألئة في السماء فوق أرض ثقيلة وكثيفة في ذلك ما تحت القمر المعرض للتغير والفساد. واستبدال هذا العالم يكون لا محدوداً ولا متناهياً **لا يحتوي على أي تراتبية طبيعية**. أي إيجاد عالم متحد بواسطة هوية قوانين تتحكم في كل أجزائه وبكل مكوناته النهائية التي تُوضع كلها على **نفس المستوى الأنطولوجي**. ثم استبدال المفهوم الأرسطي للمكان والمكون من مجموعة أمكنة متفرقة دنيوية بواسطة مكان هندسي أوقليدي، وهو **إمتداد متجانس ولا نهائي** بالضرورة، ويُعتبر متطابقاً في بنيته مع المكان الواقعي للكون، واقتضى ذلك حذف كل اعتبار من الفكر العلمي الحديث لفكرة **القيمة والكمال والتناغم والمعنى والهدف** وبالنهاية فسخ **القيمة الكاملة عن الوجود، والطلاق الكامل** بين **عالم القيم وعالم الوقائع**.

4 ـ **فيزياء غاليلو**: إن مؤلفات غاليلو العلمية تدور حول موضوعين وهما الكسمولوجيا والميكانيكا. فقد تعلق غاليلو كثيراً بنظرية كوبرنيكس حيث راح يجد لها أساساً نظرياً وأساساً تجريبياً من خلال رصد

الكواكب والنجوم. فقد تفهم افتراض كوبرنيكس وراح يدافع عنه في كتاباته عن الكسمولوجيا. أما الميكانيكا التي تختص بالحركة فقد بدأ غاليلو في إعطائها أساساً عقلانياً.

لقد نُشرت مؤلفات غاليلو في مدينة (لِيْدْ) 1638 تحت عنوان «بحث يتعلق بعلمين جديدين» باللغة اللاتينية وقد تُرجمت إلى أكثر اللغات الأوروبية. ويتكلم هذا المؤلف على الحركة وعلى مقاومة الأجسام المادية. إن الميكانيكا والكسمولوجيا ليستا منفصلتين وليستا مستقلتين عند غاليلو، لكن وحدتهما ليست بديهية ولا كاملة. فلم يكن غاليلو مفكراً مذهبياً، لذلك كان ديكارت يهاجمه ويختلف معه في هذا الخصوص. لكن من المبالغة في القول بأن غاليلو كان أمبريقيا ووضعياً، فقد كان مهتماً كذلك بالمشاكل النظرية التي تطرحها الملاحظة والتجربة وبالتفكير في الأسس النظرية لهذه التجارب. لكن منظاره المقرب هو الذي كان يُعينه على سبر الكون الفسيح وعلى دراسته بطريقة قاطعة.

إن كتاب «البحث والبرهان الرياضي المتعلق بالعلمين الجديدين» هو مؤلف رصين في تكوينه ومعقد، فهو يحتوي على أجزاء من حوار كتب بالإيطالية وأجزاء أخرى استنتاجية مكتوبة باللاتينية. فالحوار يسمح بإدخال النصوص النظرية الهامة في سياق تعليمي وبنفس الوقت بطريقة صداميَّة إختلافية. فقراءة الحوارات في «اليوم الأول» تُظهر بوضوح كيف تنتظم مشكلة الحركة عند غاليلو، حيث يمكن الجزم بأن نظريته في الحركة تتمحور حول المشكلة الرئيسة في سقوط الأجسام، وتقوم كذلك على حدس صحيح لواقعة مختبئة بطريقة عميقة تحت مظاهر خادعة جداً. ومن هنا وانطلاقاً من معرفة هذا القانون فقد أُنشيء البناء النظري الرياضي حسب تخطيطة أقليدية أرخميدسية. وهنا يتدخل عمل غاليلو الذي يجعل وحده الحدس الأصلي عنده فاعلاً وعملانياً، فيعالج الزمان والسرعة كأنها مقادير هندسية، أي بطريقة شكلانية، ويُعالج قانون سقوط الأجسام كعلاقة رياضية.

إن حل المشكلة الأصلية، أي سقوط الأجسام، يدخل في مكانه في نظام نظري بين التعريف الأكثر بساطة للحركة المضطردة، وحل مشكلة حركة القذائف الأكثر تعقيداً، حيث تقوم نظرية الحركة عند غاليلو على التعريف والمسلمات الآتية:

التعريف: الحركة المنتظمة أو المضطردة هي الحركة التي يسير فيها المتحرك مسافات متساوية في أزمان متساوية.

المسلمة الأولى: خلال الحركة المضطردة، المسافة التي يجتازها المتحرك في زمن أكبر هي أكبر من المسافة المجتازة في زمن أقل.

المسلمة الثانية: خلال الحركة المضطردة، فإن الزمن الذي يجتاز في خلاله المتحرك مسافة أكبر هو أكبر من الزمن الذي يجتاز في خلاله مسافة أصغر.

المسلمة الثالثة: في نفس الفترة الزمنية، فإن المسافة التي يجتازها المتحرك بسرعة أكبر هي أكبر من المسافة التي يجتازها بسرعة أقل.

المسلمة الرابعة: في نفس الفترة الزمنية، فإن السرعة التي يجتاز بها المتحرك مسافة أكبر هي أكبر من السرعة التي يجتاز بها مسافة أصغر.

إن فيزياء غاليلو تُعرض كنموذج أوقليدي أرخميديسي تقوم على الافتراض ـ الاستنتاجي. وقد أقام غاليلو علم الحركة على هذه المسلمات مستعملاً النموذج الذي ظل مُتبعاً في الفيزياء النظري وفي الرياضيات حتى أواخر القرن التاسع عشر. إن المفهوم المختبىء في أعمال غاليلو قد ظهر على أنه قريب من أعمال المعاصرين في الفيزياء الحديثة. وهذا

المفهوم يقوم على التسليم الضروري **بوجود اللامعرفات** في التعاريف الابتدائية الأولية، وعلى أن المسلمات التي تحتوي على هذه الحدود غير قابلة للبرهان. لكن التشابه هنا يقف بين المفهوم الكلاسيكي والمفهوم المعاصر. وبالنسبة للامعرفات فهي كلمات حيث يمكن أن يُفهم معناها بدون إلتباس من قبل كل من يفهم اللغة المستعملة. وبالنسبة للمسلمات التي تحتوي على هذه الحدود فهي بديهية بذاتها، حسب معنى الكلمات. لكن ذلك يختلف بشكل آخر بالنسبة للمسلمات المعاصرة وعلى الأقل في الرياضيات. فاللامعرفات هي قبلية فارغة من كل معنى، وإذا ما أعطيت المعنى من اللغة الشائعة، فإن ذلك، ولأسباب بسيطة، يتعلق بسهولة الاستعمال. فالفرق بين منظومة غاليلو والمنظومة المعاصرة يظهر من اعتبار السيمنطيقا ضرورية بالنسبة للحدود وللمسلمات في منظومة غاليلو، أما المعاني فليست ضرورية في المنظومة المعاصرة، لكن المعاني كانت ضرورية لعقلنة منظومة غاليلو. إن ميكانيكا غاليلو تحمل تحذيراً مهماً بالنسبة للحركة المضطردة. فهو يعرف تماماً بأن حركة المتحرك بين نقطتين أ وب لا تكون مضطردة أبداً إلاّ إذا كانت المسافة أب متنامية في الصفر. فالمتحرك الذي يجتاز المسافة لا يُمكن أن يحافظ على سرعة ثابتة إلاّ خلال مدة زمنية متناهية في الصفر. فالمؤثرات الحركية من قوى واحتكاكات كلها عوامل تغير في سرعة المتحرك لذلك وجب وضع تحذير مهم بالنسبة للحركة المضطردة بين أ وب. وهذا الافتراض يُوصلنا إلى حساب التفاضل الذي كان يجهله غاليلو والذي دخل الرياضيات مع نيوتن وليبنتز بطريقتين مختلفتين بعد خمسين عام (توفي غاليلو في سنة ولادة نيوتن 1642). فالسرعة اللحظوية لا يُمكن تعريفها إلاّ في مسافة صغيرة جداً وهي التي تميز حركة المتحرك بين أ وب. وبالنسبة للسرعة في مسلمات غاليلو، فإن هذه الكلمة توجد في المسلمة الثالثة والرابعة كلا معرفة، مع أنها لا توجد في تعريف الحركة المضطردة التي تُشتق منها المسلمات، وهذا ما يبدو غريباً في منظومة غاليلو، ويجعل مشروع غاليلو يصطدم بصعوبات كبيرة، وذلك للغموض الذي يلف المعنى الشائع لكلمة سرعة. إننا نفهم وضع غاليلو ليس من الافتراضية التي وضعها وإنما من خلال الوضع الإبستمولوجي، فهو قد أعطى لكلمة سرعة محتوى سيمنطيقيا كافياً تماماً لبلوغ هدفه. وهو بمعالجته لكلمة سرعة كلا معرفة فإنه لا يخدع القارىء وإنما يحاول إعطاءها محتوى في التحقق الفعلي وفي سيرورة الاستنتاج. إذ هناك أسباب عدة جعلته **يحجم عن تعريف السرعة**. ومن أهمها هو **عدم التجانس** المقداري الذي منع الأقدمين من استعمال ذلك. **فقسمة المسافة على الزمن** بطريقة حسابية كان يُعتبر من **المقادير اللامتجانسة**. لذلك فقد أحجم غاليلو عن استعمال هذا المنظور لأنه سيؤدي به إلى استعمال علاقة بين المسافة والزمان وهذا لا يُمكن التعبير عنه بواسطة العدد. **فالعقبة كانت إذن عقبة إبستمولوجية رياضية تقنية**. وقد أفلتت منه كذلك السرعة اللحظوية لأنها تعتمد على مشتقات الأعداد الحقيقية للدّالات، وهذه الأشياء كانت خارج متناول تقنيته الحسابية. ومع ذلك فإن تصور السرعة قد أُستعمل في مكانه الصحيح وقد استطاع أن يسيطر غاليلو عليه بالرغم من عدم إكتمال تعريفه. وهناك أمثلة عدة في الفيزياء المعاصرة أستعملت بها تعاريف لحدود غير مكتملة مثل الطاقة، والحقل، والقوة الكامنة،... الخ. إن هدف غاليلو كان لإدخال تصورات الحركة من زمن وسرعة في المنظومة الحسابية لأقليدس، وخصوصاً في نظرية أوقليدس في المقادير المتناسبة حسابياً. ففي كتاب أوقليدس (V) هناك تلميح إلى هذه المقادير المتناسبة وتعريف لها فاستعملها غاليلو ليتم له إدخال منظومته في المنظومة الأقليدية ويتم له تحسيب الظواهر

الفيزيائية. فقد كان الهدف هو الابتعاد عن المقادير اللامتجانسة التي لم يستطع الأقدمون أن يستعملوها بالتناسب ولا بالعلاقات الرياضية. فعمد غاليلو إلى التحوير والتحويل ليفلت من هذه المعضلة الرياضية، وهذا يدل على أن فيزياء غاليلو مرتبطة بدقة برياضيات أوقليدس. ويمكن إعطاء بعض القضايا الفيزيائية التي أقام غاليلو عليها البرهان بطريقة هندسية.

النظرية الأولى، القضية الأولى: إذا كان المتحرك يتحرك باضطراد ويجتاز بنفس السرعة مسافتين، فإن زمني الحركتين يتناسبان كالمسافتين المجتازتين.

النظرية الثانية، القضية الثانية: إذا اجتاز متحرك مسافتين في زمنين متساويين فإن هاتين المسافتين تتناسبان كالسرعتين. وإذا كانت المسافتان تتناسبان كالسرعتين فإن الزمنين متساويان.

النظرية الثالثة، القضية الثالثة: إذا كانت نفس المسافة تُجتاز بسرعات غير متساوية فالأزمنة تُصبح متناسبة بطريقة عكسية مع السرعات.. إلخ. هذه النظريات يُبرهنها غاليلو في مؤلفه بواسطة الهندسة والحساب الأقليدي وبواسطة المسلمات الأربع.

ثم ينتقل بعد ذلك غاليلو الى الحركة المتسارعة، **لكنه لا يُعرِّف** التسارع وليس عنده **تعريف رياضي عنه**. فهو يُعرِّفه بالسلب، أي أن التسارع هو عدم الاضطراد. فالمسار النظري لغاليلو بالنسبة للتسارع غامض وليس محدداً تحديداً رياضياً، ولم يُعرِّفه بواسطة الجنس أو الفرق النوعي لمجموعة من الحركات المتسارعة. لكنه حدد فكرة غامضة من فكرة خاصة، وهذه طريقة مشتركة في كل العلوم. ومن النظريات التي برهنها هي الآتية:

النظرية الأولى، القضية الأولى: إن الزمن الذي يجتاز المتحرك بموجبه مسافة ما، مبتدئاً من السكون، بحركة متسارعة باضطراد، يساوي الزمن الذي يجتاز في خلاله نفس المسافة بنفس المتحرك بسرعة مضطردة، حيث درجة سرعته تساوي نصف درجة أكبر سرعة ونصف آخر درجة السرعة التي يصل إليها خلال الحركة المتسارعة باضطراد.

النظرية الثانية، القضية الثانية: إذا ابتدأ المتحرك من السكون ليسقط بحركة متسارعة باضطراد، فإن المسافات المجتازة بأزمنة ما تتناسب مع بعضها بنسبة مضاعفة للأزمنة، أي مثل مربعات هذه الأزمنة.

ويُمكن القول بأن ما أضافه غاليلو لابستمولوجيا الفيزياء هو أنه: قد اجتاز بطريقة حاسمة نقلة نوعية حيث اقتضى أثره بعدها كل المنظرين الفيزيائيين، وهذه النقلة هي نشر للطريقة الافتراضية - الاستنتاجية التي كانت تختص بالهندسة في ذلك الوقت. لكن هذه النقلة الابستمولوجية كانت محدودة، وذلك من واقع أنها اقتصرت فقط على الحركة ولم تتعداها إلى ظاهرات أخرى. فقد كان مداها الإبستمولوجي محدوداً، لأن الهندسة والحساب ونظرية التناسب كانت هي النماذج التي لم تتجاوز الطريقة الاستنتاجية - الافتراضية. لكن القرون اللاحقة، قد شهدت انتشاراً هائلاً لأول نقلة لغاليلو، ليس فقط بتطبيق الطريقة على مجالات متعددة جداً، لكن كذلك وعلى الخصوص بالمرور من طرق الهندسة إلى طرق الرياضيات في النظرية الفيزيائية. إذ أن التحليل الرياضي الذي استعمل الخصائص الجبرية والطبولوجية والقياسية للأعداد الحقيقية يُزوِّد النظرية الفيزيائية في القرن العشرين بأداة عالمية للتعبير.

5 ـ **النظرية النسبية المحدودة**: لقد كان غاليلو هو المؤسس الأول للميكانيكا الكلاسيكية كما كان أمبير هو مؤسس المغناطيسية الكهربية النظرية. لكن وفي بداية القرن العشرين فان النمو النظري الضخم

لهاتين النظريتين، وتوضيح مبادىء النظرية الثانية، أظهر تماماً على مستوى المبادىء أن هناك تناقضات والتباسات أكتشفت بواسطة التجربة والتحليل النظري، لكن لم يستطع أي عالم أن يجلو حقيقة هذه التناقضات أو أن يتجاوزها قبل آنشتين. فالمشاكل التي طُرحت بكل وضوح والتي حلها آنشتين بطريقة متناسقة تماماً كانت في أساسها نظرية، لأن النظريات ـ عدا عدد ضئيل منها ـ كانت تؤول بطريقة غامضة جداً يسمح بالغاء التناقضات بدون أية فائدة نظرية أو عملية. وسوف نعتمد في قراءتنا هذه على المُؤَلَّف «نظرية النسبية المحدودة والعامة» (آنشتين ترجمة موريس سولڤين نسخة فرنسية).

يبدأ آنشتين من الفصل الأول بالهندسة الأقليدية ويقول بأن صدق مسلماتها وقضاياها له وجهان، وجه داخلي يتعلق باتساق النظرية المنطقي ذاته، حيث القضية هي صادقة إذا رُدَّت إلى مسلماتها الأولية، وهناك صدق القضية الهندسية المتعلق بانطباقها على العالم الخارجي. فالخط المستقيم له مقابل مادي يصل بين نقطتين على جسم صلب وهذا الخط يظل هو ذاته عندما يتحرك هذا الجسم. فالقضايا الهندسية لها مقابل مادي طبيعي وإن الاقتناع بصدق محتواها يرجع إلى استعمال القياسات الدقيقة التي نحققها في الواقع المادي بواسطة، أدوات القياس الصناعية، وإن الصدق هنا يرتكز على نتائج غير كاملة تماماً وغير دقيقة. فالأشياء المادية تتحرك فتنشأ الظواهر الفيزيائية ومن ذلك ينشأ التقابل الرياضي الفيزيائي.

إن انطلاقة النسبية من هذا التوازي بين الرياضي والطبيعي يُعطي الرياضي ميزة كبيرة في هذه النظرية ويجعله يحكم العامل الطبيعي، لأن النظري يمتلك أدوات وتقنيات متقدمة أما الطبيعي التجريبي المحسوس فوسائله محدودة. يقول آنشتين في الفصل الثاني: لتحديد المسافة بين نقطتين على جسم صلب فإننا نستعمل مسطرة تحدد وحدة القياس ثم نقوم بوضعها على المسافة عدة مرات لتغطي هذه المسافة، فالقياس يفترض وجود جسم صلب ثابت. وهذا ما يظهر واضحاً في تحديد مكان شيء ما، حيث نستعمل إحداثيات مكانية مؤلفة من ثلاثة محاور مُثبتة بهذا الجسم الصلب، فالنقطة في المكان تحدد بواسطة إحداثياتها الثلاثة، ويُصبح وجود الجسم الصلب ضرورياً في عملية تحديد الأماكن. يتكلم آنشتين عن الزمان والمكان في الميكانيكا الكلاسيكية فيحدد مهمتها بالحدود التالية: «يجب أن تصف الميكانيكا كيف تُغير الأجسام الموضع حسب الزمن». لكن ماذا يُفهم من الموضع، ومن المكان؟ وكيف فهم آنشتين تصور المكان وتصور الموضع؟ إن المكان عند آنشتين نسبي ويظهر ذلك جلياً من خلال التجربة التالية التي ذكرها في الفصل الثالث: لو ترك أحدهم حجراً يسقط من نافذة القطار وهو يسير بحركة مضطردة وراح أحدهم في القطار يُراقب وقوع الحجر فإنه يراه يسقط في خط مستقيم. أما إذا راقب الحجر أحد الذين ينتظرون على الرصيف فإنه سوف يراه يسقط حسب مُنْحَنى يشبه القطع المكافىء، من هنا يؤكد آنشتين نسبية الحركة. فليس للحجر مسار حقيقي في ذاته، فالشيء المطلق في ذاته لا وجود له وكل شيء في الحركة هو نسبي يتعلق بنظام المراقبة المتعلقة بالإحداثيات المرتبطة بجسم صلب.

إن القانون الأساسي في ميكانيكا غاليلو ـ نيوتن هو قانون القصور الذاتي ويُعبر عنه بالآتي: إن جسماً من الأجسام معزولاً وبعيدٌ عن بقية الأجسام يُحافظ على حالته من السكون أو الحركة المستقيمة المضطردة.

إن هذا القانون يجب أن ينطبق بالتأكيد على النجوم المرئية الثابتة. لكن إذا استعملنا نظام احداثيات مرتبطاً بالأرض فإن كل نجمة تتحرك حسب دائرة كبيرة وذلك في يوم فضائي. وهذا ما

يتناقض مع قانون القصور الذاتي. فإذا أردنا أن نحتفظ بهذا القانون فيجب أن نُرجع الحركة إلى منظومات من إحداثيات لا تتحرك النجوم بالنسبة إليها بحركة دائرية. فحالة الحركة تظل صالحة في قانون القصور الذاتي من خلال منظومة إحداثيات غاليلو. وباختصار ما هو مبدأ النسبية بالمعنى المحصور؟ يقول آنشتين «إذا كان هناك منظومة ك1 تسير بحركة مضطردة بالنسبة للمنظومة ك فإن ظواهر الطبيعة تسير بالنسبة لِ ك1 كما تسير تماماً بالنسبة لِ ك». أي إذا كان هناك مراقب مرتبط بمنظومة إحداثيات تسير باضطراد بالنسبة لمنظومة ك فإن ما يُلاحظه هذا المراقب هو تماماً ما يراه المراقب في ك.

تقوم الميكانيكا الكلاسيكية على نظرية تجميع السرعات. فإذا كان هناك قطار يسير بسرعة س1 وفي القطار رجل يسير في اتجاه حركة القطار بسرعة س2 فإن سرعة الرجل بالنسبة للرصيف تُصبح (س1 + س2). لكن هذا القانون ليس صحيحاً بالنسبة للنظرية النسبية. فهناك تناقض ظاهري بين قانون القصور الذاتي وبين سرعة إنتشار الضوء. إذ يذكر آنشتين بأن عَالِمَ النجوم /دُوستير/ قد استطاع أن يبرهن بواسطة مراقبته للنجوم المزدوجة بأن سرعة إنتشار الضوء مستقلة عن سرعة منبع هذا الضوء. فالافتراض بأن هذه السرعة تعْتمد على الاتجاه الفضائي هو افتراض احتمالي. فإذا كانت سرعة انتشار الضوء تتأثر بسرعة المنبع فإن سرعة الضوء بالنسبة لعربة القطار سوف تكون أقل من سرعته في الفراغ وهذا ما يتناقض مع مبدأ النسبية الذي يقول باستقلال القوانين بالنسبة للمنظومة الإحداثية التي تتحرك بسرعة مضطردة. إن هذا التناقض الظاهر يجعل مبدأ النسبية ومبدأ سرعة الضوء في الفراغ يتناقضان، وعلى هذا فيجب إلغاء أحد هذين المبدأين لمصلحة الآخر. فأبحاث /لورنتز/ قد أظهرت بأن سرعة الضوء ثابتة تماماً في الفراغ، وذلك مهما كانت سرعة المنبع. لذلك فيصبح عندنا مبدآن:

1 ـ مبدأ ثبات سرعة الضوء.

2 ـ مبدأ النسبية.

يقول آنشتين بأن تحليل الأفكار الفيزيائية للزمان والمكان تُظهر في الحقيقة بأنه ليس هناك من تناقض بين مبدأ النسبية ومبدأ انتشار الضوء. وعلى العكس فإن احتفاظنا بإصرار على هذين المبدأين وبطريقة مذهبية فإننا سنصل إلى نظرية منطقية في منأى عن كل اعتراض. هذه النظرية ستدعى «النسبية المحدودة».

إن اتجاه فيزياء النسبية يسير نحو نسبية المفاهيم الكلاسيكية للميكانيكا. فمفاهيم الزمان، والمكان والكتلة، والمسافات، والتعاصر الزماني، كلها نسبية تتأثر بمنظومة الاحداثيات المرتبطة بها.

نكتفي بهذا القدر من البحث فالفيزياء التي أتت بعد النسبية أصبحت مرتبطة بالعامل الرياضي بشدة وبالتقنية الرياضية، وأصبحت النظرية الفيزيائية قريبة من النموذج المنطقي المؤكسم. فنظرية الكوانتم ونظرية /هايزنبرغ/ في اللاتحدد واللاتعين التعاصري ونظرية الكوارث أحدثت إنقلاباً هائلاً في المفاهيم الفيزيائية، ولم تعد الامبريقية تكفي لتفسير البراديغم الفيزيائي المعاصر.

مراجع البحث

EINSTEIN P,Law and Explanation. An Essay in the Philosophy of science, Oxford, Clarendon Press, 1971.

AMSTERDAMSKI, S, Between Experience and Metaphysics. Philosophical Problems of Evolution of Science, Boston, Studies in the Philosophy of Science t. XXV, Dordrecht, Reidl 1975.

ÁUBENQUE, P., Le Problème de l'être chez Aristote, 1962; Paris P.U.F, 1977.

BOHR, N., Physique atomique et connaissance humaine, Paris, Gauthier - Villars, 1961.

BRANS, J - P, et coll (éds), Temps et Devenir, À partir de l'œuvre d'Ilya Prigogine, Genève, Patino 1988.

BROGLIEDE, L., Continu et discontinu en Physique moderne, Paris, Albin Michel, 1941.

BRUNSCHVICG, L, L'Expèrience humaine et la causalité physique, Paris, Alcan, 1922.

Clavelin, M, La philosophie naturelle de Galilée, Essai sur les Origines et la formation de la mécanique classique, Paris, Armand Colin, 1968.

Costabel, P, Leibniz et la dynamique en 1692, Paris, Vrin, 1981.

DESTOUCHES - FÉVRIER, P, La Structure des théories Physiques, Paris, P.U.F, 1951.

EINSTEIN, A, La Théorie de la relativité restreinte et gènérale. Exposé élémentaire, 1916; Paris, Gauthier- Villars, 1976.

MERLEAU - PONTY, Jacques, Leçons sur la genèse des Théories Physiques. Galilée, Ampère, Einstein. Vrin - Paris.

LARGEAULT, Jean, Enquête sur le nominalisme Béatrice - Nauwelaerts, Paris.

الفلسفة التحليلية:
من هيوم إلى راسل

د. ابراهيم يوسف النجار(*)

دأب بعض الفلاسفة في نهج ذات المنحى الذي نحاه فلاسفة اليونان القدماء. وكما شَغَلَتْ هؤلاء الفلاسفة تساؤلات حول العالم وطبيعته وحقيقته وحول الإنسان وحقيقته، كذلك شغلت هذه التساؤلات ذاتها الفلاسفة في عصور مختلفة. ولا تزال تشغل بال الكثيرين من الفلاسفة المعاصرين في أنحاء عديدة من العالم. ولكن مع مطلع القرن العشرين، برز على الساحة الفلسفية فريق من الفلاسفة حاول أن يختط طريقاً محدداً للفلسفة. ومن أبرز معالم ذلك النهج الجديد اعتماده على التحليل: ان كان منطقياً أو لغوياً أو سيكولوجياً للوصول إلى الحلول المرجوة.

من المعلوم أن الفلسفة الحديثة بدءاً بديكارت Descartes حاولت أن تركز اهتمامها على معرفة الإنسان لذاته وللعالم[1] ولكن هذا التركيز بقي غامضاً وعاماً أكثر مما يجب. وكما أوضح دايفد هيوم David Hume في القرن الثامن عشر، فان هذا التركيز لا يؤدي إلى معرفة العالم على الإطلاق[2]. إذ شكك هيوم في امكانية تخطي معرفة الإنسان لانطباعاته الحسية أو الذاتية إلى معرفة العالم الخارجي. وبالرغم من أن هيوم رفض أي حل عقلي لأزمة المعرفة الخارجية، فان أحفاده التجريبيين في القرن العشرين، وعلى رأسهم برتراند راسل Bertrand Russell، قد مالوا في غالبيتهم إلى الاعتقاد بإمكانية معرفة العالم الخارجي. ولكنهم وضعوا سبلاً محددة لذلك، تعتمد على المنطق الجديد الذي وضع أساسه أيضاً راسل ووايتهد Whitehead في العقد الأول من القرن العشرين[3]. وإذا كان راسل قد خالف هيوم في رسم حدود أكبر لدائرة معرفتنا للعالم الخارجي، فإن كثيراً من تلامذة راسل مثل فيتغنشتاين Wittgenstein وغيره من المحلّلين اللغويين Linguistic Analysts والوضعيين المنطقيين logical positivists، أعادوا رسم حدود معرفتنا للعالم الخارجي تقريباً إلى ما رسمه هيوم من قبل. ولكن بالرغم من اختلاف راسل مع تلامذته وغيرهم من الفلاسفة التحليليين المعاصرين،

(*) الجامعة الاميركية في بيروت.

فـانهم يتفقـون تمـامـاً عـلى تبني الأسلوب الفلسفي التحليـلي الذي اتبعـه راسـل في التصـدي للمسـائـل الفلسفية. وهذا الأسلوب بالذات هو ما يميـز الفلسفة المعاصرة عما سبقها من طرق فلسفيـة أخرى. وسمـة هـذه الـطريقـة الفلسفيـة هي اعتـمادهـا عـلى المنـطق الحـديث في تحليلها للمسـائـل الفلسفيـة والتـماشي أو الاسترشاد بالتقدم العلمي في حقول العلوم التجريبيـة المختلفة.

لم يأت هذا التيار الجديد في الفلسفة المعـاصرة من لا شيء. فقـد اعترف راسـل وصـديقـه جـورج مـور G.E.Moore بـأن دايفـد هيـوم قـد سبقهـما لـوضــع الأسس الـرئيسية لهـذا التيـار[4]. فقـد رأى هيـوم أن هموم الفلاسفة الذين سبقوه هي هموم في غير مكانها. فأكثر الفلاسفة، في نظره، قد اعتبروا أن باستطاعتهم معرفة العالم الخارجي من كائنات ومـوجودات وأشيـاء ومعـرفة الله مبـدعها ومـا إلى ذلـك. ومـع ان هؤلاء الفـلاسفة لم يتفقـوا حول مـدى تلك المعرفـة، فـانهم اتفقوا من حيث الاقرار بامكانية تلك المعرفـة. ولكن هيوم أنكر تلك الامكانية ذاتها، متحديـاً أيـاً كـان من الفلاسفة أن يدلّه عـلى الطريقـة التي تتم فيها عمليـة تلك المعـرفة. وبشكـل أدق، فقد اعـترف بامكـانيـة إقرار الإنسان بوجود الأشياء الخارجية حوله والاعتقاد بوجود خـالق للكون ومـا إلى ذلك. ولكنـه رفض أن يكون ذلك الإقـرار مبنياً عـلى المعرفـة اليقينيةٍ. ولهـذا دعا الفلاسفة كي يشرحوا لـه كيفية حصـول الإنسان عـلى تلك المعرفـة، طالما هي باستـطاعتهم، وبوجـه التحديد معرفة العلاقة السببية بين السبب والمسبب أو النتيجة، في أبسط الأشياء المحسوسة[5].

وضع هيوم مقياساً لما يعتبره معرفة. فقسم الأشياء التي تصـل إلى العقـل إلى قسمــين: الأول أسـماه انــطباعــات impressions والآخـر أفكـاراً ideas. والأفكـار هي نسخ أقـل توهجـاً وقوة ووضـوحـاً عن الانطباعات التي تتولد منها. فكل فكرة، إذن، تصدر عن انـطباع مـا: انـطبـاع حسي مصـدره الحـواس أو انـطبـاع داخـلي مصـدره الجسـد كـأحـاسيس الجـوع والعــطش أو الــذات أو النفس كـأحــاسيس الحب والخـوف والارادة وما إلى ذلـك. وكل فكـرة لا يمكن ارجاعها إلى انطباع ما هي فكرة ليست بذي معنى[6].

كذلك قسم هيوم المعرفة إلى قسمين: معرفة يقينية قبلية a priori كالمعرفة التي تحصـل في العلوم المنطقيـة والـرياضيـات. وهـذه المعـرفـة هي مبنيـة كليـاً عـلى علاقات الأفكـار بعضها ببعض relations of Ideas، يبدعها العقل من ذاته. وتكـون صحيحة بمعـزل عن التجربة الحسية experience. أما المعرفة الحسيـة فتتم من جـراء الانطبـاعات التي تـوردهـا الحـواس إلينـا. ولكن في اعتقاد هيوم، ليس هناك من معرفة يقينية في المحسوسات أو الوقائـع الحسية matters of fact، ولا حتى معرفة بـالمعنى الصحيح. فـإذا كان بـامكاننـا أن نعرف الوقائع الحسية، فيجدر بنا أن نعرف عـلى أقل تعـديـل العـلاقـة السببيـة التي هي أسـاس معـرفتنـا الحسية. ومن الواضح أن العلاقـة السببية فكـرة مبنية عـلى التجـربـة وليست احـدى الأفكـار المجـردة التي يتكون منها علم المنطق أو الريـاضة. فمن المؤكـد انها فكرة مشتقة من الانـطباعـات الحسية. والـدليل عـلى ذلـك هو انـه إذا كانت العـلاقة السببيـة فكـرة قبليـة وتحليليـة analytic وجب أن تكـون عـلاقـة ضروريـة necessary. وهكــذا فنحن نعـرف النتيجــة لمجــرد معرفتنا بـالسبب. إذ اننا نستنبط النتيجـة من سببها. ولكن يستحيل علينا هـذا في الوقـائع الحسيـة. إذ أن حصـول السبب من دون نتيجته هـو أمر مقبـول، ولا تحصل من جراء ذلـك أية مـناقضة كـما لو كـان الأمر أمراً منطقياً. فيستحيل إنكار حصيلة المعادلة 2 + 2 = 4 بينما لا يستحيل إنكار شروق الشمس غداً. فالقول بشروق الشمس غـداً هو مقبـول تماماً كالقـول بعدم

شروق الشمس غداً. العقل يقبل الاثنين معاً. ولا ينتج تناقض في القولين بينما المعادلة 2+2 =4 تناقضها المعادلة 2+2 # (لا تساوي) 4. أما القول بأن الشمس ستشرق غداً «لا يناقضه القول» بأن الشمس لن تشرق غداً. إن صحة قولنا أن الشمس ستشرق غداً مبنية على معرفتنا بالماضي وانطباعاتنا الحسية عنه. ولكن كيف تعرف المستقبل وعن أي انطباع تشتق تلك المعرفة؟ وعلى أي حال، يقبل العقل القولين. ويقبل أيضاً إمكانية تغيير سنن الطبيعة وعدم شروق الشمس في أي حال وبصرف النظر عما إذا كان المستقبل يشابه الماضي أو لا.

كذلك هي الحال في معرفتنا للعلاقة السببية. إذ يفترض بها أن تكون معرفة بفكرة العلاقة السببية. ولهذا وجب تحديد الانطباع أو الانطباعات التي تكون تلك الفكرة. فإذا لم تستطع ردها إلى انطباع ما، فتكون هذه الفكرة من نسج الخيال وخالية من أي معنى. ولما لم يستطع هيوم رد تلك الفكرة إلى انطباع سابق عن العلاقة السببية، اعتبر أن العلاقة السببية لا وجود لها. وأقرَّ بوجود السبب الذي يراه وكذلك بوجود النتيجة التي يراها أيضاً، كأن يرى كرة تلتطم بكرة أخرى وتدفعها. ولكنه لا يرى العلاقة السببية الضرورية بين الكرة الأولى والكرة الثانية. وبالطبع فانه لم ينكر أن الكرة الثانية دائماً تتبع في تحركاتها الكرة الأولى. ولكنه أصر على أن التتابع يتم دوماً. إلا أنه ليس ضرورياً. أي أنه يمكننا أن نشتق من وجود الكرة الأولى حركة الكرة الثانية. فلو صادف لأول مرة رجل من عالم آخر هاتين الكرتين، لما استطاع أن يستنبط من أنه إذا ضرب الكرة الأولى أنها ستضرب الثانية وستحركها في اتجاه معين ومستقيم. هذه المعرفة، في نظر هيوم، لا تتم إلا من خلال التجربة. ولا تستنبط بالعقل اطلاقاً. وهكذا أصرَّ هيوم على أن العلاقة السببية لا تحمل أي معنى سوى معنى الترابط الدائم Constant Conjunction وليس الترابط الضروري necessary Conjunction كما هو شائع. وفكرة الترابط الدائم هي فكرة مشتقة من أفكار أبسط منها، كفكرة التتابع الزمني والقرب المكاني التي يمكن تحديد انطباعاتها الأولية[7].

وعلى هذا الأساس، رفض هيوم أن يكون عندنا معرفة بالمستقبل، لأن المستقبل لا يمكن أن يكون موضوعاً للانطباعات الحسية. ولهذا لا يمكن أن نعرف استمرارية السبب وعلاقته بنتيجته في المستقبل. وإذا كنا لا نعرف كيف نتوصل إلى معرفة العلاقة السببية، وإذا كانت العلاقة السببية هي أساس معرفتنا بالأشياء والمحسوسات، فلا يمكن أن ندعي معرفة تلك الأشياء على الاطلاق. وهكذا توصل هيوم إلى الشك المطلق بإمكانية معرفتنا للأشياء الخارجة عن حواسنا واكتفى بتفسير تلك المعرفة على أساس العادة والعرف ليس إلا.

يوافق الفلاسفة الوضعيون والمنطقيون التحليليون هيوم في مقدماته. فالطبيعة، كما قال هيوم، يمكن أن تتغير في أية لحظة، وبهذا يبطل وجه الشبه بين المستقبل والماضي. فيأتي المستقبل مغايراً للماضي. والعلاقة التي انتظمت في الماضي، قد لا تستقيم في المستقبل. كذلك لا يحدث أي تناقض في الوقائع الطبيعية، كما يحدث في الروابط الفكرية. فالروابط الفكرية تكون صحيحة باستنادها إلى تعريف نظري لكل مفرداتها. فالفكر يحدد، من دون اللجوء إلى الاختبار الحسي، معنى تلك الروابط ومفرداتها. ومن ثم تشتق معادلات وأنظمة، يكون بعضها صحيحاً وبعضها خاطئاً، بناءً على تلك التحديدات. وأفضل دليل على ذلك هي المعرفة المنطقية والرياضية، إذ تحصل المعرفة بعد التسليم بمسلمات أو أكسيمات Axioms محددة غير خاضعة للتعريف. فيبني عالم الرياضيات أو المنطق عليها علمه وتشتق منها نتائج

وبراهين لا تضيف شيئاً على تلك المسلمات. المعرفة في هذه الحقول هي معرفة هيهية أو تتولوجية Tautology؛ أي معرفة اشتقاقية من مبدأ الوحدة الذاتية أو الهيهية. ولا تضيف هذه المعرفة شيئاً إلى معارفنا الحسية.

القبول، إذن، بالمعارف المنطقية والرياضية، لا يحل المشكلة التي طرحها هيوم. وهي الكشف عن كيفية معرفتنا للأشياء الخارجية حولنا. فقد يظن البعض، وفي مقدمتهم الفيلسوف الألماني الشهير كانت Kant أن المعرفة الرياضية هي مفتاح معضلة المعرفة عند هيوم. فالمعارف المنطقية والرياضية إنْ هي إلا احدى المعارف القبلية التي يستنبطها العقل الانساني من ذاته. ولكنها معارف غير هيهية إذ تضيف النتيجة شيئاً ما على مقدماتها[8]. كما أن للعقل الانساني تركيباً خاصاً وشاملاً لكل إنسان، يستطيع بواسطة ذلك التركيب العقلي أن يخضع العالم الحسي إلى عقلانيته، فيعقل العالم الطبيعي طبقاً لمقولات معينة. وعلى هذا الأساس يعرف الإنسان العالم. ويعرف بالضرورة العلاقة السببية بين السبب ونتيجته. ويعرف ان المستقبل يشابه الماضي وأن الطبيعة لا تغير مسارها إطلاقاً. لأن هذه كلها معارف مشتقة من العقل ذاته أو تركيبه وليست هي مستنبطة من الأشياء بحد ذاتها. لأن الأشياء بحد ذاتها Noumena تبقى إلى الأبد خارج معارف الإنسان. فالإنسان يعلم فقط الظواهر التي يطبق عليها مقولاته العقلية[9].

النتيجة التي يخرج بها كانت هي أن معرفة الأشياء الحسية هي معرفة عقلانية مشتقة من العقل إضافة إلى معرفة حدسية للمواد الحسية في أطر الزمان والمكان. ولكن هل كانت لا يحل معضلة هيوم بل يضيف إليها مشاكل أخرى؟ فالشك بامكانية المعرفة عند هيوم يقابله شك أساسي عند كانت، إذ يفصل كانت بين معرفتنا لظواهر الأشياء والأشياء بحد ذاتها. ويؤكد بأن معرفتنا هي كلها ظاهرية ولا يتسنى لنا إطلاقاً معرفة الأشياء بحد ذاتها. فالشك، إذن، لا يزول مع الحل الكانتي، بل يثير هذا الحل مشاكل أخرى. إذ لو كانت معرفتنا بالأشياء مشتقة من تركيبنا العقلي، فلا مجال اطلاقاً لتغيير تلك المعرفة أو زيادتها. ولطالما أننا نحدد العلاقة السببية في الأشياء قبلاً، فلا مجال لاكتشافنا علاقات غير سببية في الأشياء. وإذا كان الزمان والمكان إضافات حدسية شخصية ضرورية لحصول عملية المعرفة، فلا مجال إذن لإثبات وجود استقلاليتها عن الإنسان. والسؤال الأساسي هو لماذا نقبل بهذا القالب الفكري الصارم ونلصقه على الأشياء قبل معرفتنا بالأشياء؟ وعلى سبيل المثال، ففي علم ميكانيكا الكم Quantum Mechanics قد أثيرت مسألة مبدأ السببية. وربما يتطلب حل هذه المسألة عدم افتراض مبدأ السببية، بل مبدأ عدم التحديد principle of indeterminism. وإذا كانت المسألة كذلك، فالحلول القبلية العقلانية لا تجدي. وبالفعل فقد ثبت عدم جدواها حتى في العلوم العقلية كالرياضيات والمنطق، والهندسة. ففي الهندسة هناك فرع pure Geometry التي لا تتطلب مكاناً وزماناً إذ هي مبنية على أكسيمات معينة. وكذلك في المنطق والرياضيات، فقد تقدم علماء بأنماط مختلفة من المسلمات تقود كلها إلى نتائج صحيحة. ولكن بعض الأنماط يخالف أو يعاكس الأنماط الأخرى. ولا مجال لتحديد أي نمط هو الأصح لأنها كلها صائبة ولكنها تنطلق من مسلمات مختلفة. فلو كان العقل يتسع لمسلمات معينة فقط كما يرى كانت، لما كان باستطاعتنا اشتقاق مسلمات أخرى. ولكن اتضح مؤخراً عقم تلك الفرضية الكانتية[10].

وكما وجدت عدة أنماط للمعرفة المنطقية والرياضية، كذلك لا يمنع وجود عدة أنماط للمعرفة

الحسية. وإذا صح هذا الافتراض، ينتفي عن أي منها صفة الشمولية التي يدّعيها كانت لمعرفتنا بالأشياء. وإذا كانت الحال كذلك، فأيها الأصح؟ وكيف نختاره؟ ففي المعرفة القبلية المنطقية، يأتي التسليم بمسلمات معينة قبلاً. ولكن في المعرفة الحسية، كيف يتم الاختيار؟ الحل القبلي غير مقبول، إذ لا يزيل الشك الهيومي. ويضع قالباً عقلياً قبلياً غير مرن لتحديد كيفية معرفتنا بالأشياء.

ما الحل إذن؟ يعترف راسل بأنه لم يجد حلاً مقبولاً[11]، فلا هو مقتنع بالحل الذي قدمه هيوم، إذ هو مجرد محاولة سيكولوجية بدائية مبنية على قانون العادة والعرف والملاحظة العامة. ولا هو مقتنع بالحل الكانتي، إذ هو أيضاً محاولة سيكولوجية أكثر تعقيداً من محاولة هيوم. وإذا لم يكن بامكاننا إيجاد حل، فسيظل الشك مسيطراً علينا ولا نستطيع تحديد كيفية معرفتنا للأشياء والموجودات حولنا. أخذ راسل هيوم كما أخذه من قبله كانت على محمل الجد وحاول جهده الاجابة عن هذا السؤال. فأفرد له كتابه: **المعرفة الإنسانية: أفقها وحدودها**. وفيه يؤكد أن بإمكاننا معرفة الأشياء ولكن بعدما نضع أسساً عامة أو افتراضات تجريبية postulates كمبادىء أولية تنطلق منها معرفتنا[12]. لا نتوصل إلى هذه الفرضيات قبلياً، كما زعم كانت، ولكن بناءً على مباحثنا العلمية التي تبدو لنا الأنسب والأصح خلال أبحاثنا. فهذه الافتراضات، إذن، هي عقلية وليست مشتقة من التجربة. ولكنها ليست حتمية أو ضرورية لمقولات كانت. فإذا ما دعت الحاجة العلمية لتغيير هذه الفرضيات، غيّرناها بأفضل منها. وإذا لم تدعُ الحاجة، بقيت سارية المفعول إلى أجل غير مسمى. وهكذا، ليس في العلم من نهاية محتمة، ولا يصدق في العلوم التجريبية أن نبدأ من نقطة غير قابلة للتغيير، كما نفعل في العلوم العقلية كالمنطق والرياضيات[13].

لم يحسم راسل حل مشكلة الشك عند هيوم حسماً قاطعاً بالرغم من أنه قدم حلاً عملياً، ليس هو بالقبلي كلياً ولا بالتجريبي كلياً. ومع هذا، فهو حل يُقر بإمكانية إحاطتنا بالأشياء الخارجية إحاطة دقيقة موضوعية وعلمية. ولكنه يبقى حلاً براغماتياً. ولكن راسل لا يعتقد بوجود حلول غير ذلك. والفلسفة في نظره ليست إلا سلسلة محاولات للكشف عن تلك الحلول التي تمكننا من توسيع أفق معارفنا. فالفلسفة تطوف على حدود المجهول، وكلما اقتنصت فرصة، أضافتها إلى حدود معارفنا. وهكذا يتسع أفق معرفتنا باستمرار، وإن يكن ببطء[14].

يشاطر الكثير من الفلاسفة المعاصرين راسل رأيه ويعتبرونه وريث هيوم غير المنازع على عرش الفلسفة الانكليزية المعاصرة[15]. ولكن كثيراً من تلامذته لا يقبلون بنظرته إلى المعرفة. فالفلاسفة الوضعيون من أمثال كارنب[16] Carnap وآير[17] Ayer في دائرة فيينا Vienna Circle لا يقبلون بفرضيات عقلية لا يمكن إثباتها عملياً أو تغليطها. ومن الفرضيات الأساسية التي لا يمكن إثباتها هي تشابه المستقبل للماضي، ذلك التشابه الضروري لصحة أي استنتاج من الماضي نحو المستقبل. كذلك المنطقيون التحليليون أو اللغويون التحليليون من أتباع فيتغانشتاين فهم لا يشاركون راسل رأيه في إمكانية معرفتنا للعالم والأشياء المحسوسة[18]. ولهذا فهم ينكفئون لدراسة اللغة التي نـدَّعي بها معرفة الأشياء. فحسب هؤلاء الفلاسفة معرفة تلك اللغة ومشكلاتها وبَلْهَ العالم إذ ليست لدينا وسائل لمعرفته. إذا كانت تلك اللغة تنطبق على الأشياء، فهذه مسألة لا يمكن للعقل البشري أن يبت بها، وبالتالي لا يجدر الكلام عنها. وهكذا تبقى الفلسفة الانكليزية المعاصرة في شق كبير منها أسيرة الفكر الهيومي التشكيكي.

ولكن بالرغم من الاختلاف بين راسل وتلامذته

في نظرتهم إلى المعرفة، فالكل متفقون على أن الفلسفة ليست نظرة كلية شاملة وكاملة، تجمدت في قالب ثابت بعد أن تم اكتشاف كنهها من فيلسوف أو آخر. وإنما هي نظرة فاحصة مدققة على توالي الأجيال، شبيهة إلى حد بعيد بالنظرة العلمية التجريبية الحديثة. فالعلم التجريبي لا يبقى على حال واحدة، بل هو يتطور من وضع إلى آخر. وفي أكثر الأحيان يأتي الحديث أو الجديد ليبني على الماضي والسابق أو لينقده ويطوره إلى ما هو أفضل على ضوء المعلومات والتجارب الجديدة. فإن تم اكتشاف جديد ما، بُني عليه إلى أن يأتي اكتشاف آخر يناقضه ويحل محله. وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. فليس في الفلسفة التحليلية من شباك عقلية قبلية يتم الكشف عنها وتبقى كما أراد «كانت» لها أن تبقى ثابتة بلا تغيير في كل المستقبل الميتافيزقي. وطريق الفلسفة التحليلة هي طريق التحليل المنطقي واللغوي وربما السيكولوجي. ولكن كلما صفت معرفتنا للغة الفلسفية التي نستعملها، كلما استطعنا التخلص من أشباه المشاكل الفلسفية وتحولت أنظارنا الى المشاكل الفلسفية البحتة.

هل هناك من مسائل فلسفية بحتة ليست باللغوية؟ ترفض الفلسفة التحليلية اللغوية الخوض في هذه المعمعة لأن حدود الفلسفة في نظرها هي اللغة[19]. بينما يبقى راسل رافضاً لهذه النظرة إلى آخر رمق في حياته[20]. فالفلسفة في نظره هي تحليلية، ولكن حدودها تتخطى اللغة إلى مدلولاتها. وليست اللغة إلا سبيلاً تستخدمه للتوصل إلى مدلولات اللغة في الأشياء والعالم.

ربما يكون نصيب الاجابة عن السؤال حول إمكانية تخطي معرفة اللغة إلى مدلولاتها كنصيب الإجابة عن سؤال هيوم حول كيفية معرفتنا للعلاقة السببية في الأشياء الحسية. أي الشك في كلا الأمرين. ولكن التوجه الفلسفي الحاضر في الفلسفة الانكليزية يشير إلى أن نظرة راسل ربما كانت الغالبة. إذ بدأ كثير من الفلاسفة بتوسيع الرقعة الفلسفية. كان راسل قد اعترف من قبل بأنه ليس هناك من برهان منطقي يفحم صاحب الشك، ولكنه أضاف أنه ليس أيضاً من فائدة يجنيها صاحب ذلك الشك. فلابد من تخطي الشك إن كان منطقياً أو عملياً. ولما كان تخطيه منطقياً مستحيلاً، فوجب تخطيه عملياً. وهذا ما عمد إليه راسل. ويلاحظ أن كثيرين من الفلاسفة المعاصرين يقتدون براسل. وعلى سبيل المثال نرى آير الفيلسوف الوضعي المنطقي يقارب راسل جداً إذ يتطرق إلى دراسة مواضيع تتعدى الحدود التي رسمها سابقاً لفلسفته، فتشمل الآن السياسة والتاريخ والأخلاق متخلياً بذلك عن مبدأه الوضعي الصارم الذي لا يجيز معرفة ما لا يمكن إثباته عملياً[21]. وغيره كثير[22] ممن يفرد كتباً ودراسات لمواضيع شتى في التحليل النفسي، مما يدل على تخطي هؤلاء الفلاسفة حدود اللغة إلى مدلولاتها[23]. ولا غضاضة في ذلك. إذ أن هذا التخطي مبني في الأغلب على النظرة التحليلية المنطقية كأسلوب لا يقبل الأشياء قبولاً دوغمائياً، وإنما قبول مشروط بواقع المعرفة الذي توصل العلم الحديث إليه. فالمعرفة الفلسفية لا تناقض العلوم التجريبية، وإنما تقدم نظرياتها وآراءها في إطار حقائق تلك العلوم.

وهكذا نجد تياراً في الفلسفة التحليلية ينحو إلى تقبل التحدي الذي أطلقه هيوم بكل أبعاده. فهذا التيار مبني على فلسفة هيوم ذاتها، ولكنه يذهب إلى الاعتقاد بأن معرفتنا للأشياء الخارجية وللذات ممكنة على شرط أن تكون مبنية على معارفنا في العلوم التجريبية والعقلية الأخرى ولا تناقضها. وإن حصل أي تنافض، بدّلت الفلسفة نظرتها مع ما يتفق والنظرة العلمية السائدة. وبهذا تكون الفلسفة دائماً في طور التغيير ومواكبة للمعارف والنظريات التي تسود

العلوم الأخرى. نظرة الفلسفة التحليلية إلى ذاتها ليست نظرة الملكة إلى وصيفاتها، فالفلسفة ليست ملكة العلوم الأخرى، وإنما رفيقة لها. تستفيد الفلسفة من العلوم الأخرى وتفيدها في ذات الوقت، لأن الفلسفة ترافق كل العلوم ولا تفضل صحبة علم على آخر، بل تستفيد من الجميع.

قد لا يكون هذا هو الحل الأمثل لمشكلة الشك التي طرحها هيوم، لأنه ليس حلاً مبنياً على المنطق. ولكنه ليس الحل الأسوأ في الوقت ذاته. فهو أكثر شمولاً من الحلول السيكولوجية التي تقدم بها هيوم نفسه و«كانت». بل هو حل يواكب العلوم الأخرى ويُشرك الفلسفة في تثبيت قدم التقدم العلمي. وهكذا تكون الفلسفة معاصرة للعلوم بكل معنى الكلمة، تقتدي بها وتؤثر فيها. وتبقى في حركة ديناميكية غير قابعة في برج عاجي أو عالم ميتافيزقي متجمد.

المراجع

1 - Descartes, *Discourse on Method and the Meditations*. Trans. With introd. by F. Sutcliffe. Penguin, 1968
2 - David Hume, *Inquiry Concerning Human Understanding*. Chicago, Published by Henry Regnery Company, 1949.
3 - Bertrand Russell and A.N. Whitehead, *Principia Mathematica*. Cambridge University Press, 1925.
4 - B. Russell, *My philosophical Development*. Allen and Unwin, London, 1959. Chapter 4.
5 - Hume. *Inquiry*, Sec.II, «On the Origin of Ideas».
6 - *Ibid.*
7 - *Ibid.*, See B.Russell, *History of Western Philosophy*. New York, Simon and Sehuster, 1945, Chapter on Hume.
8 - Kant, *Prolegomena to any Future Metaphysics*, ed. by Paul Carus, La Salle, Open Court, 1945.
9 - Russell, *History of Western Philosophy*, Chapter on Kant.
10 - *Ibid.*
11 - Ibid.
12 - B. Russell, *Human Knowledge: its Scope avec Limits*. New York, Simon and Schuster, 1948.
13 - B.Russell, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, 1980.
14 - Russell, *Human Knowledge*. Chapter 8.
15 - A.J.Ayer, *Russell*. Fontana Modern Masters, London, 1972.
16 - Rudolf Carnap, *The Logical Structure of the World*. Trans. by Roly A. George, Berkeley, University of California Press, 1967.
17 - A.J.Ayer, *Language, Truth and Logic*. New York, Oxford University Press, 1936.
18 - Wihgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, Routledge, 1949.
19 - Witlgenstein, *Philosophical Investigations*, Trans. by G.F.M. Anscombe, Oxford, B. Blockwell, 1953.
20 - Russell, *My Philosophical Development*. Chapter 3.
21 - A.J.Ayer, *Philosophy in the Twentieth Century*. Weidenfeld and Nicolson, 1982.
22 - See Anthony Kenny, *The Aristotelian Ethics*, Oxford: Clarendon Press, 1978.
23 - See David Pears, *Motivated Irrationality*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

المنطق الصوري
في بعض من تجلياته الفلسفية

د. أسامة عرابي(*)

كان المنطق الصوري موضوع اهتمام الفلاسفة عرباً وعجماً على مر العصور منذ نشأة الفلسفة. وليست مداخلتنا هنا إلا محاولة لتمييز قواعد هذا المنطق، الذي ساهم الفلاسفة في وضعه، عن مضمون الخطاب الفلسفي نفسه سواء كان في نظرية الموجودات أم في نظرية المعرفة. وما يبرر اعتبار المنطق الصوري جزءاً من الفلسفة هو وعي الفلاسفة أنفسهم لأهميته كمقياس للخطاب الفلسفي الصحيح ومساهمتهم في توضيح وتطوير قواعد المنطق الشكلي حتى بلغت هذه العملية أوجها في الربع الأخير من القرن التاسع عشر عند فريجه Frege حيث اتخذ المنطق شكله الرمزي المعاصر. وسوف نقف على ثلاث محطات هامة من ذلك التاريخ:

I ـ نظرية بارمنيدس (Parmenides) في الوجود.

II ـ منطق المقولات (Categories) عند أرسطو.

III ـ الرواقيون والدلالة الصورية لدى تارسكي (Tarski).

II ـ منطق بارمنيدس كمنطق صوري بدائي Proto - logic.

عاش بارمنيدس في مدينة إليا (Elea) وهي مستعمرة يونانية في جنوب ايطاليا حوالى 500 سنة قبل الميلاد. وجاءت مساهمته الفلسفية في قصيدة وصف فيها رحلته على خيول سحرية عبر عالم الظلام إلى عالم النور حيث سمع وصفاً للموجود (on) يختلف كثيراً عن المعتقد الشائع عن الموجودات عند عامة الناس. فما يعنينا من هذا الوصف هو النص البارمنيدي، من حيث كونه، أولى محاولات التحليل الصوري (For-mal Argumentation). يقول بارمنيدس:

تذهب الأولى (طريقة المعرفة الأولى) إلى أنه (أي الوجود) موجود ولا يمكنه أن يكون غير موجود. وهذه هي طريقة المعرفة الموصلة إلى الحقيقة. أما الثانية

(*) استاذ مساعد في دائرة الفلسفة في الجامعة الاميركية ـ بيروت.

(أي الطريقة الثانية) فتقول بأنه (أي الوجود) غير موجود وبأن عدم الوجود هذا يجب أن يكون موجوداً. وهذه الطريقة... لا يمكن أن تُسلك[1].

فإذا نظرنا إلى مقالة بارمنيدس صورياً تجده يسعى إلى تأكيد قاعدة منطقية أساسية عبر الطريقتين المذكورتين. الأولى وهي طريق المعرفة الحقة التي لا تسمح بالتناقض بالجمع بين محمولين متناقضين على نفس الموضوع. الموضوع س هو الوجود، والمحمول عليه هو صفة كونه موجودا ج: (س ج) تعني إذن «الوجود موجود». أما «الوجود غير موجود» فتحمل عدم الوجود على الوجود وهي: «ليس الوجود موجوداً» أي بُطلان (س ج). وما تقوله القصيدة الفلسفية هو أنه لا يمكن الجمع بين (س ج) وبطلان (س ج): $\sim(Fx \wedge \sim Fx)$.

وهذا ليس إلا شكلاً أولياً لقانون التناقض الصوري كما وضعه أرسطو بشكله الكلاسيكي: بطلان الجمع بين النقيضين. بالطبع لم يذكر خطاب بارمنيدس أياً من المفاهيم المنطقية: موضوع، محمول، نقيض، بطلان، الجمع أو الوصل، ناهيك عن الرموز الحرفية التي لا تظهر إلا مع أرسطو (الرموز اللاتينية المستعملة تظهر متأخرة مع فريجه ورسل Russell).

ما يهمنا هو القاعدة المنطقية الواضحة التي يستخدمها بارمنيدس للتدليل على طريقة المعرفة الصحيحة. بالطبع يستخدم النص المنطق لتبرير رؤية ميتافيزيقية خاصة تقوم على رفض مبدأي الحركة والتغير؛ لكن هذا الاستخدام لا يعنينا بقدر ما تعنينا صحة القاعدة المستعملة من وهمية نظر المنطق الصوري البحت. قد يبدو هذا الاستخدام للمنطق باهتاً بالمقارنة مع منطق أرسطو ولكنه يضع لأول مرة قاعدة منطقية بحتة لأي خطاب معرفي (هذه القاعدة تبناها أرسطو وكثير من الفلاسفة اللاحقين). وهذا ما يظهر جلياً في وصفه للطريقة الثانية التي تجمع بين الوجود كموجود والوجود كغير موجود، أي أنها تحمل المحمول ونقيضه على نفس الموضوع: الجمع بين (س ج) وبطلان (س ج): $Fx \wedge \sim Fx$. يقول بارمنيدس أن هذه الطريق لا يمكن أن يسلكها الفكر محدداً الفكر الصحيح بالفكر المنطقي الصحيح. مرة أخرى لا ننظر إلى موقفه هذا كتحليل لطبيعة الفكر بشكل عام. بل كتحليل للقواعد الخاصة بمجال معرفي خاص هو المنطق الصوري وهذا يفترض تفسيراً مغايراً لمضمون النص كما يتجلى في وعي واضعه (انظر تبريرنا في المعالجة التالية).

II ـ منطق المقولات لدى أرسطو:

في كتاب المقولات (Categories) لأرسطو وضع شبيه بالسابق من حيث التداخل بين المنطق والميتافيزيقيا الأرسطية. وهنا لابد من إيضاح تعبير «المنطق الأرسطي». فنحن لا نستسيغ هذا التعبير لأنه ليس ملائماً فلا نقول مثلاً الفيزياء البورية نسبة إلى بور (Bohr) واضع النظرية ، فهذه الأخيرة أصبحت علماً موضوعياً قائماً بذاته بالرغم من كون بور وضع أسسه. وكذلك الأمر فنحن ننظر إلى المنطق الصوري كعلم رمزي قائم بذاته يعمل به كمعرفة متخصصة في دائرة العلوم المعاصرة له أسسه ونصوصه التعليمية ومجلاته المتخصصة. من هنا لا تفيدنا عبارة «المنطق الأرسطي» إلا بالإشارة إلى المؤلف الأول لهذا العلم الصوري في السياق التاريخي. وكما نظرنا في فلسفة بارمنيدس متلمسين ما هو صوري بحت من وجهة نظر علم المنطق كعلم قائم بذاته كذلك سنخضع نص أرسطو في الجوهر (Ousia) إلى نفس المعالجة مظهرين التداخل والانفصال بين النص الفلسفي والمفاهيم المنطقية الملبدة بغيوم الميتافيزيقيا. فالفلسفة الأرسطية ليست

كلها ميتافيزيقيا لما للإبداع المنطقي الأرسطي فيها من فعل.

يقول أرسطو في كتاب المقولات معرفاً الجوهر (Ousia) بمعنيين:

الجوهر في معناه الأول والأساسي والأكثر دقة هو ما لا يمكن حمله على موضوع وما لا يوجد في موضوع: مثلاً الرجل الفرد أو الحصان الفرد. أما في معناه الثاني فان ما يسمى بالجوهر هو تلك الأشياء ـ الأنواع التي تضم الجواهر الأولى وأيضاً تلك الأنواع الأكثر عمومية التي تضم الأنواع السابقة. فعلى سبيل المثال يدخل الرجل الفرد في نوع «رجل» ويدخل النوع «رجل» في النوع العام «حيوان». وهذه الأخيرة أي النوع «رجل» والنوع العام «حيوان» هي ما يطلق عليه اسم الجوهر الثاني[2].

الجوهر الأول إذن هو حجر الزاوية في الميتافيزيقيا الأرسطية وهو الكائن الموجود بذاته حامل الأعراض والصفات ولكن لا يمكن حمله على أي موضوع. أما الجوهر الثاني فهو النوع المحمول على الجوهر أو النوع المحمول على نوع آخر.

يقيم أرسطو تلك التعريفات كحدود ميتافيزيقية ضرورية تحدد ماهية الكائن الأساسي الأول والكائن الثاني في فلسفته. وبين خيوط الميتافيزيقيا يتسلل المنطق عبر مفهومي الحمل (Predication) والموضوع (Subject). وقد يعترض بأن تكون تلك مفاهيم نحوية أو لغوية عامة فنقول بأن النحوي واللغوي العام قريب جداً من المنطقي البحت. فإذا لحظنا الرابطة الحميمة بين المحمول الأرسطي لغويا كان أم منطقياً وبين المحمول في المنطق المعاصروجدنا كليهما في نفس العلاقة مع الموضوع. إذ تمنع قواعد التشكيل المعاصرة (Formation Rules) على العبارات الفردية (Singular Terms) أو أسماء العلم (Proper Names) كما سماها فريجه أن تقع موقع المحمول (Predicate) في أي موضع. وإذا كان تبرير المقبول والمحظور في العلاقة بين الموضوع والمحمول ميتافيزيقياً عند أرسطو يستمد شرعيته من شرعية الفلسفة الأولى أو ميتافيزيقيا الكائن، فهذا لا يسقط عنه صفة المنطقية بل يظهر أن الخطاب الفلسفي الأرسطي خطاب معقد تتداخل فيه خيوط لا تعود إلى أصل واحد وحيد. فنحن لا نرى في فلسفة الجوهر لدى أرسطو مجرد ميتافيزيقيا الكائن الأول والثاني بل تشابك بين هذه الميتافيزيقيا ومفاهيم منطقية بحتة أصبحت جزءاً من علم المنطق المعاصر.

هل حملنا النص الأرسطي أكثر مما يحتمل بقولنا أن التحديدات الأنطولوجية (Ontological) لأنواع الكائن تخفي بين ثناياها تعريفات لغوية ـ منطقية؟ وقد يقول قائل بأن أبلغ دليل على هذه المبالغة كون أرسطو نفسه لا يشير في نصه إلى وجود مجالين صريحين: نظرية الكائن والمنطق. فكيف نرى في النص الأرسطي إشارة إلى غير الأنطولوجيا! نرد على هذا الاعتراض بملاحظتين: 1 ـ النص الأرسطي اليوناني يحوي كلمات تشير إلى تعابير لغوية ككلمة المحمول مثلاً، وعملية الحمل (Predication) بحد ذاتها عملية لغوية؛ 2 ـ ثمة انقطاع بين وعي أرسطو الذاتي لمضمون نصه والمضمون المعرفي الموضوعي لهذا النص. فتعريف الجوهر الأول والجوهر الثاني وعلاقاتهما في الفهم الأرسطي هو وصف لعلاقات أنطولوجية قائمة في الواقع بالدرجة الأولى وفي اللغة بالدرجة الثانية فقط. ومع هذا فإن الاستعانة بالتحديدات اللغوية ـ المنطقية ولو كانت ثانوية في نظر أرسطو، مكنتنا من عزلها وسبر مضمونها المعرفي كقواعد منطقية بحتة.

III ـ الرواقيون والدلالة الصورية (Formal Semantics):

عرفت الثلاثينات من هذا القرن تصويراً رياضياً

لمفهــوم الحقيقــة المنــطقيــة (logical Truth) قـــام بــه الـرياضي ـ المنطقي البـولنـدي تـارسكي (Tarski). وسنعــرض الأسس التي وضعهـــا تـــارسكي بهـــدف مقـارنتهـا ببعض من نـظريـات الـرواقيـين في المنـطق واللغـة. علم الـدلالـة الصـوريـة جزء من المنـطق الصـوري المعاصر يعـالـج مسـألـة المعنى أو المدلـول المنطقي معـالجـة مجـردة تضعــه في مصـاف المعـــاني الرياضية. والتجريـد (Abstraction) أول ما يبـدأ في فصل العبارات اللغوية كـأصوات عن معـانيها. فـإذا عالجنا الجملة «ضرب زيد عمرو» من وجهـة نظر الـدلالة الصـورية وجب أولاً التمييـز في الكلمات الثلاث بـين الصوت الحسي (أو الرسم الكتابي) وبين المدلول لكل منها. فنقول أن كلمـة «الضرب» تنقسم إلى جزئـين: صوت مسموع (أو شكل مكتوب) ومـدلول أي معنى هذا الصوت أو الشكل. ثم تحدد وظيفـة (function) بـين الصوت أو الـرسم ومجمـوعـة مجـردة abstract) class) كل عضو (member) فيها عبارة عن مـزدوج منظم (Ordered Pair) من الكائنات المنطقية المربـوطة بعلاقة الضرب. فالكائن المنـطقي <زيد، عمـرو> عنصر في هذه المجموعة إذا قرنا أن «علاقـة الضرب قـائمـة بينهـا وأن الأول هـو الـــذي يضرب الثـاني. الـدلالة الصـورية بحـد ذاتها لا تعـطينا جـواباً عـلى السؤال: هـل الجملة «ضرب زيد عمـرو» صادقـة أم لا؟ فهي غير مهتمة بتحـديد اثبـات صدق الجملة أم عدمه. التعريف الصوري يعرف فقط مفهوم الحقيقـة أو الصدق المنطقيين كعلاقة بين الأصـوات أو الرمـوز وبين كائنات منطقية ـ رياضية مجردة كـالمزدوج المنـظم <زيد، عمرو> والمجموعة المجردة المفترضة، فنقول أن الجملة أو الـــرسم الكتـابي «ضرب زيـــد عمـرو» صـادق منطقيـاً إذا انتسب المزدوج <زيـد، عمرو> إلى تلك المجمـوعـة. جـلي أن مفهـوم الانتسـاب إلى مجموعة مجـردة (Membership in an Abstract Class) هـو مفهـوم ريـاضي يعـرّف الصـــدق المنـطقي ضمن الدائرة المعـرفية لنـظرية المجمـوعات (Set Theory). بعبـارة أخرى يخـرج تـارسكي الحقيقـة المنـطقيـة من المفهـوم الفلسفي العام للصـدق كتـطابق بـين الفكـر وعالم الموجودات بادخـاله مجـالاً معرفيـاً مكان المفهـوم الفلسفي. لكن هـذا الفصل بـين المفهومـين ما كـان ليتم دون الفصـل الأول بين الكلمـة كصوت أو رسم وبين معناها أو مدلولها.

جاءت مساهمـة الراوقيـين في المنطق الصـوري عبر اكتشافهم لهذا التمييـز بين الـدال والمدلـول في العبارة اللغــويـــة من جهـــة، وفصلهم لكليهـــا عن عـــالم الموجودات من جهة ثانية. بالطبع لم يخضع الرواقيـون مدلولات الكلمات ومعانيها للمعـالجة الـرياضيـة التي شرحنا ولكنهم خطوا خـطوة هامـة في طريق التجـريد عنـدمـا قـامـوا بعـزلهم للمـدلـولات (Lekta). قـال سكستس (sextus): «يقـول الـرواقيـون بـترابط بـين ثلاثة أشيـاء: المدلـول (أي المعنى)، والذي يـرمز إلى المدلول (وهو الدال)، والكائن الموجـود. فالـذي يدل هـو الكـلام كـما في كلمـة «Dion» (اسم شخص)، والمـدلول هـو ما تعنيـه الكلمـة ومـا نفقهـه في صميم فكرنا ولا يفقهه الغرباء عنا من الأجـانب بالـرغم من سماعهم الكلمة المحكية، والكائن مـوجود في الخـارج أي الشخص Dion ذاتـه، من هـذه الثـلاثـة اثنـان ماديان هما الكلام والكائن الموجود، وواحد غير مادي هو المدلول (Lekton) الحامل الصدق أو الكذب»[3].

في هـذه السطور يعـالج الـرواقيون ولأول مـرة في تـاريخ المنـطق مفهوم الـدلالـة (Semantics) أو المعنى المنطقي الـذي يحمـل الصـدق أو الكـذب. فتـظهـر الدلالة المنطقية مرتبطة بتميز بينها وبـين الدال صـوتياً كان أم كتابياً. وقد تعطي العبقريـة الرواقيـة حقها في اكتشـافها للدال من حيث كـونه رمـزاً خالصـاً مجـرداً خـاليـاً من معنـاه المعهـود إذا أدركنـا الصعـوبـــة التي

يقتضيها مثل هذا التجريد بالمقارنة مع الممارسة اللغوية، حيث لا ينفك الدال والمدلول عن الاشارة إلى بعضهما البعض في تماسك يصعب على الفكر معه عزل احدهما عن الآخر. وكان المعنى أي مدلول العبارة أسهل على الفكر من الدال حتى أن منطق أرسطو لم يتوصل إلى الفصل بينهما. ان عملية تجريد الكلمات من مدلولاتها وتجريد الأخيرة عن الموجودات تتطلب فكراً صورياً يكاد يوازي تصوير نظرية الدلالة المنطقية المعاصرة. إذ يتمتع المنطق مع الرواقيين باستقلالية عن الكائن الطبيعي ليصبح أكثر فأكثر علماً مجرداً في العلاقات بين المدلولات من حيث كونها حاملة للصدق أو الكذب. بالطبع لا تصل المدلولات الرواقية إلى مرتبة المجموعات المجردة واعضائها لكنها خطوة أكيدة في نفس المنحى.

المراجع:

(1) Diels, H. Fragmente der Vorsokratiker. Berlin, 1956

(2) Aristotle, Categories and De Interpretatione. Translated by J.L.Ackrill, Oxford, 1963.

(3) Sextus Empiricus, Opera. Leipzig, 1954.

الفلسفة ليست ميتافيزيقا فقط!!
(نحو فلسفة علمية)

د. جميل محمود منيمنة(*)

لم تعد الفلسفة اليوم محصورةً في الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) فقط، ولم تكن في يوم من الأيام كذلك. فمنذ أن بدأ سقراط في مواجهة السفسطائيين بدأت تنشأ النزعة الانسانية في الفلسفة. وكان طاليس، قد سبقه، في تأسيس النزعة الطبيعية في الفلسفة، وفيثاغورس في تأسيس النزعة الرياضية. فالفلسفة كما يعرف عنها هي «أم العلوم» وعنها انفصلت شتى العلوم وأولها العلوم الطبيعية وآخرها اليوم علم الكون (الكوزمولوجيا)، مروراً بالعلوم الرياضية، والطب، وعلم النفس، وعلم الاجتماع.

إلا أن الفلسفة احتفظت إلى الآن بعلوم خاصة بها أهمها: علم المعرفة (الابستمولوجيا)، وعلم الأخلاق، وعلم المنطق، وعلم الجمال. وبقيت على مبحثها الميتافيزيقي أيضاً. في وقت ما زالت فيه الفلسفة متغلغلة في شتى العلوم: كالطبيعيات (الفيزيقا) والرياضيات، والسياسة، والاقتصاد، وغيرها من العلوم، وخصوصاً الإنسانية منها.

وفي الحقيقة فنحن نعيش اليوم صراعاً فلسفياً (ايديولوجياً) حاداً بين نزعات سياسية واقتصادية وثقافية متضاربة.

معنى الفلسفة والميتافيزيقا

لفظ فلسفة يوناني الأصل مركب من جزئين «فيلا» وتعني محبة أو إيثار و«صوفيا» وتعني الحكمة، فهي في الفرنسية Philosophie، وهي بالانكليزية Philosophy. فالفلسفة إذاً «محبة الحكمة». إذ إن الحكمة لا تدرك بذاتها، وإنما يميل الإنسان إلى محبتها وإيثارها. ولقد ورد في النص القرآني إشادة بالكلمة ﴿يؤتي الحكمة مَن يشاءُ ومَنْ يؤتَ الحكمة فقدْ أُوتي خيراً كثيراً﴾ (البقرة 269). وفي الانجيل «كونوا حكماء كالحية دهاة كالثعالب». والحكمة كما هو معروف إنما تكون نظرية وعملية. وعلى هذا يمكن تصنيف المباحث الفلسفية (التي ترد العلوم والمعارف والخبرات الإنسانية إلى مبادىء أولية) إلى مباحث نظرية وأخرى عملية.

(*) باحث وكاتب من لبنان.

ومن المباحث النظرية: العلم الإلهي وهو العلم الأعلى، والعلم الرياضي وهو العلم الأوسط. والعلم الأخلاقي وفلسفة السياسة والاقتصاد والاجتماع وفلسفة العلوم يمكن تصنيفها جميعاً على أنها مباحث عملية لها طابعها النقدي Critique والوضعي Positif في الآن معاً. ولولا الفلسفة التي تعني وعي الفكر الإنساني لذاته لما تطورت العلوم المختلفة التي انفصلت تباعاً عن أمها (أم العلوم) الفلسفة. وكما يقول ديكارت فإن الفلسفة «أشبه شيء بشجرة جذورها علم ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) وجذعها علم الطبيعة، وأغصانها العلوم الأخرى كالطب وعلم الميكانيكا، وعلم الأخلاق[1].

وللفلسفة اتجاه معياري Normatif، حين يتساءل المفكر أو الفيلسوف «ماذا يجب أن نعرف وأن نفعل؟. ولها جانبها الموضوعي Objectif حينما يتساءل العالم أو الباحث حول الوقائع والظواهر الإنسانية والطبيعية والكونية، ويحاول ردها إلى مبادىء أولية بسيطة كانت أو مركبة. فعن الفلسفة انفصلت كل العلوم والمعارف الإنسانية التي هي في حقيقتها نتائج للفكر أو العقل الإنساني.

ولقد اتخذت الفلسفة في مفهومها الحديث طابعاً تخصصياً أسوةً بالتخصصية التي سادت العصر. وهي اليوم تشمل العلوم الآتية: علم المنطق، وعلم الجمال، وعلم الأخلاق. عدا عن تاريخ الفلسفة نفسه الذي يشمل الفلسفة اليونانية، والإسلامية العربية، والمسيحية، والحديثة، والمعاصرة. ويدخل مصطلح «فلسفة» في العلوم كافة للدلالة على نظرية أو مجموعة نظريات تفسر الوقائع والظواهر لردها إلى مبادئها. وكان الاختلاف المنهجي هو الذي شق صف الفلسفة. فانفصلت العلوم تباعاً عنها. ذلك لأنه «حين أدخلت طريقة الملاحظة والتجربة والفرضية والتحقق في مجال العلوم، لم يكن بد من انفصال العلوم عن الفلسفة. فشهدت العصور الحديثة حركات اشتقاق متوالية داخل الفلسفة. فانفصل عن الفلسفة أول ما انفصل الفيزياء على يد كل من غاليليو 1564-1642 ونيوتن 1642-1727، ولحقت بها الكيمياء على يد لافوازييه 1743-1794، واستقل علم الاحياء على يد كلود برنارد 1813-1878، وتبعها علم النفس ثم علم الاجتماع وغيرهما من العلوم[2]».

وتُعتبر الفلسفة اليوم، عند بعض المفكرين، علماً اختبارياً. إذ «يعتقد بعض الفلاسفة أن الجُمل الفلسفية لا تختلف في جوهرها عن العبارات العلمية. ولذلك يمكن التحقق من صدقها وكذبها بالملاحظة والتجربة على غرار القضايا العلمية»[3]. وكذلك تعتبر الفلسفة علماً قبلياً[4]، أو أولياً. ويؤيد ذلك اتجاه فلسفة العلوم إلى وضع مجموعة المبادىء العلمية ونقدها وتبيان تاريخها.

أما الميتافيزيقا فلها عدد من الأسماء. فهي الفلسفة الأولى كما يسميها أرسطو، وهي العلم الإلهي، في مقابل العلم الطبيعي أو الفلسفة الثانية. وهي الفلسفة الأولى لأنها تبحث في «الأسباب القصوى، والمبادىء الأولى، والموجودات المفارقة»[5]. و«قد افترضت الميتافيزيقا وجود عالم يقوم فيما وراء عالمنا المحسوس وهو عصيٌّ على الإدراك الحسي. ولذلك ما يقال عن هذا العالم ليس مما يمكن التحقق منه بالمشاهدة ولا بالتجربة. وهذا ما دفع بعض الفلاسفة إلى الاعتقاد بأن عالم الميتافيزيقا سيظل في غياهب المجهول. كما رأى آخرون أن البحث في الميتافيزيقا عقيم ولا طائل من ورائه، لأنه حين نتحدث عن عالم يقوم خارج نطاق معرفتنا، إنما نتحدث لغواً وهراءً. ومن الضروري في رأي هؤلاء، أن نكف عن البحث الميتافيزيقي»[6].

ولا شك في أن الميتافيزيقا قد أسدت خدماتٍ جُلى للدين. إذ وضعت مجموعة من البراهين العقلية

المتماسكة على وجود الله وصفاته وكمالاته المثلى. وبرهنت على صدق الوجود بما هو موجود، فقابلت بذلك العلم الطبيعي، الذي اكتسب موضوعيته من ذاتية علم ما بعد الطبيعة. وعلى ذلك فإنه لا يمكن حصر الفلسفة في الميتافيزيقا أو العكس، لأن الميتافيزيقا ليست سوى علم واحد من العلوم الفلسفية. ومع ذلك فإنها ما زالت موضع بحث وجدل بين المفكرين حتى في وقتنا الحاضر. و«يحمل مصطلح ميتافيزيقا تركيزاً إحالياً متعالياً فريداً، فهو يضمر ويفصح، معاً، مغامرة العقل في أعلى ذروة ممكنة لطموحه وادعاءاته. لذا يرتهن مصير الميتافيزيقا ويرهن معه مصير الفلسفة مستقطباً مصير العلم بقدر ما يتداخل مع مصير مستويات اغتراب الإنسان. فالميتافيزيقا نقطة مركز إشكاليات الفلسفة. . . »[7]. فهي، إذاً، ليست كل الفلسفة وإنما مبحث منها.

و«يدل الأصل اللغوي - التأريخي لمصطلح ميتافيزيقا على معنى ملغز في مستواه العادي البسيط، فهو يشير إلى كلمة مركبة من مقطعين هما Meta ما بعد و Physica باللاتينية أي الطبيعة. وتشتد كثافة غموض المصطلح عندما تجتمع مؤرخات الفلسفة ومصطلحاتها على صدفة ظهوره عندما قام أندرونيقوس الروديسي Andronicus of Rhodos بترتيب مباحث أرسطو. وضع أندرونيقوس (70ق.م) عنوان ميتافيزيقا لمباحث الفلسفة الأولى - كما دعاها أرسطو - First Philosophy التي تخرج من حيث موضوعها ومنهجها عن حدود العلم الطبيعي ولنقل التجريبي»[8].

الفلسفة والفيزيقا

قبل أن تهتم الفلسفة، من حيث هي نتاج الفكر والعقل الإنساني، بالميتافيزيقا اهتمت أولاً بالفيزيقا، أو بتفسير الظواهر الطبيعية. ويدلنا تاريخ الفلسفة نفسه على هذا الاتجاه الذي ما لبث أن أرسى قواعد العلم الطبيعي. لكن كان يجب على العلم أن ينتظر قروناً طويلة حتى يتبلور في صيغته النهائية، من حيث هو علم في الطبيعة (فيزيقا). فلقد «فكر الإنسان أول ما فكر في المادة التي يتألف منها الوجود، وهنا طبيعي معقول، لأن عقل الطفولة الفج لا يستطيع أن يفهم أو يسيغ إلا العالم المادي الذي يحيط به، وهو لا يقوى على التفكير في المسائل العقلية غير المحسة إلا بعد النضوج»[9]. واهتم فلاسفة المدرسة اليونية - وهي أول مدرسة فلسفية معروفة ومكتوب نتاجها -، وهم طاليس، وانكسمندر، وانكسمينس بتفسير الظاهرة الفيزيقية قبل أن يهتموا، ويهتم الفلاسفة بعدهم، بالميتافيزيقا.

فلقد ذهب طاليس Thales (631-550ق.م تقريباً) إلى أن «الماء هو قوام الموجودات بأسرها، فلا فرق بين هذا الإنسان وتلك الشجرة وذلك الحجر إلا الاختلاف في كمية الماء الذي يتركب منها هذا الشيء أو ذاك. أليس الماء يستحيل إلى صور متنوعة. . . . وكان الماء عند طاليس هو المادة الأولى التي صدرت عنها الكائنات وإليها تعود. . . . فتكون الحياة حيث الماء وتنعدم حيث ينعدم»[10].

أما أنكسمندر Anaxemander (611-547ق.م تقريباً) فقد نفى أن يكون الماء أصلاً للوجود، ذلك لأن له صفاته المميزة والخاصة به. فإنه لا يمكنك أن «تفهم الحرارة إلا إذا اقترنت في ذهنك بالبرودة، فإذا انعدم هذا التقابل انعدمت كذلك الخصائص والصفات. وما دام الأمر كذلك، فلا يعقل أن تكون المخلوقات جميعاً على تناقض صفاتها مشتقة من أصل واحد ذي صفة معينة معروفة. إنما أصل الكون مادة لا شكل لها ولا نهاية ولا حدود»[11].

وذهب انكسمينس Anaximenes (588-524ق.م تقريباً) إلى أن الهواء هو المادة الأولى. «فهو ذو صفات معروفة لا تُنكر، وهو في نفس الوقت [في الوقت

نفسه) يشيع في كل أنحاء الوجود، يغلف الأرض ويملأ في نظره جوانب السماء، بل ويتغلغل في الأشياء والأحياء مهما دقت. أليست الحياة في صميمها أنفاساً من الهواء تتردد في الصدر شهيقاً وزفيراً؟ إذن [إذاً] فهو الجوهر الأول الذي صدرت عنه جميع الكائنات، يتكاثف حيناً فيكون شيئاً. ويتغلغل حيناً فيكون شيئاً آخر. . .»[12].

ولقد عني الفلاسفة والمفكرون المسلمون بالفيزيقا، وإن كانت قد طغت على نزعتهم الميتافيزيقا. ولا نستطيع في هذه العجالة أن نعرض لتطور الفكر العلمي ـ الطبيعي في الإسلام وإنما نعرض لفكرة «ابن باجة» عن الحركة في الطبيعة. فهو يذهب إلى أن «لكل جسم طبيعي خاصة متضمنة في طبيعته الذاتية لتحركه إلى مكانه الطبيعي، سواء كان ذلك المكان هو مركز الكون كما هي الحال بالنسبة للتراب، أو أنه المحيط الخارجي كما هي الحال بالنسبة للنار. . . (وأنه) لابد لبقاء الجسم في مكان غير مكانه الطبيعي من قوة غالبة هي القاسر، وبمجرد زوال هذا القاسر الخارجي يتحرك الجسم الطبيعي ثانية إلى مكانه الخاص»[13]. وسنعرض في ما يأتي لبعض تطور الاتجاه العلمي الفيزيقي عند العرب.

وفي جميع الأحوال فإنه «في علم الطبيعيات خاصة [بخاصة] اتجه العرب اتجاهاً مادياً آلياً. . . وجاء ابن حزم فلم ينكر العناصر الأربعة (الماء والهواء والتراب والنار)، ولكنه أنكر أن تكون حية، فقال إن هذه العناصر موات بطبعها، وعلى هذا يتركب منها أجسام موات كالحجارة والخشب وأجساد الناس والحيوان والنبات بقطع النظر عن الحياة فيها. . . (ولقد) مال العرب بثاقب رأيهم أو بالاتفاق إلى نظرية الجوهر الفرد ميلاً قوياً ظاهراً»[14].

ولم يؤثر عن الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى اهتمامهم بالفيزيقا. إذ إنهم تبنوا على العموم نظريات أرسطو في هذا المجال. فمثلاً القديس توما الأكويني (1225-1274م) بحث في وجود الله وماهيته وفي الخلق والملائكة والإنسان والأخلاق والسياسة[15].

ومن الواضح أنه منذ تأسس الوعي الفلسفي (العقلي) بالوجود، كانت الطبيعة محوراً للنظر والتأمل العقلي، فقام علم «الكوزمولوجيا» Cosmologie، وهي «مبحث القوانين العامة التي تتحكم في الكون، وفي تكوينه». أو هي «العلم الوضعي للقوانين العامة للمادة». لكن الكوزمولوجيا ـ من حيث هي علم فلسفي ـ لم تتطور تجريبياً، وإنما تطورت ميتافيزيقياً، بوصفه علماً عقلياً يعالج جوهر المادة والحياة.

ويكاد مصطلح «فلسفة الطبيعة» Philosophie de la nature يرادف منذ القدم لاصطلاح الكوزمولوجيا من حيث إنهما يمثلان مجموعة من النظريات التي تتناول الكون أو عالم الطبيعة من حيث نشأته وعناصره، ومصيره. (نظرية الصدور عند ابن سينا مثلاً أو نشأة عالم الطبيعة عند هيجل). أما مصطلح الأنطولوجيا Onthologie، فهو اسم آخر لعلم الطبيعة كدراسة «للموجود بما هو موجود». أو دراسة الموجودات من حيث خصائصها العامة كالوجود والإمكان والبقاء. وهذا الفحص للخصائص يشكل ذلك الفرع من الفلسفة الذي نسميه الأنطولوجيا أو علم الوجود.

إن هذا البحث الفلسفي المبتكر يشكل في الحقيقة تاريخ العلم الطبيعي. ولما كان التاريخ لا يدخل عادة في «العلم»، فقد أهملت العلوم الفيزيقية أو الطبيعية النظر فيه. وقصرت جهودها على «الكشف عن القوانين لتي تحكم الظواهر الطبيعية»، ولم تهتم بالبحث «في الوجود بما هو موجود». ومع ذلك، فانها ما زالت تعتمد ـ عن وعي أو عدم وعي ـ أسساً فلسفية، أهمها قواعد التفكير العلمي. وجملة من المقولات الفلسفية، ومنها:

1 ـ بقاء المادة: «يعتقد» علماء الطبيعة المعاصرون أن المادة لا تفنى، بل هي تتغير وتتحول في صور مختلفة، قد تكون أعلى صورها «الطاقة». وبعبارة أخرى، فإن هؤلاء يعتقدون أن المادة خالدة وإن كانت عضوية Organique. فهناك «دورة» Cycle متكاملة وشاملة تحكم الوجود المادي. لكن تعريف المادة يبقى مختلفاً وغير واضح. فهي ليست بالضرورة المحسوس أو الملموس. وإنما هي على العموم ما يحتل حيزاً في الفراغ أو الفضاء الهندسي، أو ما تكشف عنه الأجهزة العلمية عبر الحواس أو بالطرق الرياضية، أو هي القابل للتفاعل مع مواد أخرى تأثراً وتأثيراً. والمادة في التعريف الذري: هي الوحدة التي تتألف من مجموعة من الذرات ذات الذبذبات المختلفة، التي هي السبب في اختلاف المواد بعضها عن بعض باختلاف البروتون والالكترون. وتتكون الذرة الواحدة من نواة وبروتون والكترون. وكلمة ذرة Atom مأخوذة من الكلمة اليونانية التي تعني الشيء الذي لا يمكن أن ينقسم. ومع ذلك فقد قسمت هذه الذرة على نفسها إلى الكترون (كهرمان باللغة اليونانية) وإلى بروتون، وإلى نيوترون (الجسيم المحايد غير المشحون بالكهرباء). وتحتوي الذرة الواحدة على الأقل على بروتون Proton واحد والكترون Electron واحد (كهيرب سالب). وبعض الذرات فيها 102 من الالكترونات والبروتنات. أما أنواع الذرات المعروفة حتى الآن فهي حوالي 102 نوعاً. ويؤلف 12 نوعاً منها ما نسبته 99٪ من الموجودات المعروفة لدينا جيداً. وهذه الذرات قد يتغير تركيبها (من حيث عدد الكهارب)، لكنها غير قابلة للفناء التام.

2 ـ تحرر الطاقة وبقاؤها: يُسلم علماء الطبيعة بإمكان تحرير الطاقة وإمكان تغير طبيعتها وشكلها. ولكن ـ من جهة أخرى ـ لا يسلمون بامكان تلاشيها، ولا أن تخلق أو توجد من جديد، فالخشب مثلاً (أو غيره من المواد القابلة للاحتراق) يبدو ظاهراً وكأنه انعدم حين احترق. ولكن في الحقيقة، فإن ذراته تتحول فقط إلى ذرات غازية، وتنتشر في الهواء. ويتعاظم ثقل الحديد حين يُحمى على النار: لكن ليس من مادة جديدة تضاف إليه. وكل ما في الأمر أن ذرات الأوكسيجين تلتصق به. ومع هذا، فان الطاقة قد تنتج من مادة مشعة كاليورانيوم مثلاً، وتبدو هنا وكأنها تخلق خلقاً، مما ينقص من صحة المقولة التي تذهب إلى أن الطاقة كما المادة لا يمكن أن تخلق أو تنعدم. حول هذه المقولة جاء جواب العالم البرت أينشتاين (1879-1955م). في عام 1905 حينما أكد على أن المادة والطاقة شكلان مختلفان لشيء واحد. ويمكن أن تتلف المادة ولكن يرافق ذلك إطلاق كمية معينة من الطاقة. كما يمكن أن تتلف الطاقة أيضاً، ولكن يرافق ذلك كمية من المادة.

3 ـ السببية: Causalité(ty). السببية حسب التعريف الابستمولوجي «النسبة أو العلاقة بين العلة والنتيجة وينص مبدأ السببية على ان لكل سبب وفي الشروط نفسها النتيجة اللاحقة نفسها»[16]. من هنا كان التساؤل مشروعاً حول ما إذا كان السبب أو العلة ما ينتج أو يحدث المعلول. وفي هذه الحالة، فإن مقولة العلية أو السببية تتضمن حتماً مفهوم «القوة» Force، وهي هنا أشبه بالإرادة التي تؤثر في إنتاج معلولها. ومن البدهي أن العلم لا يبحث عن العلة الأولى شأن الميتافيزيقا. وإنما عن علل الظواهر التجريبية أي عن علاقاتها الثابتة والضرورية، أو ما يمكن أن نسميه شروطها أو قوانينها التي تحكمها. فمن وجهة نقدية ـ أبستمولوجية، فإنه يتوجب تنقية فكرة السببية أو العلية من كل اللواحق والأفكار الغريبة عنها. وعلى ذلك فقد نقد ديفيد هيوم (1711-1771م) السببية من هذه الزاوية بالذات. فبين أن أفكاراً مثل فكرة القوة التي تُنسب إلى العلة لكي تنتج المعلول، ومثل فكرة الأثر الخارج من العلة لإحداث المعلول، إنما هي أفكار يجب أن تُستبعد.

فلا يبقى، والحالة هذه من معنى السببية ومن العلاقة بين السبب والنتيجة إلا علاقة سابق ولاحق فقط. فمثلاً: عندما تصدم كرة كرةً أخرى فوق طاولة «البليارد»، فإننا لا نرى أية قوة كامنة في الكرة الأولى، ولا نرى أية فاعلية أو أثر يمتد منها إلى الكرة الثانية. كما أننا لا نرى أية علاقة ضرورية بين السبب والنتيجة. أما ما نراه فهو أن حركة الكرة الأولى سابقة وحركة الكرة الثانية لاحقة. وهكذا نادى هيوم بتحديد فكرة السببية على أنها تتضمن تصور السبب الظاهر على أنه سابق ثابت Constant Antecedent أي الذي يكون ظهوره متبوعاً دائماً في التجربة Experience بظهور الظاهرة المعلولة.

إذاً، فقد تطورت العلاقة الثابتة بين السبب والنتيجة من علاقة كيفية (أو نوعية) كالتي يتضمنهاالتصور العادي لمبدأ السببية إلى علاقة كمية (أو عددية) فيها كل درجات التعقيد المعروفة في الرياضيات. فهدف العالم اليوم ليس مجرد البحث في العلاقة الثابتة بين ظاهرتين متلاحقتين، وإنما تحديد هذه العلاقة تحديداً كمياً (بالمعامل الرقمي). إن مثل هذا التحديد يقطع نهائياً كل جسر يحاول الإنسان إقامته بين العلية الفاعلة وبين القانون العلمي، لأن هذا الأخير يصبح مجرد علاقة كمية بين متغيرين، أي مجرد دالة رياضية Fonction. وحول ذلك يقول أرنست ماخ E.Mach (1838-1916) في كتابه «المعرفة والخطأ»: «عندما تصبح العلوم متقدمة جداً، فإنها قلما تستعمل لفظتي سبب ونتيجة. إذ إنه بمجرد إمكان تمييز الوقائع أو الظواهر بأبعاد تقاس، فإن فكرة الدالة الرياضية تسمح للعقل بأن ينفذ إلى العلاقات الثابتة المختلفة الموجودة بين تلك الأبعاد».

وفي عودة إلى تحديد مبدأ السببية أو العلية عند هيوم نرى - وهو الذي أجاد تحليلها ممهداً بذلك لفكرة القانون العلي - الكلي - أن الرابطة السببية عنده والعلم بها لا ينشأ عن التفكير العقلي الخالص، الذي يستغني عن الخبرة الحسية في تقريره لما يقرره، أو بعبارة اخرى، ليس «علمنا بالرابطة السببية في أية حالة من حالاتها علماً قبلياً مستقلاً عن مصادر (التجربة) (أو) الخبرة الحسية في إثبات صدقه، بل هو علم مستمد دائماً، وفي جميع الحالات، من الخبرة الحسية التي تقدم لنا الشيئين اللذين نحكم بأن بينهما رابطة السبب بالمسبب، تقدمهما لنا متصلاً أحدهما بالآخر في كل حالة يقعان فيها لنا في خبراتنا... (إذاً) الخبرة الحسية وحدها... لا التفكير العقلي الخالص، هو المصدر الذي نستقي منه علمنا بعالم الواقع»[17].

هذه نماذج ثلاثة عن اهتمام الفلسفة بالعلم الطبيعي وبتطوير المنهج العلمي عموماً. فليست الفلسفة ميتافيزيقا فقط. وإنما هي نتاج العقل الإنساني الواعي للوجود ولعلاقة الإنسان بالكون، ولعلاقة الإنسان بالإنسان. وسوف نلاحظ اهتمام الفلسفة بالرياضيات، فيما يأتي.

الفلسفة والرياضيات

اهتمت الفلسفة منذ القدم بالرياضيات. وأسس فيثاغورس مذهبه على العدد Figure. فاعتبرت المدرسة الفيثاغورية «العدد أساساً للكون وأصلاً لمادته، فكل ما تقع عليه عيناك مركب من أعداد.... ولعل ما دفع الفيثاغوريين إلى هذا الرأي العجيب خلطهم بين وحدة الحساب ووحدة الهندسة واعتبارهما شيئاً واحداً»[18].

وفي عصرنا هذا، أي في العصور الحديثة، تأسست ابستمولوجيا الرياضيات. ويتناول هذا الفرع البعيد كل البعد عن الميتافيزيقا الرياضية البحث في طبيعة علم الرياضيات وفي العناصر والتصورات الأساسية التي يحتوي عليها، وفي المبادىء التي يستند

إليها، وفي قيمة الحقائق التي يتوصل إليها وطبيعتها، وفي مدى اليقين الرياضي. وبعبارة أخرى، فإن ابستمولوجيا الرياضيات إنما تبحث في موضوعات علم الرياضة، وفي مبادئه، وفي تاريخ علم الرياضة.

وقد استطاعت الفلسفة أن تحدد، عبر ابستمولوجيا الرياضيات، الأسس والمبادىء التي قامت عليها الرياضيات، وهي:

(أ) ـ أسس مستمدة من التجربة: وخصوصاً من الحدس الحسي المباشر intuition الذي اعتمده رينه ديكارت R.Descartes (1586-1650م) كمادة لصياغة منهجه الرياضي باعتباره حدساً زمنياً ومكانياً. وهي أسس حدسية ـ تجريبية تعتمد منهج الاستقراء والتجربة في أوسع معانيها.

(ب) ـ أسس منطقية Logique: وهي أسس مستمدة من تصورات منطقية، أو بالأحرى من العلاقات المنطقية الصورية، ومنهجها يكمن في الاستنباط الصرف.

(جـ) ـ أسس أكسيوماتيكية: وهي مستمدة من رموز خالية من أي معنى منطقي أو تجريبي ـ حدسي. «وفي الواقع إن موضوعات الرياضة في صورتها التي يألفها الرياضيون اليوم، تبدو مجردة عن كل ما هو حسي، وكأنها تنبع من الفكر وحده، فهي موضوعات لا تشير إلى الأشياء حتى تحتاج مقدماً في تكوينها واطراد نموها إلى تجربة سابقة وإلى معرفة بها، وإنما هي تشير فحسب [فقط] إلى الجانب الذي «يُقاس» ويُعد منها، أعني أنها تتناول جانب الزيادة والنقصان والمساواة في الأشياء، وهذا هو «القياس»، كما تتناول جانب «الترتيب» أو «النظام» في تتابع الأشياء، وتسلسلها، وهذا هو العدد»[19].

أما موضوعات علم الرياضيات فهي موضوعات عقلية خالصة لا تحتاج إلى أدوات وتجهيزات ومواد اختبارية. وموضوعها موضوع مزدوج ـ كما تحدده ابستمولوجيا الرياضيات ـ وهو القياس والترتيب Mesure et Ordre كما يقول ديكارت. أو الكم والمقدار، أو بمصطلح آخر الكم المتصل (المكان) والكم المنفصل (الزمان أو العدد). والواضح من هذه الثنائيات أن الفلاسفة يضعون في الطرف الأول علم الهندسة، وفي الطرف الثاني علم الحساب. فهذه الموضوعات أكثر الأمور علمية وتجريداً وبعداً عن الأشياء الحسية. وفي ذلك يقول أفلاطون إن ماهيات الاشكال أو الأعداد ليست من عالم الحس، بل هي «مثل قائمة يتأملها الرياضي ويصدر عنها، لكن أرنست ماخ في كتابه الشهير «المعرفة والخطأ» بين لأول مرة أن الأفكار الرياضية وليدة التكوين الفزيولوجي للحواس الإنسانية. فهناك أنواع ـ كما يقول ـ من الكم تختلف باختلاف الحواس كالكم البصري والكم الحسي والكم الضغطي والكم السمعي وغير ذلك»[20].

والعناصر والتصورات الرياضية تتضمن فكرتي الزمان والمكان. والمكان هو موضوع علم الهندسة، والمقصود بالمكان هنا «المكان المجرد» وليس المكان الجغرافي أو الحسي. فقد فشل علم اجتماع المعرفة عبر انثروبولوجيا المعرفة، وكذلك علم نفس المعرفة في تفسير المكان الرياضي. وهو يختلف تماماً عن المكان الحسي الذي حاولت تجارب «ڤبر» Weber ـ وهي التجارب المعروفة بتجارب تعين المكان أو الموضع Localisation ـ . أما علماء انثروبولوجيا المعرفة فقد ذهبوا إلى «أن اتفاق قبيلة ما في تصور مكان خاص بها ويعم أفرادها إنما له أسباب وأصول اجتماعية بحتة تلخصها عبارة «حاجات الحياة في الجماعة». فتلك الحياة تفرض على أفراد القبيلة الانتقال للصيد، وإلى مكان التوتم لأداء الشعائر الدينية، وتفرض تقسيم الأرض وتعيين الجهات، واتخاذ نقط ارتكاز (علامات) فوق التربة للانتقال. ومن ثم كان المكان

القبلي مكان الأعمال اليومية التي يحتاج إليها البدائي»[21].

لكن فكرة البدائي عن المكان ـ بتقسيمه إلى مرافق مختلفة ـ لا تحتوي على التصور الرياضي للمكان. فهي تخلو من كل صفة نظرية ومجردة. فهو مجرد مكان «ممتلىء» بالأعمال والحركات. وينقص البدائي «للدهشة الشديدة التصور المجرد أو الإدراك العقلي الخالص (المجرد) عن الحركة والعمل لفكرة المكان»[22]. ذلك لأن المكان الرياضي يمتاز بأنه متصل، متشابه الأجزاء، ومتجانس. والبدائي أو الفرد العادي ـ الذي يعتمد على أصول فيزيولوجية في تحديد المكان ـ لا يدرك هذه الخصائص الثلاث للمكان الرياضي.

وكان طاليس أول من تحدث في الرياضة. لكن فيثاغورس ـ كما نعرف ـ هو مكتشف علم الهندسة المبرهن، وذلك في القرن السادس قبل الميلاد. لكن كان لفيثاغورس طابعان في تفكيره: الطابع الغيبي والطابع الجزئي. أما طابعه الغيبي فإنه يتبدى في قوله ـ كما سبق وأشرنا ـ أن كل شيء في الوجود هو شكل هندسي أو عدد. وأما طابعه الجزئي: فانه يظهر في وضعه لنظريات رياضية متفوقة لا تشكل علماً موحداً. ولقد أدى عجز الحساب عن مجاراة الهندسة، خصوصاً في مجال الأعداد الصماء، إلى قيام جمعية سرية فيثاغورية. ثم حصل تقدم في علم الهندسة اليوناني، حيث استخدمت الأرقام الهندسية كرموز. وظل الحساب ملحقاً للهندسة إلى أن اكتشف العربُ اللوغاريتم وبالتالي الهندسة التحليلية.

وفي العصر الحديث وضع «ديكارت» الفيلسوف والرياضي المشهور أسس الهندسة التحليلية كما نعرفها اليوم. وأصبح الجبر Algébre العلم الأول. كما أصبحت الرياضيات علماً خطيراً بفضل منهجها الوثيق والأكيد. وأصبحت نموذجاً ومثالاً لكل علم أو عمل مضبوط ودقيق وموضوعي. وكان العلم الرياضي بالذات هو العلم الذي تسلل إلى كل العلوم حتى أكثرها تجريبية كالطبيعيات، حتى أصبحت هذه الأخيرة في جوهرها «طبيعيات رياضية». إذ إن الطبيعيات الحديثة أضحت فإذا بها مجرد أحكام واستنباطات رياضية واسعة المدى تستجيب لها التجارب المحدودة زماناً ومكاناً. وذلك بعد أن ظلت الرياضة طيلة الفي سنة مجرد علم بين العلوم، تتمثل قيمتها في معرفة موضوعاتها. فقد ركزت الرياضيات الفيثاغورية على مشكلة اللامتناهي. أما زينون تلميذ بارمنيدس فقد وقع في السفسطة وشك في إمكان المعرفة العلمية، حتى قال بالثبات، معتبراً العالم مكاناً ساكناً، وظلت فكرة اللامتناهي لغزاً يسيطر على الهندسة.

أما التطور العام للهندسة فقد مرَّ من الطوبغرافيا (علم المساحة) عند الفراعنة، حتى الهندسة التحليلية عند ديكارت. وتوسطتها الهندسةاليونانية. وهي هندسة أقليدس (300ق.م.) الذي وضع كتاب «الأصول» Elements، وهو صاحب القول المشهور: «لا طريق ملكي في الرياضيات» وتتمثل قيمة كتابه هذا ـ الذي يعتبر أوثق الكتب وأكثرها تداولاً بعد الانجيل ـ في المنهج Methode الذي اتبعه. ومن ثم فقد كانت صياغة النظريات عند الفيثاغوريين تتم في نسق Système علمي موحد ومحكم ومتسلسل يستند إلى مقدمات أو أسس مسبقة أو إلى أصول قليلة ووثيقة خارجة عن البرهان، وكان الرأي العام الرياضي قد ضجَّ بفضائح الأرقام اللانهائية والصماء. وحينما نضجت الظروف لإقامة علم رياضي موَّحد أتى «إقليدس».

وهنا، ينبغي العودة إلى المحاولات الفلسفية المنهجية الممهدة لنشأة علم الرياضيات. كما أنه ينبغي تعريف الرياضيات على أساس منهجها وليس

موضوعها (الكم والحجم). لأن مثل هذا التعريف بالموضوع غير صالح لاتصال الكم المنفصل بالمتصل، ولقيام هندسة الوضع Gèometrie de la Situation التي لا يدخل فيها الكم.

فقد حاول أرسطو في كتابه «التحليلات الثانية» بيان صلة اليقين الرياضي باليقين المنطقي. واعتبر الرياضيات علماً برهانياً أو استنباطياً. وقال إن العلم البرهاني علم يحتاج إلى أصول أولى أو مبادىء لبرهانه. وهذه المبادىء تُبرهن في علم أعلى هو الميتافيزيقا الذي يبحث في المبادىء الأولى للوجود، وبالتالي للرياضيات. أما المبادىء المشتركة فهي: الهوية، ومبدأ عدم التناقض، والثالث المرفوع. وكان أرسطو أول من اعتنى بفلسفة العلوم أو الابستمولوجيا كما نعرفها اليوم، وقد سبق الرياضيين في «الليسيه» بفحص مصادر اليقين الرياضي، وتالياً في فحص أسس الرياضيات كبناء. كما وضع أرسطو أسس التعاون بين الفلسفة والرياضيات... لكنه لم يقم نسقاً على هذه العناصر التي حللها.

أما «ابن سينا» فقد ذهب إلى أن الأصول التي تعلم قبل البرهان ثلاثة: الحدود، والأوضاع، والمقدمات. وكان له اسهامه في تحديد هذه المصطلحات الثلاثة. أما التصور المشترك بين أقليدس (مؤسس الهندسة التقليدية) وأرسطو الفيلسوف، فإن المناطقة المحدثين يصفونه على أنه «نسق يقيني استنباطي - Système Categorico deductif. والمقصود بهذه التسمية إبراز كلمة «يقيني» التي تشير إلى الفكرة المميزة حقيقة لتصور القدماء، وهي أن المبادىء أو المقدمات التي يستند إليها النسق «يقينية» أي مطابقة، وتبعاً لذلك تكون القضايا المشتقة بالبرهان (النظريات) «يقينية» أيضاً. وقد وجه «برتراند راسل» P.Russel (1872-1970م) نقده للنظريات الـ 28 الأولى عند أقليدس فقال إنها تتضمن مقدمات لا نص عليها. بينما كشف «ديفيد هلبرت، عن عدم وجود اكسيوماتيك كامل عند إقليدس. وبهذا الصدد قال «برتراند راسل»: قبل هلبرت لم يكن هناك برهان هندسي سليم، بمعنى أنه يستنبط نتائجه بدقة من المقدمات المصرح بها من دون اللجوء إلى مقدمات مضمرة.

وهنا أسهمت الفلسفة في الكشف عن المنهج الرياضي السليم، بعد أن كانت قد حددت موضوعاته، كما أنها عرفت الرياضة من حيث المنهج بأنها نسق استنباطي. وبصرف النظر عن الاختلاف بين القدماء والمحدثين في قضايا النسق أهي حقيقية أم ضرورية أم افتراضية فقد كشفت الفلسفة عن مدى النقص في تحليل أقليدس.

دور الفلسفة وأهميتها

لم يقتصر اهتمام الفلسفة على ابستمولوجيا الطبيعيات والرياضيات، وإنما أردنا من وراء ذلك أن نبين أن أبعد حقول المعرفة الإنسانية (النظرية والعملية) هي قريبة من الفلسفة، وذلك منذ القدم. فقد اهتمت الفلسفة بشتى المجالات. فهناك اليوم أيضاً ابستمولوجيا (علم المعرفة) العلوم الانسانية، وهناك فلسفة السياسة والاقتصاد والاجتماع والأخلاق، وفلسفة التاريخ. وكلها مجالات انسانية بعيدة كل البعد عن مباحث ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا). وللفلسفة دورها من خلال علم المنطق الرياضي في دفع مباحث الحاسوب (الكمبيوتر) وتطويرها. وقد دخلت من حيث الشكل شتى حقول المعرفة الإنسانية، من حيث هي صياغة لنظرية أو نظريات عامة تفسر مجموعة من الظواهر أو الوقائع أو الوثائق أو النظريات الأخرى[23].

وللفلسفة اليوم دورها الايديولوجي (العقيدي) على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ففيها تتصارع فلسفات اشتراكية وشيوعية

ورأسمالية وإسلامية، يلوح في الأفق إمكان قيام «فلسفة علمية» تعتمد على النخبة في هذه المجتمعات المعاصرة وهم الفلاسفة والمفكرون وأساتذة الجامعات والعلماء والإعلاميون أو بعبارة أخرى «المثقفون» الذين أخذوا على عاتقهم مهمة تطوير الفكر الانساني بما يتناسب ومعطيات العلم والتكنولوجيا المعاصرين وآفاق المستقبل والاحتياجات الانسانية العريضة. وقد فهم في ذلك الحد في أزمة الصراع الفكري (الفلسفي) وبناء فلسفة ذات أسس علمية تعتمد الموضوعية من دون أن تفقد الذاتية الإنسانية هويتها الوجدانية والتاريخية.

وللأسف فإننا نلاحظ أنه في المجتمعات المتخلفة والنامية لم تتضح بعد معالم فلسفة وضعية تستطيع أن تفسر علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالكون وما وراء الكون، ففي هذه المجتمعات تطغى النزعة الدينية، وغالباً ما تكون غير مستنيرة وغير متبصرة بآفاق وحاجات الواقع والمستقبل.

وينطبق الأمر نفسه على مجتمعاتنا العربية التي تحتاج إلى إنماء «ثقافي» قبل أي شيء آخر. ولا يمكن لهذا الإنماء - الذي نتطلع إليه شاملاً ومتكاملاً - أن يقوم إلا في ظل فلسفة عربية شاملة ومتكاملة، تجيب عن الأسئلة العريضة التي يطرحها الحاضر والمستقبل بموضوعية وعلمية. وهنا تطرح مسألة صياغة «فلسفة عربية»، وهذه العملية لا يمكن أن تتم إلا عبر مجهود جماعي، يناط بتلك النخبة من المفكرين العرب القادرين على بناء نسق فلسفي يماشي العصر ويواكب المستقبل. وتكون هذه النخبة، في الوقت نفسه، قادرة على التعاون الجماعي النسقي من أجل بناء فلسفة عربية متماسكة وقادرة على مواجهة التحديات الحضارية والعلمية والتقنية التي يحفل بها عالم اليوم وعالم المستقبل.

وتكمن خطورة التيارات العقيدية (الأيديولوجية - الفلسفية) في كونها تحرك - أيضاً - التوجهات الاجتماعية والأخلاقية (للجماعة وللفرد). وهذا ما يعرف بالحراك الاجتماعي. من هنا كانت ضرورة أن يقوم فرداً أو مجموعة بصياغة فلسفة واضحة لمجتمع واحد يستطيع عبرها أن يكوِّن رؤية واضحة لوجوده ومصيره. فلم تعد المذاهب الدينية بفئويتها المحدودة قادرة على تفسير الكون والوجود الإنساني. وذلك بفعل الاختلاف المنهجي بين طريقة «الايمان» وطريقة «التدقيق». ذلك لأن «المنهج الفلسفي يسير في طريق التشكيك والتدقيق إلى نهايته، بينما الايمان يرتكز على القبول والتصديق. بل إن اللفظ المعبر عن الايمان هو نفسه المعبر عن التصديق في كثير من اللغات (الانكليزية bilief والفرنسية Croyance والألمانية Glaube... الخ)، وإذا كان بعض المفكرين قد سعى إلى دعم الإيمان ومعتقداته الأساسية (كوجود الله وخلود النفس وخلق العالم... الخ) على أساس براهين عقلية ومنطقية، فإن هؤلاء كانوا في هذه المسألة بالذات، أقرب إلى الفلاسفة منهم إلى رجال الدين... وهكذا فإن الأسس الأولى للحوار بين الفلسفة والدين لا ترتكز على أرض صلبة: ذلك لأن الفيلسوف يريد أن يناقش كل شيء، في حين ان رجل الدين، حتى لو اعترف بمبدأ المناقشة، لا يسمح بهذه المناقشة إلا في حدود معينة، ويرفض أن تمتد حتى تشمل المعتقدات الأساسية»[24].

من جهة أخرى، تكمن قيمة الفلسفة من الوجهة الأكاديمية (المدرسية)، في تدريب العقل الإنساني على إثارة التساؤلات في وجه كل الثوابت والمتغيرات الطبيعية، والإنسانية فهي توضح الرؤية الفلسفية (الفكرية) للفرد والجماعة على السواء!!

الحواشي

(1) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت لبنان، 1982، ج2، مادة «فلسفة»، ص160.
(2) معهد الأنماء العربي، الموسوعة الفلسفية العربية، لا. م، 1986، طـ1، ح 1، مادة فلسفة، ص 655.
(3) م. ن.، المادة نفسها، ص. ن.
(4) انظر: م. ن، المادة نفسها، ص ص 657-658.
(5) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، م. س. ذ، مادة فلسفة، ص162.
(6) معهد الإنماء العربي، الموسوعة الفلسفية العربية، م 1.م. س. ذ، مادة ما بعد الطبيعة، ص 713.
(7) م. ن، المادة نفسها، ص. ن.
(8) م. ن. المادة نفسها، ص. ن.
(9) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، السلسلة الفلسفية، القاهرة، 1964، طـ5، ص 19-20.
(10) م. ن، ص 21.
(11) م. ن، ص 24.
(12) م. ن، ص 26.
(13) د. معن زيادة، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلسي، دار اقرأ للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت، 1985م، ط 1، ص 45.
(14) د. عمر فروخ، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، المكتبة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1969م، ط 3، ص 102.
(15) انظر يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1965، ص ص 152-185.
(16) Armand Cuvillier, Nouveau Vocabulaire Philosophique, Armend Collin,9em Edition, 1964, p31.
(17) د. زكي نجيب محمود، ديفد هيوم، دار المعارف بمصر، نوابغ الفكر الغربي (7)، لا. ت، ص 69-70.
(18) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، م. س. ذ، ص 35.
(19) د. محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية، 1969، طـ1، بيروت، ص 24.
(20) م. ن، ص 26.
(21) م. ن، ص 27.
(22) م. ن، ص. ن.
(23) نلاحظ هنا أن الدكتوراه في الولايات المتحدة الأميركية لا يحملها إلا من يصل إلى مستوى الفلسفة في المجال الذي ينال فيه هذه الشهادة. وP.H.D، تعني دكتوراه الفلسفية في. . . العلوم مثلاً، في الرياضيات، في الفلسفة. . . في الأدب. . . الخ.
(24) مركز دراسات الوحدة العربية، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر (بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، بيروت ـ لبنان، 1985، ط 1، ص 44.

الفلسفة بين الحد والرسم

(رأي في تعريف الفلسفة)

علي حرب(*)

سأعالج في هذه المقالة، مرةً أخرى، وعلى صفحات هذه المجلة نفسها، الموضوعَ نفسه(**)، وأعني به ماهية الفلسفة وخاصيتها كمجال مميّز من مجالات الفكر والثقافة. مع الإشارة إلى أني سأحاول، عبر معالجتي هذه، إيضاح وجوه من الفرق بين التفكير الفلسفي والتفكير العلمي، كما سأحاول تبيان التأرجح الذي اتسمت به الفلسفة على مدى تاريخها، التأرجح بين حدها ورسمها، أو بين هويتها واختلافها، ولنقل بين كونها انطولوجيا وصيرورتها ميتافيزيقا.

وأنا إذ أعود ههنا إلى طرح السؤال، مجدداً، عن حقيقة الفلسفة، فلأني لا أزعم بأني قمت بتعريفها تعريفاً نهائياً، ولأني لا أقف بفكري عند ما قرّرته في مقالتي المُشار إليها. بل أرى أني محتاج، دوماً، إلى معاودة التفكير فيما تعنيه كلمة «فلسفة»، وإلى تأمل هذا الضرب من الممارسة المسمّى تفلسفاً. وكلما تنوّعت خبرتي وتطورت ممارستي لفكري، تغيّر مفهومي للفلسفة، ووجدتني مَشوقاً إلى إعادة التعريف بها وتأول معناها من جديد. فأنا لا أقطع، إذن، ولا أجزم، بل أميل إلى فهم الفلسفة فهماً إشكالياً.

ذلك أن الإشكال، كل الإشكال، في أن نحاول حد الفلسفة، بل حد الشيء بالذات، أي شيء كان. أما حد الفلسفة، فلأن القول الشارح لها، لا يكون إلّا على حسابها. إذ الفلسفة لا تشرح ولا تُتَعلّم، بل

(*) كاتب وباحث من لبنان.

(**) راجع مقالتي: «ما يتهافت في الفلسفة ليس فلسفة»، مجلة الفكر العربي، العدد 57، أيار/آب 1989، ص 146. هذا وقد كتب الناقد الأستاذ غالب عامر نقداً لها نُشر في المجلة نفسها، العدد 58، تشرين أول/كانون أول 1989، تحت عنوان: قراءة نقدية في الخطاب الفلسفي العربي (القسم الثالث)، ص 238. وأنا أشكر للناقد الفاضل اهتمامه بمقالتي، وذلك بصرف النظر عن كيفية قراءته لها، وهي على ما بدت لي قراءة عَجْلى قامت على اختزال المقالة التي هي أكثر غنىً وأبعد مرمىً من أن تقرأ على نحو ما قرئت عليه.

تمارس وتبتكر مع كل تجربة فلسفية. وهذا فرق أول بينها وبين العلم. أما حد الشيء، فلأن الحد يقوم على تصور ما هو ذاتي له. لكن الموضوع لا يعرّف بذاته، بل باعتبار غيره. إذ لا يصح للشيء أن يُفسِّر نفسه أو ينسب إليها. وإذا كان من المتعذر معرفة ما هو الحد، أي حد الحد، فإنه من المتعذر، في الوقت نفسه، حد الشيء. من هنا يبدو الحد من أصعب الأمور. ومما يشهد بذلك، أنّ الفلاسفة لم يتفقوا على حد أي موضوع من الموضوعات التي نظروا فيها، وأولها الفلسفة؛ وأنّ أول من طلب المعرفة بالحد، ونعني به سقراط، قد انتهى به الطلب، إلى الإقرار بالعجز عن المعرفة.

والحق أن المهمة التي يضطلع بها الفيلسوف، هي مهمة مزدوجةٌ، بل مضاعفة. فعليه في آن، أن يعرّف بالتعريف الحق، الأشياءَ، والتعريفَ ذاته، أي التعريف بالمعرفة والعلم؛ كما عليه أيضاً، أن يعرّف تجربته الخاصة، أي ممارسته للتفلسف. فالمهام تتصل، إذن، وتتشابك. ولذا تبدو الصعوبة مضاعفة. ولا غرابة في الأمر. فمن سمات التفكير أنه اشتباك وانثناء وتضاعف. وهذا فرق آخر بين الفلسفة والعلم.

ولهذا، فأنا إذ أحاول، هنا، تعريف الفلسفة، لا أزعم القيام بحدها حداً تاماً، وإنما أحاول رسمها. والرسم تعريف للشيء، لا بذاتياته ومقوّماته، بل بلوازمه وأعراضه ونِسَبه[1]. إنه اعتبار الشيء، لا إلى ذاته، بل إلى سواه من الأشياء. والرسوم تختلف باختلاف الاعتبارات، إذ من الممكن نِسْبَةَ الشيء إلى أشياء كثيرة ومختلفة. من هنا لا مجال لتعريف الفلسفة تعريفاً جامعاً مانعاً، بل هي تعرّف غير تعريف؛ وذلك باختلاف اعتباراتها، أي باختلاف موضوعاتها ومناهجها ومدارسها؛ أو باختلاف مهامها وأغراضها وعصورها؛ أو باختلاف المعطيات التي تشتغل عليها أو تُحيل إليها، كالفروع المعرفية، والميادين العلمية، ومختلف الممارسات الإنسانية، أكانت ممارسات مقالية خطابية، أو غير خطابية.

* * *

وأول اعتبار تُقاس الفلسفة إليه هو الاعتبار الماورائي؛ إذ هي، عبارة عن تلك الصروح العقلية التي شيدتها الميتافيزيقا، عبر تاريخها. وهي بهذا الاعتبار، علم بما وراء الحس والطبيعة، وبالغائب قياساً على الشاهد. إنها علمٌ بالعلل القصوى، والمبادىء الأولى، والقِوى العليا. واكتناهٌ للجواهر الثابتة، والماهيات الأزلية، والمعاني الكلية، والهويات المتطابقة؛ ومعرفةٌ للواجب بذاته، والموجود الكامل، والنظام التام؛ وبحثٌ في العقل المحض، والروح المطلق، والعود الأبدي، والذات المتعالية، والبنية الأصلية، والحضرة الوجودية... إلى آخر ما تفتّق عنه الفكر الماورائي من مقولات تختلف باختلاف التجارب الفلسفية.

غير أنه من الممكن مقاربة الفلسفة مقارباتٍ أخرى. فهي من وجهة نظر كلامية لاهوتية، الاستدلالُ بالمخلوقات على الخالق؛ وهي من وجهة صوفية، تألُّهُ الإنسان، أو حلول اللاهوت في الناسوت؛ ومن وجهة أخلاقية، وقوفٌ على الغايات القصوى للأفعال، أو تحليل لأشكال ممارسة الإنسان لذاته وفرديته؛ ومن وجهة ايديولوجية، نظام فكري، أو منظومة من التصورات ترمي إلى سبْر العالم وتفسيره، بغيةَ تنظيمه والسيطرة عليه؛ ومن وجهة كوسمولوجية رؤية شاملة إلى الكون، ترى إليه بوصفه كلّاً مترابطاً منتظماً مؤتلفاً؛ وهي من وجهة بيئوية[2]، إذا جاز القول، منظومة تحدد علاقة الإنسان بكل ما يحيط به ويعيش معه على نحو ملائم ومتوازن؛ وهي من وجهة سياسية، حكمُ البشر وإدارتهم وسوسهم، أي علم بماهية السلطة، وأنماطها، وطرق اشتغالها.

كـذلك يمكن قيـاسها إلى غـير علم ومنهـج. فهي بـاعتبـار نفسـاني العلمُ بـأشكـال الـوعي والحضـور؛ وبـاعتبـار اجتـماعي، العلم بضرورات الاجتـماع، وأشكال التئامـه، وقوانـين تطوره؛ وبـاعتبار إنـاسي، العلمُ بماهية الإنسان، بما هو أناً مفكرة وذاتاً متعالية؛ وبـاعتبـار فينـومنـولـوجي ظهـوري، العلمُ بتجليـات الروح، وأشكال ظهور المعنى، وأنماط رؤية الكائن. وباعتبار أصولي معرفي، علمٌ بـأسس المعارف وكيفيـة تكـونها، وبحثٌ في معايـير الحقيقة، وتحليـلٌ لآليـات العقـل وتقنيـاتـه؛ وبـاعتبـار أثـري حفـري، تحليـلٌ للممارسات الخطابية المقالية، وتبيـان لقواعـد تشكيلها وأنبنائها، أي ما يجعل ممكنـاً العلمَ والقول؛ وبـاعتبار أصـولي نِسـابي، البحثُ عن كيفيـة تكـون الأشيـاء، وتحليـل نشـوء المـمارسـات الـذاتيـة، والتشكيـلات التاريخية.

وبـالمستطاع ضرب المـزيد من الأمثلة أيضـاً، عـلى اختـلاف تعـريفـات الفلسفـة، بحسب الاعتبـارات والنسب. فهـي نسبـةً إلى المنـطق، الـعلمُ بشرائط البرهان، وتمـاسك الخـطاب، واتساق القـول؛ ونسبة إلى اللغة، العلمُ بالفروقات الدقيقة للألفاظ، وتأويل معـاني العبـارات. وهي من وجهـة نـظر دوغـمائيـة قطعية، العلم اليقيني بالمنهج اليقيني. ولكنها تبدو من وجهـة إيمـانيـة، هـرطقـة وزنـدقـة؛ وهي من وجهـة نـظرية، العلمُ بـأصول النـظر وإحكامه؛ ولكنها من وجهة عملية، حكمة وروية وتـدبير؛ وهي من وجهـة مدرسية، تأسيس للمدارس الكبرى ووضع للنظريات المحكمة، وبناء للأنساق المغلقة التي تفسر كل شيء، وتحـل كل إشكـال. ولكنهـا، إذا اعتـبرت من وجهـة جدلية، بدت بحثاً عن قوانين التغـير، وعلماً بقواعـد التضاد والتركيب والتجاوز؛ ولعلها من منـظور جدلي جديد، تحليلٌ لقواعد التغاير والتوزع والتبعـثر؛ وهي من وجهـة نقديـة، بحثٌ في حدود العقـل، وإمكـان المعـرفة، وشروط إنتـاج الحقيقة؛ بـل هي من منظور نقـدي جـديـد، تحليـل لآليـات الحجب والإقصـاء والنسخ التي تنطوي عليها خطابات البشر.

والحق أن النظرة إلى الفلسفة أصبحت أكثر نقديـةً ومرونة، وأكثر انفتاحاً وعملية، من ذي قبل. فهي لا تفهم، اليـوم، بـوصفهـا معتقـداً جـامـداً، أو نسقـاً محكـماً، بقدر مـا يُنظر إليهـا، كنشاط لا يكف عن الشـك والتساؤل، والنقد والاعـتراض، والدحض والنقض، والتحليل والتفكيك. وهي قد شرعت تنفتح على كل المجالات والحقول والممارسات، وخاصةً عـلى ما كـان يستبعـده التفكير الفلسفي من حقـل البحث والنظر؛ فهي تنفتـح، اليـوم، عـلى الفـردي، والهـامشي، والغـريب، والمنفي؛ كـما تنفتـح عـلى المختـلف، والـلامعقول، والـلامتوقـع، والممتنـع. ولـذا، تبـدو الفلسفة، من هذه الجهـة، تفكيرٌ فيـما كان ممتنعـاً على التفكير، أو التفكير بـطريقة مغـايرة. كـذلك أخـذت الفلسفـة تنحو منحىً عمليـاً براغـماتيـاً، لكي تصبـح تشخيصـاً للواقع المعـاش المشهود، ومعـالجة أزمـاته. فهي، من هذه الجهة، الشـاهد عـلى حقائق العصر. وإيجـاد الـوسيلة لكسر الحـواجـز واخـتراق الآفـاق المسدودة، أي فتح الطريق أمام إمكـانات جـديدة في التفكير، وفي المعالجـة. وإذا كانت الفلسفـة لا تقتصر عـلى كونها نشـاطاً نـظرياً، بـل تهتم، بما هي حكمـة عمليـة، بتهذيب النفس وسـوس الذات، فـإنها تهتم بمجال افتتح الآن، ونعني به «تقنيات الـذات»[3]، أي فن اكتشـاف الذات وممـارستها. ولـذا، فهي افتتـاح مستمر.

وأخيراً[4]، وليس آخراً، بـالطبـع، فالفلسفـة هي من وجهـة نـظر إشكـاليـة، الإشكـال الأعـظم، أي مشكلة المشاكل؛ لأنها ذلك المجال الذي لا يعترف له بدور معين، إذ ليس لها موضوعاً محـدداً. من هنا، لا تخلو من التباس، بـل هي تُبنى عـلى مفـارقـة: فهي لـيسـت ذات مـوضـوع محـدد، لأنها تهتـم بـكـل

موضوع. وهذا فرق ثالث بينها وبين العلم. ومجمل القول، هنا، أنه لا إمكان لتعريف الفلسفة مرة واحدة، بل هي تُعرَّف غير تعريف. وكلما حاول المرء تعريفها، لم يحصل إلّا على تعريف موضوع من الموضوعات، أو مدرسة من المدارس، أو مقولة من المقولات، أو علم من العلوم. ولا عجب، فما يُعْرَف ويصبح موضوعاً للعلم، ليس سوى العلم نفسه.

صحيح أن الفلسفة قد فُهِمت دوماً بوصفها انطولوجيا، أي بوصفها علماً بالوجود بما هو موجود، أو تأمّلاً في الوجود المطلق، أو خطاباً مطلقاً في كينونة الكائن وحقيقة الحقائق. ولكن الانطولوجيا، إذ ترمي إلى اكتناه معنى الوجود بالوقوف على ماهيته، وقول حقيقته، إنما تتم على حساب الوجود. لأن ماهية الشيء تلتئم باستبعاد الوجود وإسقاطه من الحسبان[5]. والحق أن الأنطولوجيا تؤُول في المنتهى إلى كونها ميتافيزيقا، أي إلى علم بالماوراء. والعلم بالماوراء يقوم على «نسيان» الوجود وتغييبه فيما هو يحاول تعليله والبرهنة عليه[6]. ومن هنا الشك الذي يُظهره الفكر اليوم في الدعوى التي يدعيها الخطاب الفلسفي الماورائي، منذ ولادته، بأنه يحتكر المعنى والحقيقة. فالحقيقة لا تنفك عن مجاز وتشبيه أو عن وهم وتضليل[7]. والأحرى القول إنها مجردتأويل للذات يقوم من خلاله الإنسان بإعادة إنتاج الواقع انطلاقاً من تجربته، تأويل يجعلنا ننظر إلى تاريخ الحقيقة لا بوصفه ما يتراكم من المعارف الصحيحة، بل بوصفه تاريخاً إشكالياً خلافياً، أي تاريخ «تقلبات الحقيقة»[8] أو تقلبات الصواب والخطأ. وانطلاقاً من هذا المفهوم للحقيقة لا يعود الخطاب الفلسفي خطاب الحقيقة المطلقة، بل خطاباً يستبعد الحقائق فيما هو يعمل على إقرارها والنطق بها. وإذا كان الخطاب الذي ننشئه حول الكائن والحقيقة يبدو غير واثق من قول حقيقتها، فمن باب أولى عدم الوثوق بقدرته على قول حقيقته هو والتعريف بذاته.

هل معنى ذلك أنه لا سبيل إلى الوقوف على الخاصية التي يتميز بها الفكر الفلسفي؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا سُميت الفلسفة فلسفةً إذاً. بل لماذا يُسمى كل شيء باسمه الخاص، إنْ لم يكن له خاصيته التي يتميز بها عن سواه؟

في الجواب على ذلك، لا ننفي أن تكون للأسماء مسمّياتها، وللمُسمّيات خواصها؛ وإلا انتفى الفرق بين شيءٍ وآخر، وصارت الأشياء، كلها، شيئاً واحداً؛ وهذا محالٌ ونفي للعلم. فلا بدّ، إذن، أن يكون لكل شيء ذاته التي يُباين بها سواه، والتي تجعلنا نرمز إليه، ونتكلم عليه. ولكن ما نذهب إليه، أنه من المتعذر تصور الذات، في المطلق، أو حد العين، بالحد التام. وبيان ذلك أن حد الشيء يتقوّم من ذاتياته. ولكن الذاتي لا يحد[9]، إذ كل حدّ يفترضه. فحده، إذن، من قبيل تحصيل الحاصل. وعليه، فغير ممكن، في التعريف إلا الرسم.

وبالرسم تدرك اللوازم والأعراض. ولوازم الشيء ليست مقوّماتٍ ذاتية له، بل هي تحمل عليه من خارج. إنها أعراضه الذاتية، أي ما يعرض للذات من العوارض الكثيرة والمختلفة. صحيح أنها عينٌ[10] واحدة، ولكنها ليست مجرد تطابق أجوف، أو تكرار تافه، أو وحدة فارغة[11]؛ إنها واحدة ولكنها ذات نسب وإضافات[12]؛ وهي عينٌ، ولكنها عينٌ تتيح للاختلاف أن يتجلى ويظهر. ولنقل، بالأحرى، إنها ائتلاف المختلف وما يجعل المتعدد ممكناً.

لا شك أن الذهن، إذ يميز بين شيء وشيء، فإنه يفترض، على نحو قبلي، أن لكل شيء ذاتاً تميزه، ووجوداً ينفرد به وحده. ولكن إدراك الشيء على هذا النحو، يصح على المستوى الكينوني الأونطيكي[13]. أي بوصفه حدساً ومعرفة أوّلية. ولكن الأمر يختلف، على المستوى الوجودي الأنطولوجي، أي منذ يبدأ الفكر بالتفكير؛ ذلك أن الفكر إذ يحاول حد الشيء،

أو تعليله، للوقوف على مقوّماته، فإنه لا يفوز إلاّ بلازم من لوازمه، ولا يدرك سوى صفة من صفاته. وكل صفة هي وجه من وجوهه؛ وكل لازم هو نسبة من نِسبه. ولما كان بالإمكان قياس الشيء إلى أشياء أخرى لا تتناهى، فإن ما ندركه من صفات الشيء ونسبه لا حصر لها. وهذا ما يفسر لنا الاختلاف الذي يقع، بين الفلاسفة[14]، في ماهيات الأشياء. نعم، نحن نسمي الشيء، باسمه الواحد. ولكن هناك فجوة لا تردم، بين الاسم والمسمى، أو بين الكلمة والشيء، أو بين المقوّل والموجود. وهذه الفجوة الانطولوجية هي التي تتيح لنا أن نتكلم على الشيء عينه بكلام جديد، أو أن نقول في الوجود، كل مرة، قولاً لا سابق له. فليست الذات ذلك الشيء الذي يتطابق مع نفسه، بل هي ما يختلف مع كل وصف وتسمية، وعند كل كلام.

وانطلاقاً من هذه النظرة المنفتحة للذات، يمكن لنا القول بأن الفلسفة تتراوح بين طرفين: بين حدها بالحد الواحد التام، ورسومها الكثيرة. أما حدها التام، فهو مقوّمها الذاتي. ولكن الذاتي يتعذر إدراكه. إذ هو انغلاق الشيء على ذاته، فلا يمكن من ثم وصفه إلاّ بالقول إنه هو هو. وعليه فحد الفلسفة غير ممكن إلاّ بالقول إن الفلسفة هي هي، أي القول ليس للفلسفة من موضوع سوى الفلسفة ذاتها. وعندها تمسي الفلسفة هوية صافية وصورة خالصة، فتنغلق على ذاتها وتستبعد الكون الذي ترمي إلى معرفته. وتلك هي المفارقة: فالفلسفة تدعي قول الوجود في ما هي تقوم بتغييبه أو اختزاله. مطلبها أن تكون انطولوجيا، ولكنها تؤول إلى كونها ميتافيزيقا. إنها لا تتحقق تحققاً تاماً إلاّ بوصفها مفهوماً محضاً ومنطقاً صرفاً ونسقاً مغلقاً. ولكن المفهوم المحض شكل خاو واستبعاد للوجود. إنه محاولة القبض على ما لا يُقبض عليه. إذ الوجود يفلت من أسر كل مفهوم.

أما تعريف الفلسفة برسومها، فهو انفتاحها على خارجها. ذلك أن الرسم هو تعريف للشيء بعوارضه ونسبه، واستنطاق اللفظ عن محمولاته ومدلولاته. ولهذا فتعريف الفلسفة برسومها يعني تعريفها بما يعرض لها وما يُحمل عليها. وما يعرض لها هو ما نعرضه، نحن، بعلمنا من النِسب والإضافات. وما يُحمل عليها إنما يُحمل من خارج. وكل حمل يُحمل عليها يضيف جديداً إلى معرفتنا بها، فنعلم من أمرها ما لم نكن نعلمه، ونخلع عليها وصفاً ما كانت توصف به. ولذا، فرسم الفلسفة هو شحن للفظها بحمولة معرفية جديدة، وتعريف لها من وجهة مغايرة، أي إعادة تعريفها. وكذلك الشيء عامة، فكل تعريف له، هو إعادة تعريف. بيد أن إعادة تعريف الفلسفة، هو في الوقت نفسه، إدراك نسبة بينها وبين الوجود لم تدرك من قبل، أي إعادة تعريف للوجود، بل إعادة تعريف للتعريف ذاته. وبيانه أن الفلسفة ليست مجرد علم بشيء من الأشياء، كما هو شأن العلم؛ بل هي محاول عقل الوجود في حد ذاته. ولكن عقل الوجود ليس ممكناً من دون معرفة ما هو الإنسان، إذ عقل الإنسان للوجود لا ينفك عن عقله لوجوده الخاص، ولعقله الذي يعقل به بالتحديد. ولذا، فكل علم بالوجود هو نسبة العقل، الذي هو إدراك النسب، إلى الوجود؛ وشكل من أشكال ممارسة الفكر لذاته. إنه اشتغال الفكر على نفسه ونقده لذاته. من هنا تتسم الفلسفة بطابع نقدي قوامه ارتداد الفكر على نفسه، للتفكير فيما يجعله ممكناً، أي فيما يؤسسه. وهذا فرق جديد بينها وبين العلم.

هذا هو شأن الفلسفة: كلما حاولنا حدّها، لم نحصل إلاّ على رسم من رسومها؛ وكلما سعينا إلى التعريف بها، عرفناها على غير ما كنا نعرفها. فهي، من حيث ذاتها واحدة، ومن حيث أسمائها لا تتناهى. من هنا تترجح بين المنطق الصرف والتجربة

العينية، بين الشكلانية الخالصة والواقع المختلط، بين الجوهر والعرض، أي بين هويتها واختلافها. فهي من حيث حدّها وماهيتها، قول برهاني يقيني، يقول الوجود مرةً واحدة وبصورة نهائية. بينما هي من منظار رسمها واختلافها، قولُ الوجود، كل مرة، بصورة مبتكرة، وعلى نحو مبتدَع. فهي، بهذا الاعتبار، ليست هي هي؛ بل ما يختلف عن نفسه، مع كل محاولة فلسفية جديرة باسمها، وما يتباين عن الوجود الذي يريد تبيانه. من هنا تبدو الفلسفة مهمةً لا تكتمل، وافتتاحاً مستمراً. ومعنى ذلك أن الفلسفة تتقدم مع كل مشروع فلسفي. وتقدمها يعني تجاوز الفكر لنفسه باستمرار. فالفيلسوف لا يمكن أن يفكر بالطريقة نفسها، التي فكر بها أسلافه، بل يتجاوزهم، وإلّا لما عُدَّ مفكراً. ولكن التجاوز لا يعني الدحض والإلغاء، إذ ما يتهافت في الفلسفة، ليس فلسفة. إنه يعني أنْ لا مندوحة للفيلسوف من العودة إلى ما فَكَّر فيه من سبقوه. وهو، إذ يفعل ذلك، لا يلغي أقوالهم، بل يفكر، انطلاقاً مما فكروا فيه، فيما لم يفكروا فيه، وفيما جعل تفكيرهم ممكناً أو واجباً. ولهذا لا تفكير ممكناً، في الفلسفة، من دون قراءة في تاريخ الفلسفة والحقيقة. فاستعادة ما قد فُكِّر فيه، هو شرط ضروري للتفكير، ولكنه ليس كافياً. فما يجعل التفكير ممكناً بل واجباً، هو سر لا يقف عليه إلّا من يمارس التفكير الفلسفي؛ وهو سر شبيه بالسر الذي كأنه ابتكار الفلسفة، لأول مرة، مع الإغريق.

هل ما نراه ونذهب إليه، هو ضربٌ من السفسطة. نعم، إنه، بمعنى ما، إعادة اعتبار للفكر السوفسطائي. على أن ذلك لا يعني نفي المعرفة، والإقرارُ بالعجز عن إثبات أي حقيقة. بل يعني إعادة فهم الحقيقة على نحو يُغاير التصور الكلاسيكي لها، أي يُغاير اعتبارها واقعاً قائماً، أو حكماً مطابقاً. فليست الحقيقة مطلقةً من كل قيد أو شرط، وإنما هي مرهونة بشروط إنتاجها. إنها إنتاجٌ يُنتج، وحمل يُحمل، وتركيب يُؤلف. والفلسفة بهذا المعنى هي العلم بشروط إمكان العلم، وإنتاج الحقيقة. وليست الحقيقة يقيناً ثابتاً لا يأتيه الباطل، أو اعتقاداً جازماً لا يمكن خرقه. بل هي مجرد تفسير للعالم، أو تأويل الإنسان لوجوده. إنها طريقة في المعالجة، ونمط من الرؤية، وصيغة من صيغ العبارة، أي شكل من أشكال ممارسة الإنسان لذاته، وللغته وفكره.

فالحريّ، إذن، أن يُنظر إلى الحقيقة - وإلى الفلسفة التي تدعي احتكارها بطريقة مغايرة وعلى نحو مرن وإشكالي[15]. وعندها لا تعود الفلسفة منظومةً معرفية يقينية أو نسقاً فكرياً ضرورياً أو نظرية كلية بل تصبح معرفةً نسبية ومشروطة أو استدلالاً حراً متحركاً، ولنقل منظومة تأويلية تخضع للجدال، وتنفتح على الممكن والمغاير، أي على إمكان التفكير بصورة مغايرة.

وخاتمة القول أن مسوّغ الفلسفة وعلة وجودها أن تكون انطولوجيا، أو علماً بالموجود وكشفاً للمحجوب. ولكن الفلسفة لا تتحقق ولا «تتذوّت» إلّا بوصفها علماً بما وراء الوجود. ولهذا فكل محاولة ورائية هي إعادة إنتاج للموجود لا تخلو من توهمه أو اختزاله أو حَجْبه، وذلك على قدر ما ينحو الفكر إلى التقنين والتقعيد والتأصيل ويميل إلى القولبة والنَمْذجة وبناء الأنساق المحكمة. وإذا كان لا مناص للعقل من تقنين أفعاله وتجريد موضوعاته ونَمْذجة تحاليله وسَسْتمة معارفه والتنظير لممارساته، فإن عليه في الوقت نفسه أن ينفتح على الموجود، وإلّا استحال ميتافيزيقا خالصة، نعني أن ينفتح على الجسد والقلب والهوى، وعلى الشعري والأسطوري واللامعقول، وعلى الفردي والهامشي والآخر، وباختصار على كل ما هو مرذول أو منفي أو مستبعد من قِبَل الفكر الفلسفي.

وإنّ مثل هذه النظرة إلى الفلسفة هي التي تتيح

إمكـان التفكـير الفلسفي خـارج المسـاحـة الثقـافيـة الغربية. وهذا هو رهـان الفكر الفلسفي العـربي على كل حال: إنه إمكان التفكير بصورة مغـايرة فيـها يمتنع على التفكير، أو فيها يُمنع التفكير فيه.

الحواشي

(1) ينقسم التعريف، في نظر المناطقة العرب، إلى حد ورسم، أما الحد فيتألف من الذاتيات المقومة للماهية؛ وأما الرسم فيتألف من العرضيات، أو العوارض الذاتية. لمزيد من التفصيل حول الحـد، والرسم، والـذاتي، والعرضي، والمقـوم واللازم، راجـع: ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، القسم الأول، المنـطق، النهج الأول. ولـيراجع خـاصة شرح الطوسي لابن سينا، وقد أثبته المحقق في هامش النص.

(2) إذا كـانت الفلسفة تعـرّف باعتبـارات كثيرة، فـإنها ينبغي أن تعتبر إلى مـا يعتبره الإنسـان همّاً من همـوم حيـاتـه، أو معضـلاً من معضـلات وجوده ومصـيره. ولهذا، يجـدر أن تعرّف الفلسـفـة من وجهـة بيئـويـة. إذ البيئـة تشكـل، اليـوم، معضلة كـبرى من المعضلات التي يواجهها الإنسان المعاصر.

(3) وهو مجال افتتحه الفيلسوف الراحل ميشال فوكـو، على نحـو ما تجـلى ذلك في كتـابيه الأخـيرين: استخدام اللذات، والانشغـال بالذات.

(4) نقول أخيراً، لا آخراً، إذ اعتبارات الفلسفة لا تتناهى. ولعلّ هناك اعتباراً لا ينبغي إهماله. ونعني به تعـريف الفلسفة من جهـة بدايتها ونشأتها، أي بوصفها ابتكار اليونان وكلامهم. وهذا ليس بالاعتبار القليل، إذ الأمور تتحدد ببداياتها إلى حدٍ ما. ولذلـك قال هيدغر: الفلسفة تتكلم اليونانية، وقال العرب قديماً: إن الفلسفة خصيصة الروم.

(5) وهذا ما بيّنه ابن سينا انطلاقاً من تمييزه بين الماهية والوجود؛ راجع: الاشارات والتنبيهات، النمط الرابع، الفصل السابع عشر.

(6) وهذه مقولة مركزية من مقولات هايدغر شرحها في «الوجود والزمان».

(7) لعل أحد الإنجازات المعرفية التي حققها نيتشه، بنقده للخطاب الفلسفي الماورائي، هو تعرية ما ينطوي عليه هذا الخطاب، أي خطاب الحقيقة، من أشكال المجاز والاستعارة والتشبيه والتضليـل والكبت والتغييب. فالحقيقـة هي في نظر نيتشـه هي «مجموعـة علاقات إنسانية»، والمعرفة هي توظيف معنى. راجع: جان ميشال راي، علم الأصول النيتشوي، في «تاريخ الفلسـفـة»، بإشراف فرنسوا شاتليه، الجزء السادس.

(8) بحسب ما أرّخ للحقيقة ميشال فوكو الذي أسهم في تغيـير النظرة إلى الحقيقـة والمعرفـة والفكر والتجـربة والكـائن تغييراً جـذرياً وحاسماً. ففي نظر فوكو يشكل خطاب الحقيقة «منظومة استبعاد» تجعله يُنسج من الفرق بل التعارض بين الصواب والخطأ أو بين العقل واللاعقل. من هنا فإن فوكو إذ عكف على التأريخ للحقيقـة فقد قـام بتحليل مـا سماه «تقلبـات الحقيقة» التي يتكـون من خلالها الوجود كشيء يمكن ويجب أن يُعقل، أي كتجربة تاريخية ترتبط بنمط معرفي يخصها، وبمعيار سلطوي ينظمها، وبشكل من أشكال ممارسة الإنسان لذاته واكتشافه لها هو عبارة عن تأول الإنسان للوجود وللعـلاقة التي تشـده إلى وجوده في آنٍ معـاً؛ راجع بشأن منظومة الاستبعاد، ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبلا، دار التنوير، بيروت، 1984، ص 16/9؛
راجع أيضاً مقدمة كتابه: استخدام اللذات، بعنوان تاريخ الجنسانية أو استخدام المتع، تـرجمة جـورج أبي صالـح، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 2، ربيع 1988، ص 79.

(9) يعترف المناطقة العرب بصعوبة حد «الذاتي»؛ راجع شرح الطوسي للإشارات والتنبيهات، المنطق، المصدر السابق، ص 152.

(10) نقصد بلفظة «العين» ذات الموضوع أو الشيء، وهي مرادفـة للكلمة الفـرنسية: Le même، وذلـك تمييزاً لهـا عن «الذات» التي هي مقابل «الموضوع»، ويرادفها بالفرنسية: Le sujet.

(11) راجع مفهوم هايدغر للعين والاختلاف في مقالة: جون لـوك ماريـون، من الشبه إلى ذات النفس، مجلة الفكـر العربي المعـاصر، العددان 59/58، تشرين الثاني/كانون الأول 1988، ص 34-35.

(12) راجع أيضاً مفهوم ابن عربي للعين، نصوص الحكم، تحقيق د. أبو العلاء العفيفي، دار الكتاب العربي، الفص العشرين.

(13) الكينوني أو الانطيكي (Ontique) هو مصطلح استعمله هايدغر للدلالة على وجود الكائنات، بمـا هي كائنـة، وبغض النظر عن وعي الإنسان بها. أما الوجودي الأنطولوجي (Ontologique)، فهو مصطلح يتعلق بطرح الإنسان لمسألة الكينونـة، وببحثه عن معنى الوجود ومحاولة اكتناه ماهيته. راجع شرحاً لهذين المفهومين عنـد د. جورج زينـاتي، ملاحـظات حول تـرجمة هيـدغر، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 4، ص 4-5. وانطلاقاً من التمييز بين الانطيكي والأنطولوجي، يمكن القول بأن المعرفـة الحدسيـة هي معرفة يغلب عليها الطابع الأنطيكي؛ بينما يغلب على المعرفة النظرية المفهومية الطابع الأنطولوجي. ولهـذا أنا أوثـر، في حال الإبقاء على اللفظ الأجنبي، أنطيكي على أنطوقي الذي استعمله البعض.

(14) راجع رأي الفارابي في كتاب التعليقات، تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت 1988.

(15) راجع بشأن مفهوم الحقيقة، جورج بالانديه، الفوضى (Le Desordre)، منشورات فايـار، باريس 1988، ص 241.

الانسان والعلم

د. محمود جمول(*)

مقدمة

إننا لا نستطيع دراسة العلم والآلة والإنسان والتقنية، إلا إذا عدنا إلى التطور التاريخي الذي بدأ منذ القدم وامتدّ حتى عصرنا الحاضر والذي كان السبب الرئيسي في إعطاء العلم والحضارة والمجتمع، الصورة التي هي عليها الآن. ومن هذه الزاوية نؤكد أن العلم والعقل والفن والقانون والدين وسائر مظاهر الحضارة... غير قابعة في عوالم مجردة ومطلقة وخارجة عن الزمان والمكان بل على عكس ذلك تظل أموراً إنسانية وتاريخية عن الزمان والمكان، بل على عكس ذلك تظل أموراً إنسانية وتاريخية، ولها أبعادها التاريخية والجغرافية والاجتماعية وخاضعة للتطور المستمر والموت والحياة وكل ما يرتبط بالزمان والمكان. ومن هنا أيضاً كانت معرفتنا لنفسنا وللأشياء المحيطة بنا أو البعيدة عنا معرفة نسبية للغاية ومتغيّرة باستمرار. ومثل هذه الأمور تصبح واضحة لمن يقرأ تاريخ العلوم وتطوّر نظرية المعرفة ويرى انتقال الحضارة من شعب إلى شعب ومن عصر إلى عصر.

ومع اعترافنا بأن بعض الفلسفات الميتافيزقية والدينية في العصور القديمة والقرون الوسطى قد ادّعت بأن بعض المعارف والأفكار والقيم تظل ثابتة ومطلقة وخارجة عن حدود الزمان والمكان... فإن هذه الفلسفات قد اصطدمت بواقع التطور العلمي والحضاري فتخطتها فلسفات تقوم على أساس فهم البعد التاريخي كبعدٍ أنطولوجي للإنسان والكون والعلم وسائر مظاهر الوجود المادي والاجتماعي والروحي. وما دام حديثنا عن الانسان والعلم فلابد من الإشارة إلى الأمور التالية:

أوّلاً: العلم والآلة والتكيف مع المحيط:

إذا رجعنا إلى مهد البشرية وإذا لاحظنا بعض مظاهر الحياة والسلوك لدى الشعوب البدائية التي عاشت والتي لا تزال تعيش في بقع عديدة من افريقيا وأميركا واستراليا وغيرها... إذا رجعنا إلى هذه

(*) الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الانسانية، قسم الفلسفة.

الشعوب وجدنا أن عملية التكيف مع المحيط الخارجي تتم اعتماداً على نشاطات جسدية متعددة واستعمال الأعضاء مباشرة، هذا إلى جانب استعمال بعض الآلات البسيطة التي ابتكرها الانسان البدائي بدءاً من الحجر أو الشجر أو الوحل وغير ذلك. وبمعنى آخر نلاحظ ان الانسان البدائي يعتمد كثيراً على رجليه في عمليات الركض والمطاردة والهرب ويعتمد على يديه في عملية الحرب والصراع والصيد كما يعتمد على أسنانه وسائر أعضائه مباشرة. فأعضاؤه هي آلات ولها وظائف متعددة في تجربة التكيّف مع المحيط الخارجي بأبعاده الجامدة والحية. والآلات التي يخترعها ويستعملها الرجل البدائي هي بسيطة للغاية وتكون في الغالب امتداداً لأعضائه: فالسلاح المصنوع من الخشب والحجر يفترض معرفة وعلما بالأشياء. ولكن هذه المعرفة عملية، وهذا العلم منفعي وتطبيقي ولا يتضمن أو يضيع في النظريات المجردة. العلم عند البدائيين لا يعرف المعادلات الرياضية المجردة ولا يتحول إلى معرفة نظرية ومدوّنة في الكتب على شكل مبادىء أو نظريات عامة. إن هذا العلم لا يخرج عن حدود الحاجة إلى التكيف مع المحيط الجغرافي، بما في ذلك المحيط من أخطار تهدّد الحياة وإمكانيات تساعد على استمرار الحياة. فبعض الحيوانات الضارية تهدد وجود الإنسان البدائي ولكن بعض الحيوانات كالأرانب والغزلان والأبقار تؤمن له اللحم والجلود ليلبسها ثياباً في الشتاء.. وقد يكون فيضان النهر خطراً على حياة الفرد أو القبيلة ولكن النهر في الظروف العادية يؤمن الماء والسمك والطيور أحياناً كمادة للغذاء، ومن هنا نفهم المعرفة والآلة عند الشعوب البدائية من زاوية التكيف المباشر مع المحيط الخارجي لا من زاوية المعرفة النظرية والمجردة والمدونة في الكتب.

وحتى موضوع السحر عند البدائيين، فننظر إليه من زاوية تجربة التكيف مع المحيط: السحر يعطي الرجل البدائي قوة فاعلة في الطبيعة وفي الحياة وفي القبيلة. فالسحر هو وسيلة للسيطرة على قوى العالم الخارجي والتحكّم في ظروفه. السحر يفعل في الولادة وفي الحرب وفي الصيد وفي سائر مجالات الحياة. السحر هو قوة من الناحية العملية وليس نظرية فلسفية أو معادلة رياضية. السحر في الحياة البدائية هو قوة إضافية تساعد على التكيف مع المحيط وتؤمن الانتصار على بعض الصعوبات الناتجة عن عمليات الحياة والحرب والصيد والمرض، والعلاقة مع الآلهة المتعددة أو القوى الخفية التي تسيطر على الحياة البدائية. إنه نوع من العلم شرط أن لا نفهم بلفظة علم الخصائص التي يطلقها العالم المتمدن على المعرفة العلمية من زوايا الشمول والتجريد والحتمية والمعادلة الرياضية. السحر هو علم عملي وواقعي ويختلف كل الاختلاف عن علومنا في العصر الحاضر. ويكفي أن ننظر إلى السحر من زاوية التكيّف العملي لنكتشف مدى تنوعه وتغيره وتطوره مع واقع الحوادث والظروف المحيطة في البيئة والقبيلة التي ظهر فيها. لقد احتاجت البشرية إلى قرون طويلة من التطور لتصل إلى مستوى العلم الموضوعي والرياضي والمجرّد.

ثانياً: الآلة والعلم والمعادلة الرياضية:

ذكرنا ان استعمال الآلة عند الشعوب البدائية شبيه كل الشبه باستعمال الأعضاء ويخضع لعمليات الكيف. والمعرفة الناتجة عنه تبقى عملية ومحدودة بالواقع وبشروطه وبظروفه ولا ترتفع أبداً إلى مستوى النظرية العامة والمعادلة الرياضية المجرّدة والمبادىء الأساسية التي يقوم عليها العلم بالمفهوم الحديث. والذي بدأ ظهوره في الحضارات القديمة وخاصة في الحضارة اليونانية واتسع نطاقه بعد ذلك في الحضارة العربية والحضارة الأوروبية وفي العالم الحديث بوجه عام.

إن هنـاك مجمـوعـة كبـيرة من العلماء وفي شتى العصور، التي يعود إليها فضل بنـاء العلوم الوضعيـة وتـطورها. . . إن فيثـاغـورس واقليـدس وأرخميـدس والبـيروني والخوارزمي والبتـاني ويكارت وغـاليو ونيـوتن وبـلانلو وآينشتين. . . وغـيرهـم، هم بدون شـك في أساس بناء وتطوير علوم الرياضيـات والفيزيـاء وعلم الفلك كـما أن أبقراط وجـالينوس والـرازي وابن سينا وأمثـالهم هم آباء ومـربو علوم الـطب. وكذلـك فإن أفـلاطـون وأرسـطو والفـارابي وابن خلدون وهيغـل وأتبـاعهم هم أسـاتـذة الفلسفـة والعلوم الإنسـانيـة والاجتماعية على أنواعها.

إن أهم المزايـا التي جعلت العلم لـدى الشعـوب المتطورة يختلف عن العلم لدى الشعوب البدائية، هو القـدرة على الانتقـال من المحسـوس إلى المجـرد ومن الخـاص إلى العام ومن المتغير إلى المبـدأ الثـابت ومن النتـائج إلى الأسبـاب. إن الوصـول إلى مستوى المعـادلـة الرياضية ولو بشكل نسبي هو أعلى مرحلة وصل إليها العلم في الحضارة الحديثة. والمعادلـة المجردة تفـترض عدة أشياء أو عدة شروط نذكر منها:

أ ـ الشرط المادي: الوجـود المادي المحسـوس على صعيـد التجربـة أو عـلى صعيـد حـادثـة في الـطبيعـة الخارجية.

ب ـ ربط بعض العـوامـل ببعضهـا عـلى شكـل أسباب ومسبّبات مع عزل أو حفظ بعض الشروط.

ج ـ إخـراج العلاقـة السببية بشكـل ريـاضي عـلى مستوى معادلة بالأرقام.

د ـ اعتبـار هذه المعـادلة الـرياضيـة كشيء عـام أو معـرفة شـاملة وعامـة وقابلة للتـطبيق وبصرف النـظر عمن ابتكرها أو الظروف التي برزت فيها.

وهنـا لابدّ لنـا من الاعتراف بـأن هـذا التعميم أو الشمول في المعادلة العلمية لا ينفي أبداً نسبية المعـرفة العلمية. وهذا ما أثبته العلم الحديث وخاصة نظريـة النسبية لآينشتين. فجميـع المعادلات العلميـة العامـة والشاملة تخضع بدورها لـظروف الانسان الـذي يظل أسير الزمان والمكان وبالتالي أسير النسبية في النـظر إلى العالم الخارجي والحساب والقياس ووضع المعادلات.

ولكن هذه النسبية في المعـرفة العلميـة والتي أثبتت صحتها علوم الفيزيـاء والفلك والكيمياء والهنـدسة لا تعني أبـداً أن العلم الحـديث ينـزلق من جـديـد في القوالب البدائية للمعرفـة العملية واستعـمال الأعضاء والآلات في تجارب التكيف مع المحيط الخـارجي. إن نسبيـة المعرفـة العلمية تعني أن كـل مـا نعـرفـه ليس مـطلقـاً. ولكنهـا لا تعني أبـداً أنها فـاقـدة للتجـريب والشمـول النسبي وفهم الـروابط بـين الأسبـاب والمسبّبـات. فـالنسبيـة التي قـال بهـا آينشتـين وعلوم المنطق الحـديث ليست دعـوة إلى اليـأس والسفسـطة وإنكار المعرفـة التي قال بهـا بعض مفكري اليـونان أو بعض رجـال التشكل الهـدّام في العصـور الحـديثـة. النسبيـة في العلوم ليست هدمـاً للعلوم ولا يـأسـاً من المعـرفة بـل وسيلة جديـدة لجعل المعـرفة أدق والعلوم أشمـل والنـظريـات أقـرب إلى فهم واقـع الـوجـود الغـامض والمتشابـك العناصر والـلامتناهي العـوامـل الفاعلة في تركيبه وتطويره.

ونظراً لأهمية المعادلة الرياضيـة في العلوم والشمول في المبـادىء والاكتشافـات العلمية نستـطيـع أن نفهم لماذا شدّد كبـار العلماء والفلاسفـة في العصور القـديمة والحـديثة عـلى مبادىء التعميم والشمـول والتجـريـد الرياضي في المعـرفة العلميـة بدءاً من فيثـاغوراس إلى أفلاطون وأرسطو والبيروني ونيوتن وغيرهم. من كبـار العلماء والفلاسفة.

ثالثاً ـ التقنية والمعرفة:

لا توجد معرفة بدون تقنية معيّنة للمعرفة. فالتقنية التي هي في الأسـاس وسيلة من وسائـل التكيف مـع

المحيط تصبح بشكل من الأشكال وسيلة من وسائل المعرفة النظرية والعملية. فلكل عصر علومه المرتبطة بمجموعة التقنيات المادية والفكرية الخاصة به. ومن زاوية المعرفة وعلاقتها بالعصر نستطيع أن نشير إلى المراحل الثلاث لدور التقنية في مجال المعرفة الحسية والعلمية والعقلية والمنطقية:

أ ـ مرحلة التعادل حيث بقيت التقنية بسيطة وسهلة الاستعمال وطيّعة في يد الإنسان. وفي هذه المرحلة كان بالإمكان فصل الوسيلة التي هي الآلة أو التقنية عن المعرفة أو الحقيقة. فالرافعة والميزان والبارومتر وغيرها من الآلات كانت بسيطة في تركيبها واستعمالها بحيث كان بالإمكان الفصل والتمييز بين المعرفة كعلم والوسيلة كتقنية أو آلة. ولقد أطلقنا على هذه المرحلة اسم مرحلة «التعادل» لأن ما حصل فعلاً كان يحمل نوعاً من التعادل في القوى بين الإنسان والآلة أي بين المعرفة والتقنية كما أنه كان بالإمكان حمل الآلات واستعمالها مباشرة فأوزانها معتدلة ومقبولة وأحجامها عادية ومنسجمة مع حجم جسم الانسان وأعضائه وقدراته الجسدية والفردية بشكل خاص.

ب ـ مرحلة السباق أو التخطّي: وفي هذه المرحلة، بدأت الآلة تسبق الإنسان وتتعدى حدود قوته الجسدية وأبعاده الطبيعية. فالمحرّك والسيارة والقطار وغيرها من الآلات الميكانيكية والكهربائية أسرع بكثير من حركات الإنسان الطبيعية وأقوى من جسده وأضخم من حجمه وأقوى بكثير من عضلاته وأبعد من حدود طاقاته الفردية. وفي هذه المرحلة من التطور العلمي والتقني بدأت الآلة تشكل وسيلة صعبة المنال للمعرفة وأصبحت بذلك تتعدى حدود القوى الفردية وتحوّلت إلى مستوى مختبرات عظيمة وصناعات وتجارب ضخمة مما يستلزم ميزانيات اقتصادية كبيرة لا تملكها إلا دول أو شركات كبيرة جداً في مجالات الصناعة والعلوم. إن الانسان بمفرده لا يستطيع أن يقوم بتجارب على تطوير صناعة السيارات أو إنتاج الطاقة الكهربائية أو غيرها دون الاعتماد على مختبرات كبيرة تابعة لشركات صناعية أو بإشراف دول أو مؤسسات ذات إمكانيات اقتصادية مميّزة.

وفي هذه المرحلة تخضع المعرفة العلمية للمناخ التقني العام والإمكانات الاقتصادية المتوفرة في البيئة... هذا إلى جانب عبقرية المخترع أو المكتشف أو الدارس. ولذلك يصح أن نقول إن ضخامة التقنية وكلفتها على هذا المستوى هي دافع للاختراع والاكتشاف وفي الوقت ذاته تشكل مانعاً أو عائقاً أو صعوبة في وجه الطاقة الفردية المحدودة. وبمعنى آخر تتخطى المعرفة حدود الهواية والمتعة والسهولة لترتفع إلى مستوى الاختصاص وتنتقل من الابداع الفردي إلى الانتاج الجمعي العام في حقول الاختبار والاختراع والدراسة. فالصاروخ لا ينتجه إنسان واحد مهما كانت درجة ذكاء هذا الإنسان والمركبة الفضائية ليست من عمل فرد حتى ولو كان موهوباً والسيارة لا تصنعها يد واحدة والطائرة ليست ثمرة عقل فردي لوحده. فالفريق أو المجموعة... أو الكتلة البشرية أخذت مكان الفرد بعد أن وسّعت دوائر الاختصاص إلى أقصى حد. وفي كثير من الأحيان تشترك عدة شركات أو عدة دول في إنتاج صناعي واحد.

رابعاً ـ التقنية كبعد من أبعاد المعرفة:

إن هذه المرحلة هي من أدق مراحل تطوّر العلم والمنطق لأنها لا تكتفي بذكر الآلة والمعرفة والتقنية والعلم والوسيلة والحقيقة بل تجعل من الوسائل الآلية والتقنية بعداً أساسياً من أبعاد المعرفة. وبذلك تصبح التقنية بعداً أنطولوجياً ومنطقياً وعلمياً للحقيقة نفسها. فلا توجد معرفة مستقلة عن وسائل المعرفة ولا توجد حقيقة مطلقة، خارجة عن حدود وسائل

البحث عنها. وإذا رجعنا قليلاً إلى تاريخ العلوم وجدنا أن علم الجراثيم لم ينشأ إلا بعد ابتكار المجهر وأن أبعاد السماء كبرت بعد اختراع المنظار والتلسكوب.

وكذلك فعلوم الذرة تقدمت كثيراً بعد ابتكار الآلات التي تسمح بتفجير الذرة وعزل الالكترونات عن النواة وإذا نظرنا إلى العالم اللامتناهي في الصغر أي عالم الذرة وجدنا أن هناك عوائق عديدة تمنعنا من رؤيته ودراسته مباشرة. فنحن نراه وندرسه من خلال الآلات والإشعاعات والتموّجات وسائر مظاهر الطاقة الخاصة به. ومن هنا نفهم موقف العالم الألماني هايزنبرغ من عدم إمكانية جزم الحتمية في مجال الذرة.

المجهر الالكتروني ومجموعات الآلات الخاصة بدراسة الذرة هي وسائل للمعرفة العلمية وهي في ذات الوقت عازل وحاجز بين الإنسان والطبيعة بشكلها العفوي.

وهذا ما نراه أيضاً إذا نظرنا إلى السماء بواسطة التلسكوبات الكبيرة الزجاجية والالكترونية، فالسماء تتسع باستمرار والكون يتمدد وحدود الوجود تصل إلى اللانهاية وإلى مليارات السنوات الضوئية فالكون اليوم أكبر وأوسع وأكثر نجوماً من الكون الذي عرفه القدماء بالعين المجردة وبالمنظار الصغير ذي الإمكانيات المحدودة. وسيأتي يوم في المستقبل تصبح فيه معلومات اليوم بالية وساذجة ومضحكة للغاية في نظر من سيأتون بعدنا.

والنتيجة التي نقصدها من هذه الأمثال هو أن المعرفة العلمية تحمل في طياتها إمكانيات الآلات والتقنيات التي نستعملها في البحث عن المعرفة والحقيقة، الآلة لم تعد وسيلة فقط بل أصبحت بعداً هاماً من أبعاد المعرفة نفسها وهذا ما أحدث ثورة في علوم المنطق الحديث الذي انطلق من معطيات جديدة في فهم الحقيقة ووسائل التعبير عنها. وكسر بذلك جميع القوالب الجامدة التي سجن القدماء فيها العقل والمقولات وجميع أساليب المعرفة.

خامساً ـ الإنسان والآلة:

استطاع الإنسان أن يسيطر على الطبيعة بواسطة الآلة وأن يحوّلها ويتحكم بها لصالحه. وبذلك أصبح سيّد الكون. فالعلم من ناحية والعمل من ناحية ثانية والتطبيق المستمر للاختراع والاكتشاف.. الخ... قد أعطت للطبيعة الخارجية صورة الإنسان الفاعل فيها بكل قواه الجسدية والاجتماعية والعقلية. الآلة جسّدت انتصار الإنسان على الطبيعة فالرافعة والدولاب والمحرك والسيارة.. والأدوية وغيرها... هي أمثلة قاطعة على صحة هذا الانتصار وعلى إخضاع العالم الخارجي للإنسان في تجارب التكيف مع المحيط.

بقي الحيوان طيلة آلاف السنين يستعمل أعضاءه الطبيعية في تجارب تكيّفه مع المحيط ولم يبتكر إلا نادراً وبشكل محدود للغاية. أما الإنسان فقد ابتكر مجموعة كبيرة من الآلات وطوّرها خلال العصور وأورثها لأولاده وأحفاده كما أورثهم علوماً موضوعة وحضارة مدوّنة فكان تقدمه عظيماً وأصبح سيّد الكون بشكل من الأشكال. لقد أراح الإنسان أعضاءه الطبيعية واستعمل الآلات مكانها وبذلك حرّر جسده وعقله من العلاقة المباشرة بالطبيعة والاحتكاك المادي بالأشياء الخارجية وأصبح يطل على العالم الخارجي من خلال مجموعة من الآلات والتقنيات التي ابتكرها واستعملها. فالملعقة والشوكة والسكين والدولاب والزجاج والسيارة والطائرة والأدوية والثياب.. الخ... كل هذه الأشياء أصبحت مجموعة من الوسائل العازلة بين الإنسان والعالم الخارجي فهي تعزل جسمه وحياته وتحميه من اللقاء المحسوس والمباشر بمادية الأشياء الخارجية وأخطارها وأشكالها

البدائية والهشّة. العلاقة مع الطبيعة أصبحت غير مباشرة أي من خلال مجموعة الوسائل والآلات التي ابتكرها العقل البشري لتأمين وتسهيل وتحسين تجارب التكيّف مع المحيط الجغرافي والاجتماعي.

سادساً: الإنسان في يد الآلة:

في المرحلة الأولى كانت الآلة في يد الإنسان وكانت بذلك وسيلة من وسائل التكيّف والسيطرة على الطبيعة الخارجية. في هذه المرحلة لعبت الآلة دوراً إيجابياً في مساعدة الإنسان وتطويره وساعدته على التحكم بظروف حياته ومحيطه وحرّرت أعضاءه وعقله إلى حدّ عظيم.

أما في المرحلة الثانية أو الجديدة فقد وقع الإنسان في قبضة الآلة. وأصبح أسير التقنية وعبداً لاختراعاته واكتشافاته. وفي هذا المجال اختلفت أشكال تجربة التكيف وتعقدت أمور العمل والحياة والسلوك والنمو والتطور. وأصبح على الإنسان أن يواجه مشكلة من نوع جديد. لقد صار الإنسان في يد الآلة. لقد أصبح الإنسان خاضعاً للآلة التي اخترعها فهو يركض ويلهث للحاق بها. ان أعضاءه هي ذات حدود في القوة والسرعة والطاقة ولا تستطيع أبداً أن تسابق الدولاب والصاروخ والمحرك. وأن شروط التنفس ونبض القلب وامتصاص الغذاء وإفراز الهرمونات.. لها شروط وظروف وقوانين طبيعية وبيولوجية مخالفة لقوانين الميكانيك والكهرباء والغاز، الخ... أصبح جسم الإنسان وعقله وشعوره خاضعاً في الظروف الجديدة للبيئة، لشروط تقنية مخالفة لإمكانيات الجسم والأعصاب والمشاعر والحاجات النفسية. لذلك أصبح على الإنسان أن يتكيف مع الآلة التي ابتكرها ومع التقنية التي طوّرها... هذا إلى جانب تكيفه مع المحيط الخارجي والطبيعي والاجتماعي. وهنا بدأت مأساة الإنسان الحديث وبدأ عنده الاغتراب والضياع واليأس والإحساس بالعجز والتقصير كما نشأ عنده عالم جديد من القيم المادية الجديدة والقائمة على إفرازات وحاجات وضرورات فرضتها التقنية على الإنسان الحديث. ونتيجة لانهزام الإنسان ووقوعه أسيراً في يد الآلة وعبداً مطيعاً ومنفذاً لما تأمره وتمليه بدون شفقة ضاع عن نفسه فتنكّر لذاته وظلم وجوده وجهل أعماقه. وقد تركت هذه المرحلة أثرها في الشخصية والسلوك والثقافة في جميع مجالاتها من شعر وفن وأدب وفكر واقتصاد وعادات اجتماعية. كما أنها أفرزت نماذج جديدة للتفكير الاجتماعي والاقتصادي والنظر إلى الذات والآخرين وسائر الشعوب. وهذا ما شجع التنافس بين الدول والحروب والاستعمار والاستغلال وانكار القيم الانسانية وأوقع الانسان فريسة للطمع والجشع وضحية للمطامع الفردية والاجتماعية والسياسية.

سابعاً ـ الإنسان والعلم الحديث:

يعطي العلم الحديث للإنسان دوراً أساسياً في المعرفة العلمية والمنطقية ولا يفصل أبداً الحقيقة العلمية عن موقف الإنسان العالم وظروف وجوده وبحثه ووسائل قياسه. ومن هذه الناحية لابد لنا من الإشارة إلى بعض النقاط لتوضيح هذه الفكرة الأساسية والعامة معتمدين بذلك على أهم النظريات العلمية الحديثة:

أ ـ المفهوم الجديد للزمان والمكان.. فالنسبية العامة لا تعطي للزمان والمكان الشكل المطلق الذي أعطاه نيوتن لهما في القرن السابع عشر، بل تشدّد على مجموعة التغيرات الحاصلة في الزمان والمكان حسب الإنسان المراقب للتجربة العلمية وحسب قوة الجذب وأهمية الكتلة التي تتحكم بالحقل أو المجال المحيط بها. لقد استبدلت النسبية مبدأ القوة الواحدة بمبدأ المجال أو الحقل العام.

ب ـ إعتبار القياس ووسائل القياس المادية خاضعة للتغيّر وليس لها أي شكل مطلق. وبالتالي فنتائج

ضبط وقياس التجربة تظل نسبية ومرتبطة بمكان ووضع الشخص المراقب وبحدود وتركيب الآلات والوسائل المستعملة في المراقبة والقياس والحساب.

ج ـ اعتبار الأشكال الهندسية كالطول والعرض والسماكة أموراً نسبية وخاضعة للسرعة والحركة. فالتمدّد والتقلص والتفكك هي من خصائص الجسم المتحرك ولا يمكن ملاحظة هذه الأمور على مستوى المسافة القصيرة على الأرض أو على مستوى السرعات العادية بل يجب الانتقال إلى السرعات العظيمة للتأكد منها وضبط حساباتها. وهذا يجعلنا نفكر بعلم الفلك وأبعاد السماوات وهندسة ريمان ذات السطوح المنحنية.

د ـ الربط بين الطاقة والكتلة ومربّع سرعة الضوء واعتبار سرعة ضوء مطلقة وأعلى سرعة ممكنة حيث تتحول الكتلة بكاملها إلى طاقة نتيجة السرعة الهائلة. وهذه المعادلة هي في أساس الفيزياء الذرية ونظريات الطاقة الحديثة.

هذه المفاهيم الجديدة التي أدخلتها النسبية في العلوم الفيزيائية تركت أثراً عظيماً في الفلسفة والمنطق وقضت نهائياً على النظرات القديمة التي اعتبرت أنه بالإمكان حصر العقل في قوالب أو مقولات منطقية محدودة ومطلقة وخارجة عن حدود الزمان والمكان والتطور وتقديم العلوم. كما أن نظرية آينشتين أعادت للإنسان الدور أو القيمة في التجربة العلمية مهما كان نوعها: فلا يوجد علم أو حقيقة علمية خارج شروط الإنسان العالم والمراقب وهذا ما سمح للعلماء بتصحيح محاولات علم الفلك والفيزياء والكيمياء وحتى الهندسة والمنطق.

ثامناً ـ صورة الإنسان والعالم في العلوم الحديثة:

إذا كان من الصعب إعطاء صورة واضحة للإنسان والعلوم في العصر الحاضر نظراً لكثرة العوامل التي تتحكّم بالإنسان وحياته وعقله وثقافته وإذا كان التبسيط الزائد في هذا المجال يقود إلى التشويه والخطأ وأحياناً إلى الغش والخداع فلابد من الاعتراف بأنه من الممكن الإشارة إلى نواحٍ عديدة هامة في مجال حياة الإنسان وفي مجال تطوّر العلوم دون ادعاء الحصر. نظراً للأهمية المطلعة لهذه النواحي التي يصح اعتبارها كنماذج أو دلائل أو إشارات عابرة إلى مجموعات متشابكة من العناصر والعوامل اللامتناهية في العدد والأهمية والتفاعل والتداخل والتعاكس: فالحياة والكون والإنسان والعلم هي من التعقيد الفني بحيث لا يستطيع العقل استنفادها أو حصرها.

أ ـ إننا لا نتناول الإنسان وصورته من زاوية الاقتصاد أو العمران أو التخلف ولكن من زاوية العلوم. ومن هذه الناحية فالصورة التي نراها للإنسان هنا للأسف صورة مضطربة وقلقة وبائسة، لأن العلوم الحديثة خلقت ذعراً وهلعاً في قلوب الفرد والجماعة. فعلوم الذرة أوصلت العلماء إلى القنبلة الذرية والقنبلة الهدروجينية وإمكانية الحروب الذرية وإبادة الجنس البشري وتفجر الكرة الأرضية بكاملها. ومثل هذه النتائج لا تعطي سوى القلق والخوف وعدم الثقة بالوجود والأنظمة الموجودة وإعادة النظر بالمفاهيم الدينية والأخلاقية، على أنواعها. هذا إلى جانب الحسّ بالزوال والخطر والرعب.

ب ـ إن اتساع العلوم وكثرة الاختصاص وابتكار الآلات جعلت الإنسان يرى أن الكون المحيط به كبير ولا نهائي ومخيف، وأنه هو صغير وضئيل وتافه وزائل وعابر. فعلم الذرة وعلم الفلك واستعمال المراصد وآلات الغوص والتحليل والكمبيوتر والرادار جعلت الإنسان يرى أن الطبيعة الخارجية ليست على البساطة والسذاجة والسهولة في تركيبها كما ظن سابقاً. فالأبحاث الحديثة في الطب والكيمياء ودراسة البيئة وعلم النبات وعلم الحيوان جعلت المرء يعيد النظر في كل ما عرفه وتعلمه في الماضي. العالم الخارجي عظيم

وغريب وصعب الفهم وكثير الأبعاد. . . وهكذا يشعر الإنسان بعجز عقله وبحدود معرفته ونسبة مفاهيمه وتفاهة مقاييسه. فالكون هو مصدر القلق والإحساس بالغربة والخوف والعجز عند الإنسان. وإذا كانت العلوم الحديثة قد ساعدت على الانتصار في بعض تجارب التكيف مع المحيط الخارجي والسيطرة النسبية على الطبيعة،فإن هذه العلوم نفسها قد أعطت الإنسان صورة مخيفة عن الكون وأبعاده وقوته واتساعه كما أظهرت بالمقابل ضعف الإنسان وحقارته في الكون.

ج ـ ومن هذه النقطة نفسها انطلقت بعض الفلسفات الدينية الحديثة للعودة بالإنسان إلى الإيمان بالله كما انطلقت مجموعة من الفلسفات الملحدة التي انتهت باليأس والغربة والعدمية وانهزام الإنسان في هذا العالم. فالفلسفة كانت ولا تزال تنطلق من المعطيات العلمية والتقنية والحضارية للبيئة التي تنشأ فيها. والتفاؤل والتشاؤم والفرح واليأس لا تعني شيئاً بذاتها بل تعكس حالة معينة من حالات الحضارة والعلم ومدى الفاعلية في شعب من الشعوب واستعداده للتكيف والتطور والاجابة عن الأسئلة التي تطرحها عليه شروط البيئة الاجتماعية والطبيعية. ويظهر ان المجتمعات الحديثة وخاصة بعد الحرب العالمية مجتمعات قلقة وغير مستقرة وهذا مظهر هام من مظاهر مأساتها ومعاناتها في الحياة.

تاسعاً ـ هل يبقى الإنسان؟

قد يكون طرح هذا السؤال مجازفة عظيمة والردّ عليه مجازفة أعظم:

هل يبقى الإنسان موجوداً في الكون؟

هل يبقى الإنسان موجوداً على الكرة الأرضية؟

هل يعيش في كوكب آخر إذا استطاع أن يهجر الأرض؟

هل نستطيع من خلال دراستنا للعلوم الحديثة الإجابة ولو بعض الشيء عن هذه الأسئلة الصعبة؟

أ ـ ذكرنا أن هناك أخطاراً عديدة على الإنسان وحياته وبقائه نتيجة تفجير الطاقة الذرية، فهل يكون الخطأ أو القصد أو العبث أو الجنون أو أسباب أخرى كالحروب والسيطرة والتزاحم، أساساً لاندلاع حرب ذرّية غير محدودة يذهب الجنس البشري ضحيتها، لقد نبّه علماء عديدون إلى أخطار التفجر الذري وعلى رأسهم آينشتين وهذا لم يمنع من استعمال القنابل الذرية في الحرب وتدمير وحرق مدينة هيروشيما ومدينة ناكازاكي. إن خوف الإنسان في محله على صعيد الفرد والمجتمع وخاصة أن التطور الأخلاقي لم يكن دائماً إيجابياً ومتوازياً للتطور العلمي. فالإنسان لم يحقّق على صعيد الأخلاق ما حققه على صعيد العلوم الوضعية.

ب ـ إن من يدرس علوم البيولوجيا والأنتربولوجيا والباليتنولوجيا يكتشف أن بعض الأنواع في عالم النبات أو الحيوان قد عاشت على سطح الكرة الأرضية أو في مياه الأنهار والبحيرات أو أعماق البحار بضعة ملايين من السنين ثم انقرضت لأسباب لا يعرفها العلماء تماماً. فالأرض كانت مملوءة بزحافات وقوارض وعمالقة كالديناصور وكذلك كانت بعض المناطق تعج بأنواع من الحشرات والأعشاب والأسماك والطحالب والتي انقرضت تماماً ولم يبق منها سوى بعض النماذج المتحجّرة والتي نشاهد قسماً منها في المتاحف الأوروبية والأميركية.

فهل يكون النوع البشري نوعاً من هذه الأنواع أو جنساً من هذه الأجناس المرشحة للانقراض بعد فترة من الزمن نجهل حصرها الآن؟ إن وجود بعض الحيوانات التي انقرضت قد استمر ملايين السنين أي أكثر بكثير من وجود الجنس البشري على الأرض فما يمنع أن يكون للبشر نهاية وانقراض في يوم من الأيام؟

المقارنة تسمح للعقل بهذا الافتراض العلمي فهل هناك دليل على العكس؟

ج ـ إن المشكلات الناتجة عن البيئة ومنها تلوث الغذاء والهواء والماء وكثرة المواد الاصطناعية والكيميائية ألا تترك أثراً على الحياة وعلى القدرة على النسل وعلى استمرار الجنس البشري. هناك مجموعة كبيرة من الأسماك والحيتان تموت أو تنتحر بفعل التلوّث الذي أصبح يهدّد كل البشر على الأرض. فالبحار والهواء والسكن والأنهار والبحيرات والأشجار... وكل شيء أصبح ملوثاً... وزيادة عن ذلك كثرة المبيدات التي يرشها الإنسان فتعمل ضده في النهاية إما مباشرة على صعيد الصحة وإما غير مباشر على صعيد النسل والانجاب والطاقة الجنسية.

د ـ العوامل الخارجية على سطح الكرة الأرضية والتي يظن البعض أنها ثابتة ودائمة بالرغم من تغيّرها المستمر. وفي كثير من الأحيان تتحوّل هذه العوامل إلى أسباب لكوارث طبيعية في بقعة من بقاع الأرض أو في الدنيا قاطبة. فإلى جانب البراكين والهزّات والزلازل هناك مشكلة الفياضانات التي قد تحصل عندما تبدأ الثلوج الموجودة على القطبين الشمالي والجنوبي بالذوبان والتحوّل إلى مياه غزيرة تجرف وتغمر كل بقاع اليابسة وتتحوّل الأرض إلى بحار متصلة بعضها ببعض فتموت الحضارة البشرية وتغرق الصحراء وتنقرض جميع أجناس الحيوانات التي تدب على الأرض وتتنفس من الهواء مباشرة.

الثلوج المتراكمة على الجبال وعلى القطب قد تكون مصدراً إيجابياً للطاقة ولخدمة الإنسان في الشروط المعتدلة والمعقولة. أما الذوبان الكامل والسريع لها فيتحوّل إلى كارثة عظيمة على كل الجنس البشري.

هـ ـ وزيادة على ذلك نستطيع أن نشير إلى مجموعة كبيرة جداً من العوامل أو الشروط الفاعلة في الحياة والبيئة الإنسانية والحيوانية والنباتية والتي يقود عدم انتظامها أو عدم توازنها إلى كوارث مخيفة ومهدّدة للحياة بوجه عام ولحياة البشر بوجه خاص: فالمجال المغناطيسي والمناخ الحراري والغلاف الإلكتروني للأرض والانفجارات الشمسية والتجاذب بين الكواكب والاصطدام بالنيازك... وخروج بعض الأجرام عن محور دورانها أو دخولها في دوائر جديدة مع إمكانيات اللقاء أو الاقتراب أو الاستبعاد الخ... كل هذه الأمور قادرة أن تفعل في الحياة وتؤثر على الأرض ومناخها وطريقة دورانها وإمكانية استمرار الكائنات الحية على سطحها. إن عمر الانسان قصير للغاية بالنسبة لعمر الأفلاك ولا يستطيع معرفة ما يحصل في الكون بسهولة أو ما قد يحصل في المستقبل. أما الإنتقال إلى كوكب آخر فقد حصل ذلك في حدود ضيقة للغاية وضمن المجموعة الشمسية وبعض الكواكب والأقمار فيها والتي يعتبرها العلماء قريبة إلى حدّ ما من الأرض. أما المسافات التي تفصل النجوم والمجرّات «بعضها عن بعض فعظيمة للغاية وبالإمكان اعتبارها لا متناهية بالنسبة لحجم الكرة الأرضية وحجم الإنسان وأبعاد جسمه وقدراته. ان هذه المسافات تقاس بالسنوات الضوئية وقد تبلغ العشرات أو المئات والآلاف وأحياناً الملايين والمليارات. ومثل هذه المسافات لا يمكن قطعها في حدود طاقة وعمر البشر، فقد ينقرض الجنس البشري وقد تنطفىء الشمس قبل أن تصل المركبة الفضائية أو الصاروخ إلى المجرّات الموجودة خارج مجرتنا المعروفة باسم درب التبان. إن هذه المسافات التي تفصل بين المجرّات كبيرة ومخيفة ولا متناهية بحيث تتعدّى حدود الخيال والتصوّر والعقل وكل وسائل الحساب التي نعرفها اليوم.

فهذه المشكلات وغيرها تجعلنا نتساءل عن الإنسان

ومصيره على الأرض وفي هذا الكون الغـريب، فعلوم البيـولـوجيـا والفلك والـطب والفيـزيـاء والكيميـاء والـرياضيـات والتحليل. . . الـخ. . . وضعت أمـام الإنســان المعـاصر مجمـوعـة كبـيرة من الأسئلة التي يصعب الإجـابة عنهـا بشكل دقيق وواضـح. والذي نرجوه هو أن لا تتحوّل هذه الأسئلة إلى تبرير للكسل واليـأس والجمـود بـل أن تبقى دائـماً أسـاسـاً للبحث والاكتشاف ومضاعفة الجهود.

الحواشي

(1) G. Bachelard: La Formation de l'Esprit scientifique. Paris, Vrin. 1947.
(2) G. Bachelard: Le Rationalisme appliqué, Paris, P.U.F. 1949.
(3) G. Bachelard: Le Nouvel Esprit Scientifique, Paris. Alcan. 1934.
(4) G. Bachelard: La Philosophie du Non Paris. P.U.F. 1941.
(5) L. de Broglie: La Physique Nouvelle et les quanta, Flammarion, 1937.
(6) A. Einstein: Comment je vois le Monde, Flammarion, 1934.
(7) Marcel Boll: Les deux infinis, Paris, Larousse, 1938.
(8) L. Brunschreicg: Les Etapes de la philosophie mathématique, P.U.f.1947.
(9) L. Brunschreicg: l'Experience humaine et la Causalité Physique, P.U.F. 1949.
(10) G. Bouligand et J.Desgranges: Le Déclin des absolus mathématicologiques, (sedes 1949).
(11) Ph. Frank: Einstein, sa vie et son temps, Paris 'Albin Michel 1956.
(12) L.Levy - Bruhl: La Mythologie Primitive, Alcan, 1926.
(13) L. Levy - Bruhl: Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive, Alcan, 1931.
(14) L Levy - Bruhl: l'Arme Primitive, Alcan, 1927.
(15) J.Rostand: Esquisses d'une histoire de la Biologie, Gallimard, 1947.
(16) J.G. Frazer: The golden Bough,1974.
(17) L. de Broglie: Physique et Microphysique, Albin Michel 1947.
(18) L. Rudaux et G De Vancouleurs: Astronomie, Librairie Larousse, Paris, 1948.

الحضارة العربية الإسلامية
(اطلالة فلسفية علمية(*))

د. السيد نفادي(**)

تقديم:

يخيم على المناخ الفكري الذي نعيشه في وطننا العربي والإسلامي، جوٌ يحتدم فيه الجدال حول موقفنا من التراث، وتصطرع فيه الاتجاهات نحو ما اصطلح على تسميته «الأصالة والمعاصرة» أو الجمع بينهما فيما سمي بـ «التحديث» أو «التجديد»، لا يمكن لأي باحث عربي ـ مهما كان تخصصه ـ إلا أن ينخرط في متابعة هذا النقاش المحتدم الذي ظل يشغل عقل ووجدان مفكرينا ومثقفينا منذ اصطدامنا بالحضارة الغربية المعاصرة في بداية القرن التاسع عشر وحتى يومنا هذا. وكان النقاش طوال هذه الفترة يتفجر ويشتعل عند الأزمات، ثم لا يلبث أن يخبو ويتوارى تحت السطح مفسحاً المجال أمام التحديات النهضوية. ولا يعني هذا أنه كان ينحسر أو ينطفيء، وإنما كان يضطرم دائماً تحت السطح، منتهزاً الفرصة المواتية للاشتعال مرة أخرى.

ما هي الحضارة العربية الإسلامية؟

يعرف المستشرق الروسي «ف. بارتولد» الحضارة العربية الإسلامية على النحو التالي: «حضارة الإسلام» أو «حضارة العرب» اسم لحضارة الشرق في القرون الوسطى. ولم يكن العرب وحدهم مبتكري هذه الحضارة، ولكن جميع سكان الشرق الأدنى وقسماً من افريقيا، الذين ظلوا مدة طويلة منفصلين عن الحضارة الأوروبية، آخى بينهم الإسلام، دينا ودولة، واللغة العربية، لغة العلم والأدب.. ولقد ابتدأ استعمال كلمة «الشرق» بمعنى البلاد المتحضرة مقابلاً للغرب في عصر الامبراطورية الرومانية. ولم يكن يوجد في نظر اليونان إلا الجنوب الحار المتحضر، والشمال البارد موطن المتوحشين[1].

والحقيقة أن المقصود بالحضارة العربية الإسلامية[2]، تلك الحضارة التي بدأت منذ حكم

(*) بحث قدم لمؤتمر «قضايا في الفلسفة الإسلامية» الذي انعقد في الفترة من 10 إلى 1990/3/12 بجامعة الخرطوم ـ السودان.

(**) شعبة الفلسفة والدراسات الإسلامية/جامعة الخرطوم.

الأمويين. البلاد الإسلامية بعد الخلفاء الراشدين، ودام حكمهم احدى وتسعين سنة، وتوالى على الخلافة فيها أربعة عشر خليفة، كان أولهم معاوية بن أبي سفيان (41-60 هـ/661-680 م) وآخرهم مروان الثاني (127-132 هـ/744-750 م)، وكانت عاصمتهم دمشق. وحاول الخليفة الأخير مروان الثاني أن ينقل حكمه إلى حرّان، المدينة المعروفة بقدمها في الحضارة، وبعلمائها في الفلك والرياضيات، إلاّ أن خلافته لم تطل بما يكفي لتحقيق رغبته.

وعرفت خلافة عبد الملك بن مروان (65-86 هـ/685-705 م) وابنه الوليد بن عبد الملك (86-96 هـ/705-715 م) بالفتوحات وتوسيع رقعة الامبراطورية الإسلامية. فوصلت أطرافها حدود الصين شرقاً، وشواطىء المحيط الأطلسي غرباً. فشملت بالإضافة إلى الجزيرة العربية، حوض السند وبعضاً من الهند، وسمرقند، وبخارى، وخوارزم، والري واذربيجان، وخوزستان، وما وراء النهر، وعموم ديار سوريا وفلسطين، وما بين النهرين بما فيها حران والرها ونصيبين وانطاكيا والرقة وديار بكر وآمد وأقساماً أخرى من آسيا الصغرى، كما شملت شمال افريقيا بما فيها مصر وقبرص وتونس والمغرب الأقصى ومعظم اسبانيا، ودخلت الإسلام معظم تلك الأقطار، وتكلمت باللغة العربية، وتعلم المسلمون منها أنواع الحرف والمعارف.

ولقد عنى الأمويون بنقل العلوم القديمة من يونانية وفارسية وهندية إلى اللغة العربية. . وكان للسوريين مدارس متعددة فيما بين النهرين والبلاد المجاورة لها رعاها الأمويون وقد نتج عن امتزاج السوريين الأصليين بالأمويين أن تزاوجت العقول المختلفة، كما تزاوجت الأجناس المختلفة، فنتج عن هذا التزاوج «الثقافة العربية»[3].

كما عنى الأمويون بالعلوم فأجازوا ترجمة كتبها العملية كالصنعة والطب والنجوم، وكان من بينهم خالد بن يزيد بن معاوية خطيباً شاعراً وفصيحاً جامعاً، جيد الرأي كثير الأدب، مولعاً بالعلوم ولذا سموه حكيم آل مروان، وكان أول من بدأ بترجمة المؤلفات اليونانية كما ألف هو نفسه بالعربية في الكيمياء والطب والنجوم، لذلك يعد من أوائل المؤلفين العرب.

ولقد أمر عمر بن عبد العزيز من الخلفاء الأمويين بترجمة الكتب فترجم في زمنه كتاب القس أهرن في الطب من اللغة السريانية إلى اللغة العربية، وكانت هذه الترجمة سهلة لأن اللغتين متشابهتان في الألفاظ والقواعد، وقد تولى الترجمة ماسرجويه[4].

الابداع الأصيل للحضارة العربية الإسلامية

كما أن المقصود بالحضارة العربية الإسلامية، تلك الحضارة التي نمت وازدهرت خلال عصر الخلافة العباسية، التي بدأت بالخليفة أبي العباس عبد الله (132 هـ/749 م) الذي خلفه الخليفة أبو جعفر المنصور، وهارون الرشيد، والمأمون، ومحمد المعتصم، وغيرهم، وحتى سقوط بغداد وانقراض الخلافة فيها بقوات المغول (656 هـ/1258 م). وتعتبر الخلافة العباسية حدثاً جللاً ومن نوع خاص في مقاييس التاريخ، فهي خلافة العلم والمعارف بكل صنوفها النظرية والتطبيقية والفلسفية التي حققت للعرب المركز الرفيع بين الحضارات الإنسانية. وهي تختلف عن الخلافة الأموية في أنها أقل تعصباً للقبيلة والقومية العربية.

ففي الخلافة العباسية وجد النصارى والصابئة واليهود، وحتى المجوس مجالاً واسعاً للعمل في صف المسلمين، باسم المحالفة وتحت حماية المبادىء الإسلامية المتعالية عن التفرقة العنصرية والداعية إلى احترام المذاهب والأديان والألوان. ومن ثم فقد بدأ

البحث العلمي والفلسفي في الإسلام طليقاً لا تحده قيود الجنس أو الدين، فيأخذ العربي عن الفارسي والمسلم عن المسيحي، وبالعكس. ودخل بعض مفكري المسحيين مع المسلمين في حوار وجدل لم يخل من دقة، فقد مس أموراً تتصل بالعقيدة وبعض المشاكل الدينية[5]. ويكفينا في هذا الصدد أن نستشهد «بديزموند برنال» مؤرخ العلم الشهير، إذ يقول:

«لم يضع الدين الإسلامي، منذ البداية قيوداً على الفكر البشري مثلما فعلت المسيحية. فعندما ظهر الإسلام، لم يكن هناك خطر على من يؤمن بالوثنية أو الفلسفة. فقد سعى قادة المسلمين، عقب القرن الأول لفتوحاتهم، سعياً جاداً في الحصول على المعارف اليونانية القديمة وعلى غيرها من الثقافات بقدر ما كان القرآن يسمح به»[6].

وعندما دخلت الفلسفة في أفكار العلماء، انبثقت عن طريقها ملكة الاجتهاد في تعليل الأمور والبحث عن الحقائق. فظهرت من أعمال العقليات المتفتحة أفكار ومذاهب سياسية ودينية جديدة بواجهات فلسفية أو علمية، كان منها مذهب الاعتزال، وهو مذهب عقلي وديني أقدم من ميلاد الخلافة العباسية، إلّا أنه لم يستفحل أمره ويعلو صوته إلّا في عصرها، إذ صار مذهب الدولة الرسمي في حكم الخليفة المأمون.

وظهرت في الخلافة العباسية أيضاً المذاهب السنية الأربعة وهي: المذهب الحنفي وامامه أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي المتوفى في خلافة المنصور سنة 150 هـ/767 م، والمذهب المالكي وامامه مالك بن أنس المدني المتوفى في خلافة هارون الرشيد سنة 180 هـ/796 م والمذهب الشافعي وإمامه محمد بن ادريس الشافعي الغزي المتوفى في خلافة المأمون سنة 205 هـ/820 م، والمذهب الحنبلي وإمامه أحمد بن حنبل البغدادي المتوفى في خلافة المتوكل سنة 241 هـ/855 م.

والواقع أن هذه المذاهب السنية الأربعة هي التي ابتدعت ما يسمى «بالفقه الإسلامي» وهو الفقه الذي ينقسم إلى «علم الفقه» و«علم أصول الفقه». علم الفقه هو «العلم بالأحكام الشرعية المكتسب من أدلتها التفصيلية. أو هو مجموعة الأحكام الشرعية العملية المستفادة من أدلتها التفصيلية»[7]. أما علم أصول الفقه فهو «العلم بالقواعد والبحوث التي يتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية. أو هي مجموعة القواعد والبحوث التي يتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية[8].

ويعد الفقه الإسلامي ابداعاً خالصاً وأصيلاً للحضارة العربية الإسلامية، بل إذا جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بإحدى منتجاتها فإنه سيكون علينا أن نقول عنها أنها «حضارة فقه»، وذلك بالمعنى نفسه الذي ينطبق على الحضارة اليونانية حينما نقول عنها انها «حضارة فلسفة»[9]. فقد ابتدع في قسمه الثاني (علم أصول الفقه) مناهج (أو مسالك أو قواعد أو أدلة) لم تكن معروفة من قبل. وقسّم المسالك أو الأدلة إلى قسمين: أدلة نقلية وهي النص والاجماع وفعل الرسول (ص)، وأدلة عقلية وهي: السبر والتقسيم والمناسبة والشبه والطرد والدوران وتنقيح المناط وطرق أخرى[10]. كما استخدم من ضمن مناهجه قياس التمثيل، وهو يختلف اختلافاً بيِّناً عن منهج القياس الأرسطي الذي أطلق عليه «ابن تيمية» اسم قياس الشمول.

إذ يفرق ابن تيمية بينهما بقوله: «ان قياس التمثيل أبلغ في افادة العلم واليقين من قياس الشمول، وإن كان علم قياس الشمول أكثر فذاك أكبر، فقياس التمثيل في القياس العقلي كالبصر في العلم الحسي،

وقياس الشمول: كالسمع في العلم الحسي. ولا ريب أن البصر أعظم وأكمل، والسمع أوسع وأشمل»[11].

والواقع أنه سواء نظرنا إلى المنتجات الفكرية للحضارة الإسلامية من ناحية الكم أو نظرنا إليها من ناحية الكيف فإننا سنجد الفقه يحتل الدرجة الأولى بدون منازع.. فما من مسلم كان يحسن القراءة بالعربية، إلّا وكان على اتصال مباشر بكتب الفقه. إذن، فالفقه من هذه الناحية كان «أعدل الأشياء قسمة بين الناس» في المجتمع العربي الإسلامي، ولذلك كان لا بد أن يترك أثره قوياً فيه، ليس فقط في السلوك العملي للفردَ والجماعة - الشيء الذي يستهدفه أساساً - بل في «السلوك العقلي» أيضاً، أي في طريقة التفكير والانتاج الفكري.. أما من ناحية «الأصالة» أو الكيف فيجب القول بدون تردد أن الفقه الإسلامي إنتاج عربي إسلامي محض. انه من هذه الناحية يشكل إلى جانب علوم اللغة، العطاء الخاص بالثقافة العربية الإسلامية[12].

عصر الترجمة

يذهب «بارتولد» إلى أنه من الخطأ الظن بأن دخول علم اليونان وفلسفتهم إلى العرب كان بتأثير الأوامر التي صدرت في أيام المنصور والمأمون بالبحث والحصول على المخطوطات وترجمتها إلى العربية وأن ثمة علاقة بين العلم في العهد الإسلامي والعلم اليوناني الذي كان منتشراً في ايران قبل العهد الإسلامي[13].

إلّا أن الحقيقة التي لا يمكن انكارها هي أن حركة الترجمة قد نشطت في عهدي الخليفتين الرشيد والمأمون خاصة، فقد نسب بعضهم ترجمة الكتب اليونانية في عهد المأمون إلى رؤيا رآها المأمون - فقد ذكر ابن أبي أصيبعة أن المأمون رأى في منامه شيخا بهي الشكل جالساً على منبر وهو يخطب ويقول: أنا أرسطاطاليس - فانتبه من منامه وسأل عن أرسطاطاليس، فقيل له: رجل حكيم من اليونانيين فأحضر حنين بن اسحق وسأله نقل كتب الحكماء اليونانيين إلى اللغة العربية، وبذل له من الأموال والعطايا شيئاً كثيراً[14].

وأيّاً كان الرأي في صحة هذه الرواية، إلّا أن الثابت هو أن ولع الخلفاء بالعلوم وكتبها جعلهم يشترطون الحصول على الكتب كشرط من شروط الصلح في المدن التي يدخلونها، وصار بالتالي حكام الدول المتاخمة لأقطار الخلافة العباسية يتقربون إلى الخلفاء بهداياهم النفيسة من الكتب، وحصل الخلفاء بهذه الطريقة على العديد من الكتب القيمة والنادرة. ولما رأى أعيان الناس شغف الخلفاء والأمراء بالعلوم بادروا يحاكون أسيادهم بجمع المخطوطات الأصلية والمنسوخة ويتبارون في اقتناء أنواعها وأكبر عدد منها، ويتعلمون لغة كتابتها ليستطيعوا قراءتها وترجمتها إلى العربية، فلم يكد يمر ثمانون عاماً على سقوط حكم الأمويين حتى كانت معظم مؤلفات أرسطو والأفلاطونية المحدثة، ومؤلفات - ابقراط وجالينوس، وكتب فارسية وهندية قد ترجمت إلى العربية.

ومن البديهي أن ينهض بالجزء الأعظم من التعريب وبصورة أساسية المسيحيون من أهالي البلاد، أو أولئك الذين دخلوا في الإسلام متأخرين، إلّا في حالة التعريب من اللغة البهلوية، وقد قام به مترجمون من أصل زرادشتي. واحتل النساطرة من بين المسيحيين جميعاً مكان الصدارة في هذا المجال. وكان على رأس هؤلاء حنين بن اسحق، وهو من أصل عربي مسيحي. وكان أول من أشرف على «بيت الحكمة» الذي أنشأه المأمون.

ولم يكن حنين أشهر المترجمين فحسب بل كان أكثرهم انتاجاً، ومن التآليف العشرة المنسوبة إلى أبقراط والتي ترجمت إلى العربية، وذكرها صاحب

الفهرست، وكانت سبعة منها مما ترجمه حنين وثلاثة مما ترجمه تلميذه عيسى بن يحيى والكتب الستة عشر لجالينوس قام بترجمتها مع تلميذه «حبيشي»، ويقول صاحب الفهرست (ص 289) أن حنين كان يترجم من اليونانية إلى السريانية ويقوم حبيشي بالترجمة من السريانية إلى العربية ـ وهذه تراجع من قبل حنين نفسه، وفي بعض الأحيان كان يترجم رأساً من اليونانية إلى العربية[15].

ومن أشهر الحرانيين المثقفين كان ثابت بن قرة (ولد 836 م، وتوفي 901 م) وأولاده ابراهيم وسنان، وعائلة أخرى تدعى زهرون[16].

كما اشتهر أيضاً الأخوة الثلاثة «أولاد موسى»، وهم الذين جاءوا من خراسان وشملوا العلوم الرياضية برعايتهم. ولا يفوتنا أيضاً أن نذكر قسطا بن لوقا في النصف الثاني من القرن التاسع، وأسرة بختيشوع النسطورية. أما التعريب عن البهلوية فقد باشره قبل المترجمين السابقين واشتهر به ابن المقفع (ت 758 هـ)، ونحن ندين له خاصة بترجمة مجموعة من القصص الحكيمة المسماة «كليلة ودمنة» اقتبسها من الأدب الهندي وذاعت في العالم الإسلامي، وأفاد منها الشاعر الفرنسي «لافونتين». كما ندين له بترجمة أخرى لكتاب جامع يتناول التاريخ الفارسي[17].

والحقيقة أننا لم نعدد هنا أسماء جميع المترجمين، وإنما اكتفينا بذكر بعضهم. ولكن مما يجدر الاشارة إليه، هو أن الترجمة لم تتناول جميع ألوان الانتاج القديم. فلم تتصد للأدب الاغريقي لما فيه من تعارض مع الدين الإسلامي، كما لم يتمثل من التاريخ اليوناني إلا بقصة الاسكندر.. وكل ما طلب من الثقافة الاغريقية هو ما يمكن الافادة منه من علوم وفلسفة.

عصر الابتكار والتجديد

ولا شك أن المحصول الذي اطلع عليه العرب من تراث الأمم السابقة كان عظيماً. ففي حدود منتصف القرن التاسع، أصبح تحت يد العرب مختلف العلوم، ولم يمض قرن حتى كان العرب قد استوعبوا هذه العلوم استيعاباً تاماً، وعمدوا في الوقت نفسه إلى تصحيحها ثم إلى اضافة معارف جديدة لم يسبقهم إليها أحد[18].

ففي الفلسفة وضعت مؤلفات أرسطو جميعاً وعلى وجه التقريب بين أيدي المسلمين منذ القرن العاشر عامة. أضيف إليها كتاب متحول في اللاهوت، كما وضع بين أيديهم قسم من آثار أفلاطون. وقد درسوه مع ذلك من خلال الأبحاث الأفلاطونية الحديثة، وبخاصة تلك التي نشرت في أواخر الأزمنة القديمة من بروكلوس إلى أفلوطين. وكان حنا فيلوبونوس آخر ممثل للمدرسة الاسكندرانية قبل العرب فلاقى عندهم شهرة واسعة. وأخيراً أطلعوا على مؤلفات الرواقيين والفيثاغوريين المحدثين والغنوصين... الخ. وذاع صيت أرسطو في عامة الناس فجعلوه في مرتبة «وزير» من وزراء الاسكندر وأمسى شبيهاً بالسحرة[19].

وعلى أثر ذلك ظهر فلاسفة من طراز الكندي (ت 256 هـ/870 م) في عصر المأمون، ويعد مؤسس المدرسة الأرسطية في الفلسفة، إذ كان أول من أخذ بمذهب المشائيين في الإسلام، وأول من لقب بفيلسوف العرب، وأول من تبحر في فنون الحكمة، وأحكم جميع العلم، وثبت معاني الفلسفة في ألفاظ عربية دقيقة. أما فلسفته فتقوم على أساس رياضي تمتزج فيه الأفلاطونية الحديثة، بالفيثاغورية الجديدة[20].

وقد ألف الكندي في العقل رسالة أثّرت في جميع الفلاسفة الذين جاءوا من بعده، فقسم العقل أربعة أقسام، وهي:

1 ـ العقل الذي بالفعل أبدا وهو العقل الأول أو الله.

2 ـ العقل الذي بالقوة.

3 ـ العقل بالفعل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل بتأثير العقل الأول.

4 ـ العقل الظاهر الذي تخرجه النفس فيكون موجوداً لغيرها منها بالفعل[21].

والكندي كغيره من فلاسفة الإسلام يحاول التوفيق بين الفلسفة والدين، فلما كانت الفلسفة علم الحق بالعقل وكذلك الدين علم الحق عن طريق الوحي، وكان ما جاء به الوحي موافقاً للعقل فإن الحقائق التي تأتي بها الفلسفة تتفق مع حقائق الدين[22].

اذن للمعرفة عند الكندي طريقان: أحدهما طريق العقل، والآخر طريق الوحي، وهذان الطريقان يوصلان إلى حقيقة واحدة. وما حاوله الكندي من التوفيق بين الحقائق التي يهتدي إليها بالنظر العقلي والحقائق المستفادة من مصدر ديني، كان المعتزلة قد سبقوه إليه في دفاعهم عن الوحي والعقل. فهو وإن شارك المعتزلة في القول بالعدل، والتوحيد، وفي اثبات النبوات، والقول بحدوث العالم، وتنزيه الخالق عن صفات المخلوقات، إلّا أنه يختلف عنهم بسعة أفقه العلمي[23].

كما أن الكندي يعد واضح اللبنة الأولى في توضيح مشكلة حرية الارادة توضيحاً فلسفياً، فلاحظ أن الفعل الحقيقي ما كان وليد قصد وإرادة، وأن إرادة الإنسان قوة نفسية تحركها الخواطر والسوانح. وهو من المؤمنين بالسببية، إلى حد أنه قال بالتولد الذي قال به المعتزلة. والعلة عنده ضربان: قريبة فهي مباشرة، وبعيدة فهي غير مباشرة. ويؤكد فكرة العناية الالهية التي يخضع الكون بمقتضاها لسنن ثابتة[24].

أما الفارابي (ت 339 هـ/950 م) فقد عنى أكثر من الكندي بالأخلاق والسياسة وعلم النفس، وواجه في صراحة مشكلة القضاء والقدر، وشغل بسلوك الفرد، كما شغل بتدبير شؤون المجتمع، ولعله أشد المشائين العرب عناية بعلم الاجتماع[25].

وترجع مكانة الفارابي العلمية إلى أنه أنشأ مذهباً فلسفياً كاملاً، وقام في الفلسفة العربية بالدور الذي قام به أفلوطين في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، وكما لقب أرسطو بالمعلم الأول، فكذلك لقب الفارابي بالمعلم الثاني[26].

والحقيقة أن فلسفة الفارابي كانت فلسفة تلفيقية، فقد رأى أن الفلسفة واحدة برغم اختلاف مذاهبها، وعليه فقد خلط بين آراء كل من أفلاطون وأرسطو، وخيل إليه أن الحكيمين لا يختلفان في آرائهما[27].

وإذا أردنا أن نضع الخطوط العريضة المركزة لفلسفته، لقلنا أن الفارابي يؤكد على أن للعالم محدثاً وأنه أحدثه من عدم وأن علة الأحداث هي الإمكان لا الحدوث وأن العالم محدث لا في زمان أي أنه محدث بالذات قديم بالزمان وأن الله فاعل على سبيل القصد بإرادة قديمة وليس كفاعل مطبوع وأنه اختار أحداث العالم أزلاً لأنه تام الشروط والمؤثرات ولو تأخر عنه فعله لدل ذلك على تجدد شرط أو زوال عائق، وكل ذلك لا يليق بالله[28].

وفي القرن العاشر الميلادي قامت ببغداد طائفة أطلقت على نفسها اسم «اخوان الصفا» وقد قدمت هذه الطائفة حوالى عام 980 م مجموعة رسائل يبلغ عددها 52 رسالة كان الغرض منها تأليف دائرة معارف كاملة للفلسفة والعلم. تتناول الأربع عشرة الأولى منها الرياضيات والمنطق، وتدور الرسائل الخمس عشرة إلى الحادية والأربعين حول ما بعد الطبيعة وتدور الرسائل الباقية حول الالهيات والتنجيم والسحر كما ظهر في تلك الفترة ابن سينا الذي يعد أعظم فلاسفة المشرق العربي[29].

والواقع أن ابن سينا (ت 428 هـ/1037 م) يعد في طليعة الفلاسفة الذين وضعوا مبادىء التفكير المدرسي، وحاول الجمع بين الدين والفلسفة. وهو وإن لم يشتهر عند الأوروبيين بشرح مذهب أرسطو كما اشتهر به ابن رشد، فإن تأثيره في تاريخ الفلسفة أعمق وأبعد. وسبب ذلك أنه لم يقلد أرسطو حذو النعل بالنعل كما فعل ابن رشد، ولم يقيد نفسه بمذهب واحد بعينه، بل كان يأخذ من كل مذهب ما يرضيه، ويجمع مادة بحثه من كل حدب وصوب، ويمزج علم اليونان بحكمة الشرق، فساقته هذه القدرة على الجمع والتوفيق والمزج والتأليف، إلى إقامة صرح فلسفي عظيم يمثل المذاهب القديمة أحسن تمثيل ويعبر عن روح عصره أصدق تعبير[30].

وإذا جاز لنا أن نفرق بين مذهب رسمي لابن سينا ومذهب حقيقي له، فإن المذهب الرسمي هو المذهب المشائي القائم على الخلط بين أرسطو وأفلاطون من خلال التاسوعات وآثار الشراح، ولم يكن ابن سينا في هذا المجال سوى المعلم الذي يعرض الآراء ويلخصها بطريقة أدعى إلى الفهم وحسن الاستيعاب، واذن فمجهوده ينصب على حسن الصياغة ولا يمتد أثره إلى المضمون[31]. أما المذهب الحقيقي له فكان أقرب إلى أفلاطون منه إلى أرسطو في كثير من المس ن[32]. ويتضح هذا بصفة خاصة من مسألة قدم العالم. فقد قال ابن سينا بقدم المادة والصورة والحركة والزمان، ويقيم على ذلك أدلة لا تختلف في جوهرها عن أدلة أرسطو... إلاّ أنه جمع بين فلسفة أرسطو وفلسفة أفلاطون، لأن العالم في هذا المذهب أزلي وقديم، إلاّ أنه يصدر عن الله صدوراً أزلياً وضرورياً، كصدور النور عن الشمس، أو الحرارة عن النار. ولا وجوب ولا خيرية ولا كمال في هذا العالم إلاّ بما يفيضه الله عليه من الصور. فكأن كل شيء في هذا العالم مظهر من مظاهر الذات الالهية[33].

ويتضح من هذا الصيغة الأفلاطونية عند ابن سينا، إلى الدرجة التي جعلت الدكتور «أبو ريان» يذهب إلى أنه «إذا أتيحت لابن سينا فضلة من عمر بعيداً عن الصراع السياسي والعمل الطبي الدائم، لتبلورت في كتاباته الخطوط العريضة للاتجاه الأفلاطوني الذي سنعرفه فيما بعد من خلال المذهب الاشراقي»[34].

أما في العلم فقد كان هنا الابتكار والتجديد الحقيقيان. إذ أن العلم اليوناني قد اشتمل على علوم الأقدمين كالمصريين القدماء والبابليين، إضافة إلى الانجازات التي حققها اليونان أنفسهم. وانحصرت العلوم حتى ذلك العصر في الطب والرياضيات والجغرافيا والفلك. وكانت أهم الكتب التي اعتمد عليها العرب كتب ابقراط وجالينوس وديسقوريدوس في الطب اليوناني مع بعض الكتب الهندية، وكتاب المجسطي لبطليموس السكندري في الفلك، وكتابه في الجغرافيا، وكتب اقليدس وأرشميدس، وأبولينوس، وديوفنطس اليونان في الرياضيات، وكتاب «السند هند» في الفلك والرياضة وهو النسخة الهندوكية المنقحة من كتاب سدهانا لبراهما كوتبا الهندي.

هذه هي أهم الكتب التي تلقاها العرب من الدنيا القديمة عن طريق اليونان والهنود والتي كونت المادة العلمية التي بنوا عليها نهضتهم العلمية، وذلك بتصحيحهم لكثير من الأخطاء التي جاءت في هذه الكتب، بالقدر الذي سمح به علمهم وعصرهم، اضافة إلى العلوم الجديدة التي أضافوها إلى هذه العلوم مثل الكيمياء، والجبر في صورته الجديدة، وعلم البصريات الهام، وحساب المثلثات المسطحة والكروية، والحساب الجديد الذي نقلوه عن الهنود وأضافوا إليه وجعلوه علماً ذائعاً[35].

فظهرت أسماء لامعة في سماء العلم مثل الخوارزمي

في الرياضيات والبتاني، وموسى ابن شاكر وأولاده والبوزجاني، وابن الشاطر والبيروني في الفلك، ومثل جابر بن حيان، والكندي والرازي في الكيمياء ومثل الحسن بن الهيثم في البصريات، والطبري وابن سينا في الطب. . إلخ ولسوف نتناول بعض هؤلاء.

كان محمد بن موسى الخوارزمي من أقدم الرياضيين العرب، عاش في أيام الخليفة المأمون، واشتغل في بيت الحكمة «وتوفي بعد سنة 232 هـ/846 م)[36]. وهو أول من وضع كتاباً في الحساب، وأول من ألف في الجبر وفتح أبواب عصر جديد في الرياضيات على مصراعيه. فقد ألف كتاب الجبر والمقابلة تحقيقاً لرغبة الخليفة والمأمون، وأول من استعمل علم الجبر بشكل مستقل عن الحساب، فدخلت كلمة جبر إلى اللغات الأوروبية بنطقها العربي Algebra[37].

كذلك نجد من أعظم علماء الإسلام، البيروني (ت 1048 م) الذي يعد فيلسوفاً ورياضياً وفلكياً وجغرافياً وموسوعياً، وحتى كتابه «الآثار الباقية من القرون الخالية الذي ألفه حوالى سنة 1000 م تناول فيه تاريخ الأمم القديمة بالسنين والعهود تقويمياً. ومن مؤلفاته الرئيسية ـ «تاريخ الهند» و«القانون المسعودي» ـ في «الهيئة والنجوم» و«التفهيم لأوائل صناعة التنجيم» ـ مختصر في الهندسة والفلك والتنجيم. درس البيروني في هذه المؤلفات، قبل جاليليو بخمسة قرون، مسألة دوران الأرض حول محورها، ولكنه لم يتوصل إلى نتيجة واضحة. وتشمل اسهاماته العلمية تفسير العيون الطبيعية والآبار الأرتوازية. وفق مبدأ توازن السوائل في الأواني المستطرقة، وتقدير سرعة الضوء الذي حسب فيه أنها لا بد أن تفوق سرعة الصوت بكثير، واشتغل أيضاً في مسألة الوزن النوعي[38]. ولقد استعمل البيروني أسلوب المشاهدة بمهارة تامة في النجوم، ومعرفة الأرض والجغرافيا وعلم الحياة. . وكان حين يبحث في مسألة في جزئيات الطبيعة، كان يلجأ دائماً إلى الطبيعة نفسها في وضع طبيعي غير تصنعي طالباً فيها العون والمدد[39].

أما ابن الهيثم (ت 1039 م) فقد كان عالماً بارزاً في الطبيعيات ورائداً في البصريات. وقد أظهر في علمه تطوراً في استخدام الطريقة التجريبية. وكان مؤلفه الرئيسي «كتاب المناظر» أول وصف علمي للعين، وحاول أيضاً أن يشرح الرؤية بكلتا العينين. وحاول قياس ارتفاع طبقة الجو فوق سطح الأرض مستنداً في حساباته إلى الاعتقاد أن الشفق يبدأ بالتلاشي عندما تكون الشمس 19 درجة تحت الأفق[40].

والواقع أن من أعظم انجازات ابن الهيثم على الاطلاق هي أبحاثه في الضوء، فلقد عارض معاصريه ومن سبقه من أصحاب «الأشعة البصرية»، وأعلن أن للضوء وجوداً في ذاته، وأن انتقاله لا بد وأن يحدث في زمان ما، وأن «خفي عن الحس» رافضاً في الوقت نفسه النظرية المتوارثة منذ اليونان القائمة على مبدأ خروج الشعاع من البصر إلى المبصر[41].

وما زال ابن الهيثم يعرف بمؤلف «مسائل في العين» وليس كتاب «جون بيكام» في أواخر القرن الثالث عشر في البصريات الا مقتطفاً من كتاب ابن الهيثم، وثمة أصداء دقيقة من كتاب «المناظر» تتردد في كتاب «البصريات» لوتيلو، انتفع منها «يوهانس كبلر»، ولعل روجبر بيكون مؤسس العلم التجريبي أفاد من الأصل العربي لكتابات ابن الهيثم ومن الترجمات اللاتينية أيضاً[42]. ويقول عنه «برونوفسكي»: «إنه العالم الأوحد الذي كان يملك تفكيراً علمياً أصيلاً مبتكراً من بين من أنجبتهم الحضارة العربية»[43].

ولا ننسى أيضاً جابر بن حيان في الكيمياء، حيث تختلف الكيمياء عنده اختلافاً بيناً عن غيرها سواء في

الروح أو في التفصيلات فهي تمتاز بالميل إلى الناحية التجريبية واستبعاد الخوارق، والاتجاه العلمي الفعلي، بينما الكيمياء القديمة كثيراً ما تلجأ إلى الرؤيا الوجدانية واستخدام فكرة الخوارق في التفسير. ومن ناحية التفصيل نجد جابراً يعنى بالكيمياء العضوية خصوصاً، ويستعمل «ملحاً» لم يعرفه اليونانيون والشرقيون، وإنما استعملته الكيمياء الإسلامية ونعني به «ملح النوشادر»[44].

كما رفض جابر فكرة أرسطو بشأن تكون الفلزات... وقال أن الفلزات لا تتكون من اتحاد صورتي الدخان - الذي هو حالة وسط بين النار والتراب عند أرسطو، والقوام المائي - الذي هو أيضاً حالة وسط بين الهواء والماء، وإنما تنشأ الفلزات من تفاعل عنصري الزئبق والكبريت اللذين يأتيان من تفاعل صورتي أرسطو آنفتي الذكر. وفسر اختلاف العناصر بتباين نسبة كمية الكبريت في المركب الذي ينتج من اتحاد الكبريت بالزئبق. ولقد بقيت هذه النظرية معمولاً بها في أوروبا حتى القرن الثامن عشر، وكانت أساس نظرية الفلوجستون التي تقول أن كل المواد القابلة للاحتراق والفلزات القابلة للتأكسد مكونة من أصول زئبقية - كبريتية - ملحية[45].

أما من حيث المنهج العلمي عند جابر، فقد كان حريصاً على أن يقصر نفسه على مشاهداته التي تجيء التجربة مؤيدة لها، إذ قد تكون الظاهرة المشاهدة حدثاً عابراً لا يدل على اطراد في الطبيعة[46]. أيضاً يطلق جابر اسم «التدريب» على ما نسميه اليوم «تجربة» وهو يجعل أجراء التدريبات (التجارب) العلمية شرطاً أساسياً للعالم الحق[47].

أما ابن سينا فيعد أعظم فلاسفة وعلماء المشرق العربي، فقد نبغ في والهندسة والطب وألف فيه كتاب «القانون» الذي ترجم إلى اللاتينية وظل عماد دراسة الطب في أوروبا حتى بداية القرن السابع عشر. وقد لقب «بالشيخ الرئيس» وعرف في أوروبا باسم «افيسنا» وتقارب مؤلفاته المائة كتاب في الفلسفة والطب والهندسة والفقه وعلم اللغة والفن. اشتهر بمؤلفه «كتاب الشفاء» الذي قسم فيه العلوم العملية إلى الأخلاق والاقتصاد والسياسة، وقسم العلوم النظرية إلى الطبيعة والرياضيات وما وراء الطبيعة. ولعل أهم اسهاماته العلمية - كما ذكرنا - كتاب «القانون في الطب» وهو موسوعة طبية في حوالى مليون كلمة، ظل يتمتع بأسمى منزلة في الغرب أكثر من ستة قرون واستعمل نصاً تعليمياً حتى حلول الطب الحديث في بداية القرن السابع عشر[48].

ويؤكد «مايرز» على تأثير ابن سينا في الغرب، بقوله «ولدينا بعض الأدلة على أن ليوناردو ودافنشي استعمل مؤلفات ابن سينا أو أعدها لذلك في أربع وعشرين اشارة إلى ابن سينا في دفاتر ملاحظات ليوناردو»[49].

ومع ابن سينا تنتهي سلسلة الفلاسفة في المشرق، وتبدأ شعلة التفكير الفلسفي والعلمي تتعرض للخفوت والانطفاء بنهاية القرن الحادي عشر الميلادي. أما السبب الذي يمكن أن يرجع إليه اضمحلال الفلسفة في الشرق فهو غلبة العنصر التركي السلجوكي وسيطرتهم على الخلافة العباسية وهؤلاء كانوا يتخذون موقفاً متزمتاً في الدين ويسلكون في سياستهم مسلكاً يقضي على حرية التفكير وضياع العدالة بين الشعوب، ومن هنا فقد زاد في ظل دولته التعلق بالغيبيات والاتجاه إلى التصوف حتى إذا ما حلّ القرن الثالث عشر حتى كان التفكير العلمي قد خبا، ولم يعد للفلسفة من مكانة بجانب التصوف والغيبيات وكان نقد الغزالي للفلسفة أوضح مثال يعبر عن فترة الذبول. وزاد نفوذ الطرق الصوفية في مجتمعات العالم العربي. وكان أكثرهم مطلب الغيبية عن الواقع

والاتصال بالعالم الغيبي عن طريق طقوس الذكر والرقص والجذب، أما التفكير العلمي فلم يعد له مكانة إلى جانب منطق التصوف.

وعندما ضعفت الخلافة العباسية، وانتهى الأمر بقتل آخر خليفة عباسي عام 1256 على يد المغول، تقطعت أوصال الدولة الإسلامية الموحدة، واستقل الحكام ببلادهم، والذين كان لبعضهم بعض البطولات الخاصة في تشجيع العلم. ولكن النزاع بينهم انتهى بقيام الدولة العثمانية التي لم تترك بدورها مجالاً لأي انتعاش فكري ولم يتيسر للشعوب العربية أي أمل في التفكير الحر.

انتقال حضارة المشرق العربي إلى المغرب العربي

كما أن المقصود بالحضارة العربية الإسلامية، تلك الحضارة التي اشتهرت «بانتفاضة المغرب الإسلامي» بعد هبوط المشرق الإسلامي، والحقيقة أن انتفاضة المغرب جاءت للأسف متأخرة وسريعة الذبول. فقد ظهرت أول بوادر التفتح العلمي مع حكم المرابطين الذين سمحوا بحرية أوسع مما سمح به الأمويون الأوائل، فنشطت معهم حركة نقل العلوم والثقافة من المشرق إلى المغرب. فلقد عنى الأمراء الأندلسيون وعلماؤهم وذوو الوجاهة والثروة منهم بتشجيع حركة النقل والترجمة والتأليف، فترجموا كتباً جديدة أو أصلحوا الترجمة التي قام بها الأمويون والعباسيون. ولقد استقدم عبد الرحمن الناصر رجالاً يحسنون اللغة اللاتينية وآخرين يحسنون اللغة اليونانية، وأوجد منهم مدرسة للترجمة نافست زميلتها في بغداد. فأنجبت الأندلس عدداً لا يحصى من العلماء في شتى فروع العلم، فقد أغنى الأندلسيون العالم ببحوثهم في التاريخ الطبيعي ولا سيما علم النبات. وكان معظم الأطباء من عرب الأندلس قد اتخذوا الطبابة حرفة كمالية إلى جانب عمل آخر يتعاطونه، فقد كانوا فلاسفة أو فقهاء أو مؤرخين أو أدباء أو كتّاب أو شعراء وكان لاسبانيا المسلمة أو الأندلس العربية أثر رائع في تاريخ العلم والفن والطب بما في ذلك العمران، فقد حملت الأندلس تراث العلوم والفنون القديمة، فحافظت عليه ونفحته اضافات عظيمة الشأن كبيرة الأثر. وبلغت الأندلس قمة المجد في عهد الأمويين ما بين سنة 756 م وسنة 1030 م. وكانت قرطبة عاصمة خلافتهم ردحاً من الزمن[50].

وكان من أهم المترجمين في القرن الحادي عشر الميلادي هو سليمان بن يحيى بن جبرول، وفي القرن الثاني عشر ظهر أبو بكر بن باجة، وابن طفيل، أما ابن رشد فيعد بحق أعظم فلاسفة العرب قاطبة، فقد عارض المناهج الغيبية في العلوم، وكشف عن عقلية ممتازة في شروحه لأرسطو، وألف في الطب كتاب الكليات، وإن كان يمثل نقطة البداية في تاريخ الفكر العلمي العربي، إلاّ أنه كان في الواقع نقطة البداية في العالم الغربي. إذ كانت معظم كتب ابن رشد قد ترجمت إلى اللاتينية وتغير ميزان الفكر العالمي ابتداء من هذا القرن حين بدأت روح النهضة تسري في العالم الغربي لتؤسس الحضارة الصناعية الجديدة. وكذلك استعادت النهضة الأوربية جذور نمائها من الحضارة العربية الإسلامية حينما أطلت عليها من نوافذها في جامعات الأندلس بصقلية وجنوب ايطاليا ثم بعد ذلك الاحتكاك الكبير بين الشرق والغرب في الحروب الصليبية.

أفضال العرب الحضارية

ويعترف «برونوفسكي» ـ وهو من أبرز العلماء المعاصرين ـ بفضل الحضارة العربية الإسلامية على حضارة الغرب بقوله: «نظن نحن الغربيين ـ أن ايطاليا تمثل مولد عصر النهضة، ولكن بدء حمل الجنين كان في اسبانية أبان القرن الثاني عشر، وقد تمثل ذلك وعبر عنه بمدرسة التراجمة بمدينة طليطلة، حيث ترجمت الكتب الاغريقية القديمة (وكانت قد

نسيتها أوربا) عن العربية والعبرية إلى اللاتينية. ومن بين الانجازات الفكرية العديدة التي حققتها طليطلة مجموعة من الجداول الفلكية التي كانت تعتبر بمثابة موسوعة فلكية لمواضع النجوم. ومن الصفات المميزة لتلك المدنية في ذلك العصر أن الجداول كانت مسيحية بينما الأرقام عربية، متطورة قليلاً إلى الشكل العصري الذي نستعمله الآن»[51].

بيد أننا لا نعدم من يبخس الحضارة العربية الإسلامية حقها في أنها قدمت اسهامات أصيلة للمعرفة البشرية عامة، والعلم خاصة، ويزعم أن علماءها ومفكريها وفلاسفتها إنما كانوا مجرد نقلة لمن سبقهم. فهذا «راندال» يقول في كتابه الموسوم «تكوين العقل الحديث»: «يظهر أن عظمة العرب كانت كامنة في مقدرتهم على تمثل أفضل ما في التراث الفكري للشعوب التي احتكوا بها أكثر مما كانت في أي ابداع أصيل»[52].

والحقيقة أنه لولا جهود العرب لبدأت النهضة الأوربية ـ في القرن الرابع عشر ـ من النقطة التي بدأ فيها العرب نهضتهم العلمية في القرن الثامن للميلاد»[53]. كما أنه من المؤكد أن الأمثولة الحضارية في العالم الإسلامي خلقت الحافز الأول عند كل أوربي لتغيير نمط حياته. ومؤكد أيضاً أن هذا الأمر والأحداث التي رافقته تضافرا معاً على الخروج بأوربا من بحر الظلمات[54].

بيد أن حركة الانتصاف للفكر العربي من قبل الأوربيين أنفسهم تمضي قدماً ولكن ببطء وحذر. فإن عدداً لا يستهان به من المفكرين والمستشرقين الغربيين أمثال ماكس مايرهوف، وسارتون وجيكر وسيتفنسون ورودنسون وكاجوري ونللينو وماسنيون وبلاشار ومونتجمري واط وبيرك... إن هؤلاء جميعاً ونفرا قليلاً قد اعترفوا ـ على تفاوت فيما بينهم ـ بالاسهام الكبير الذي قدمه العلماء والمفكرون العرب للحضارة الانسانية وخدمة الحقيقة العلمية، كما أنهم شهدوا بفضل التراث العربي الإسلامي وبالمشاركة الفعالة التي حققها هذا التراث طوال قرون عديدة في ميدان التقدم العلمي والرقي الإنساني[55].

فنجد «مايرز» يقول: «تلى عصر الترجمة الذي دام 150 سنة من 750 م إلى 900 م سنوات من الابداع الإسلامي الأصيل والسيادة الفكرية»[56].

وفي الفصلين الثاني والثالث من كتابه الموسوم «تأثير الإسلام في أوربا في العصر الوسيط»، يسهب «مونتجمري واط» في قراءة الانجازات العربية في جوانبها وأبعادها المتعددة. ففي مسألتي العلم والفلسفة يستبعد «واط» السؤال الأساسي: «إلى أي مدى كان العرب مجرد نقلة لما اكتشفه اليونانيون. وما مدى اسهامهم الأصيل في ذلك؟

يبدأ المؤلف بمسألة اتقان العرب لاستخدام «الصفر» الذي كان ربما قد وجد لدى الهنود، إلا أنه لم يستخدم بهذا الاتقان إلاّ مع العرب.. ويتوقف المؤلف عند الخوارزمي الذي يعرف في الأدبيات اللاتينية بـ (Algorismus) ويذهب إلى أن العرب في بداية عهدهم بالفتح أفادوا من التراث القائم في العراق وبلاد الشام وخاصة في جنديسابور، حيث مدرستها الطبية المشهورة. ثم نراه يعدد الانجازات العظيمة لهذه المدرسة ويذهب إلى أننا لن ندرك قيمة هذه الانجازات إلاّ في اطار مقارنتها بمستوى الطب في أوربا آنذاك، حيث كانت الأمراض ترد إلى«الشيطان الساكن في الأجساد»[57].

كما يعترف العالم ومؤرخ العلم الشهير «برنال» في كتابه الموسوم «العلم في التاريخ» بأفضال العرب بقوله «وعندما يقرأ المرء الأعمال العلمية الإسلامية فإنه يجد في تناولهم لها أسلوباً واعياً يتفق مع ما عرف عن أسلوب العلوم الحديثة»[58].

ويعترف عالم آخر معاصر، ويعد أشهر فلاسفة العلم في الولايات المتحدة الأمريكية هو «توماس كون»، يعترف بفضل الحضارة العربية الإسلامية على حضارة الغرب، إذ يذهب إلى أنه خلال العصر الإسلامي من القرن التاسع، تابع العرب جميع العلوم التقليدية وقاموا بتنميتها، ويقول «وغالباً ما كانت هذه المتابعة بمستوى البراعة الفنية التي تماثل تلك التي حدثت في العصور القديمة. ولقد تقدم علم البصريات بصورة ملموسة»[59].

تواصل الحضارات

والحقيقة أننا لا ننكر تأثر الحضارة العربية الإسلامية بكثير من الانجازات العلمية والفنية والفلسفية التي حققها القدماء إذ أن تفاعل الحضارات واتصالها بعضها ببعض، إنما أصبح شيئاً مؤكداً بحيث يتعذر انكار تأثير حضارة سابقة على حضارة لاحقة[60].

فلا شك أن اليونانيين كانوا مدينين بالكثير للسابقين عليهم من الشرقيين ولقد أدرك الباحثون أن الكلام عن «معجزة يونانية ليس من العلم في شيء. فالقول أن اليونانيين قد أبدعوا فجأة دون سوابق أو مؤثرات خارجية، حضارة عبقرية في مختلف الميادين ومنها العلم، هو قول يتنافى مع المبادىء العلمية التي تؤكد اتصال الحضارات وتأثيرها بعضها ببعض»[61].

والواقع أن أعظم ما يمكن أن يفخر به العلم الإسلامي في عصر ازدهاره هو أنه أضاف بالتدريج إلى مفهوم العلم معنى جديداً لم يكن يلقى اهتماماً بين اليونانيين، وهو استخدام العلم من أجل كشف أسرار العالم الطبيعي وتمكين الانسان من السيطرة عليه[62].

كما أن الحقيقة هي أن أوربا لم تبدأ استقلالها الفكري وانطلاقها العلمي إلا بعد أن استوعبت علوم المسلمين. وعلى الرغم من أن أوربا ـ كما يقول جلال مظهر ـ في عصر النهضة قد أخذت موقفاً معادياً لعلوم المسلمين، وبدأت تظهر بواكير حركة لهجر مؤلفاتهم، إلا أنها كانت لا تزال في حاجة قصوى إلى الركون إلى علومهم إلى جانب ابتكاراتها الجديدة، فعادت مرة ثانية في أواخر القرن السابع عشر وبداية الثامن عشر، عندما أيقنت أن رجوعها إلى اليونان أو استقلالها الكامل عن علوم المسلمين هو مجرد تهويم في عالم الخيال. ولكن لا ينبغي أن نتصور أنها عادت إليها بالاذعان نفسه الذي أذعنت به في سابق عصرها (عصر الترجمة من العربية إلى اللاتينية). وإنما عادت تستقي منها بطريقة استقلالية لتكملة النقص الذي كان لا تزال ثغراته في حاجة إلى سدها من علوم المسلمين[63].

وعليه فإن تواصل الحضارات حقيقة ثابتة لا مجال لانكارها.

أزمة الفكر العربي المعاصر، والموقف من التراث

ومن عرضنا الموجز لانجازات الحضارة العربية الإسلامية الفكرية والعلمية، يمكننا أن نستخلص أن نمو العلم العربي وارتقاءه، كانا يسيران دائماً في خط يتوازى مع حرية الفكر الفلسفي. فلقد بلغت الساحة الثقافية في الإسلام أوجها ـ كما سبق القول ـ في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. ففي ذلك الوقت اتسعت هذه الساحة إلى أبعد مدى ممكن سواء من حيث المعارف والعلوم الممارسة فيها، أو من حيث المشاكل التي طرحت للنقاش أو من حيث الأفكار التي تم تداولها من قبل المثقفين والمفكرين. وفي ذلك الوقت كانوا يمارسون المعرفة النقدية عن طيب خاطر، ودون أن يحسوا بالحرج بسبب العقائد الدينية أو يخشوا من النتائج والانعكاسات الايديولوجية لعملهم[64].

لكن هذه الساحة قد ابتدأت تضيق وتتقلص بدءاً من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي عندما راح تأسيس المدرسة والاعلان الرسمي للمذاهب السنية يفرضان بالتدريج ممارسة مدرسية للفكر الديني بعيداً عن العلوم الدنيوية.. بحيث اختفى الموقف الفلسفي كلياً[65].

عندئذ راح ينتصر نمطان من العلماء ويسودان طيلة العصور المدرسية هما: نمط الفقيه الذي يحفظ عن ظهر قلب ويعيد انتاج الكتب المدرسية للفقه دون أي ابتكار أو تجديد عقلي.. ثم نمط الشيخ أو المرابط بحسب لغة أهل المغرب. وهذا الأخير يكتفي بكونه الرجل الوحيد الذي يعرف أن يقرأ ويكتب من بين السكان الأميين في القرية. وهو الوحيد الذي يعرف أن يكتب تعويذة أو حجاباً، ويشرف على تنشيط جمعية دينية من المؤمنين، ويؤدي الصلوات الشعائرية، ويسهر على الحفاظ على الحد الأدنى من التواصل على الفرائض القانونية للإسلام[66].

بل وأصبح الهجوم على الفلاسفة سمة العصر، حيث يمكننا أن نتخذ مثالاً واضحاً في هذا الصدد ألا وهو نقد الغزالي للفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة» وانكاره لمبدأ السببية وتشكيكه في الارتباط الضروري بين الأسباب والمسببات، وهو المبدأ الذي يرتكن إليه تقدم العلوم - لم يكن ليقوم وتستسلم إليه العقلية العربية - إلا بعد أن دخلت حضارة العرب طور الذبول والانحدار. فانفسح المجال أمام الفكر الغيبي ليضيق الخناق على الفكر العلمي والابداع الفلسفي. إذ أن الأسباب التي حملت الغزالي على انكار السببية ترجع في النهاية إلى رغبته في ترك باب المعجزات مفتوحاً. فهو لم ينكر فعل الطبيعة إلا ليعلق الأفعال والأسباب كلها بإرادة الله[67]. ومع ذلك نجد ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت» يتصدى بشجاعة نادرة لدعاوى الغزالي، دفاعاً عن الفلسفة والعلم.

أما اليوم فنحن نعيش أزمة حقيقية، لا تخفي علينا أسبابها. وعندما تشتد بنا الأزمة يحتدم الجدال حول موقفنا من التراث، وغالباً ما يتخذ هذا المجال طابع الاستقطاب بين من يدعو إلى «الأصالة» أي التمسك حرفياً بما جاء به التراث دون تعديل أو تجديد، لأن ما جاء به التراث إنما هو الحق المبين الذي لا يأتيه الباطل من أمام أو من خلف، وبين من يدعو إلى «المعاصرة» أي الأخذ بأسباب ما أنجزته الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة من تقدم فكري وعلمي وتقني الخ، فننفض عن كاهلنا أثقال الجهل والتخلف ونلحق بركب الحضارة المتسارعة الخطى. ولا نعدم من يتخذ من هذا الاستقطاب موقفاً وسطاً يدعو إلى «التجديد» أو «التحديث» أي تحديث ما أنجزته الحضارة العربية الإسلامية من انجازات فكرية وعلمية، وذلك عن طريق وصل التراث بالمعاصرة، فنكون بذلك قد حققنا الجمع بين الحسنين، أي تمسكنا بهويتنا الثقافية والدينية من جهة، وتحقيقنا ما نصبو إليه من لحاق بركب الحضارة المعاصرة من جهة أخرى.

والغريب حقاً أننا مهمومون بهذه القضية - وكأنها المعضلة التي لا يمكن حلها، رغم أن حلها في رأيي يسير: وهو أن الحفاظ على التراث لا يعني أن نظل محصورين داخل نطاقه نجتر أمجادنا السالفة دون أي التفات إلى متغيرات العصر وانجازاته. يذهب الدكتور «مرحبا» إلى أننا حين نعتز بتراثنا الفكري الذي خلفه لنا رجالات من أمثال الكندي والفارابي والرازي وابن سينا وابن الهيثم وابن البيطار، وابن النفيس، وابن باجه وابن طفيل، وابن رشد وابن خلدون.. فليس معنى ذلك أننا نلتمس لدى هؤلاء فكراً ندين به اليوم في العقود الأخيرة من القرن العشرين، أو مذهباً عقلياً نسير على هديه، أو حلولاً لمشاكل ومعضلات تطرح في هذا العصر. كلا، إنه لا يهمنا مضمون هذا التراث بقدر ما تهمنا روحه..

فالاعتزاز بالتراث ليس معناه تقديس الموتى والعيش في القبور، وإنما معناه أن ننفذ إلى روح ذلك التراث ونتذوقه ونعانيه ونحياه حتى يكون جزءاً من كياننا[68].

هذا بالإضافة إلى أننا ـ كما يذهب إلى ذلك الجابري ـ لا نملك اليوم، ولا حتى منذ اصطدامنا بالنموذج الحضاري الغربي المعاصر، حرية الاختيار بين أن نأخذ به وبين أن نتركه. فلقد فرض هذا النموذج نفسه علينا منذ بداية التوسع الاستعماري الأوربي، وبكيفية خاصة وحاسمة منذ القرن الماضي[69].

ومن ثم إذا أردنا أي تطور حقيقي للفلسفة، فلا بد من استيعاب فلسفي لمنجزات العلم الطبيعي والعلوم الأخرى. فإذا ما اعترفنا بأن العلوم المعاصرة قد جاوزت بمراحل عديدة علوم التراث، فلا يبقى أمامنا سوى استيعاب فلسفي لمنجزاتها، وأعني «بالاستيعاب الفلسفي» أن نتفهم موضوعاتها وأغراضها ومنهاهجها ومشكلاتها. . ثم يمكننا بعد ذلك أن نستقل في فكرنا. فلا يمكن أن يكون لدينا استقلال في التفكير، إلاّ إذا كان لدينا منهج تفكير.

الحواشي

(1) ف. بارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية. ترجمة حمزة طاهر ـ ط 5، دار المعارف، القاهرة، 1984، ص 35.

(2) انظر في هذا الخصوص:

ـ كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ـ ترجمة بدر الدين القاسم ـ دار الحقيقة، بيروت، 1983

– أحمد سليم سعيدان: مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام. سلسلة عالم المعرفة، العدد 131 اصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت نوفمبر 1988، ص ص 120-130.

ـ كمال السامرائي: مختصر تاريخ الطب العربي. جزء أول، دائرة الشؤون الثقافية والنشر، العراق، 1984، ص ص 315 - 325.

(3) أحمد شوكت الشطي: الطب عند العرب. سلسلة مع العرب. مؤسسة المطبوعات الحديثة، القاهرة (د.ت)، ص 65.

(4) المرجع السابق، ص 66.

(5) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية. منهج وتطبيق. الجزء الثاني. دار المعارف، القاهرة، 1983، ص 164.

(6) ج. د. برنال: العلم في التاريخ. ترجمة د. علي علي نصيف، جـ1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، بيروت، 1981، ص 298.

(7) عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه. دار العلم، ط 12، 1978، ص 11.

(8) المرجع السابق، ص 12.

(9) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3، بيروت، 1988، ص 96.

(10) في تفصيل ذلك انظر:

ـ علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، ط 4، دار المعارف، القاهرة، 1978، ص 96 وما بعدها.

(11) ابن تيمية: نقض المنطق. تحقيق محمد بن عبد الرازق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الضبع. صححه محمد حامد الفقي. مطبعة السنة المحمدية، 1951، ص 165.

(12) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي. مرجع السابق، ص 69.

(13) بارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية. مرجع سابق، ص 78.

(14) أحمد شوكت الشطي: الطب عن العرب. مرجع سابق، ص 66.
(15) ادوارجي براون: الطب العربي. ترجمة داود سلمان علي. دار الشؤون الثقافية العامة، ط 22. بغداد، 1986، ص 29.
(16) المرجع السابق، ص 31.
(17) كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية. مرجع سابق، ص 107.
(18) جلال مظهر: الحضارة الإسلامية أساس التقدم العلمي الحديث. مركز كتب الشرق الأوسط. القاهرة، 1969، ص 67، 68.
(19) كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية. مرجع سابق، ص 109.
(20) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية. دار الكتاب اللبناني، ط 2، بيروت، 1973، ص 129.
(21) المرجع السابق، ص 130.
(22) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام. دار المعرفة الجامعية، اسكندرية، 1985، ص 353.
(23) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية. مرجع سابق، ص 130.
(24) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية. مرجع سابق، ص 144.
(25) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(26) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية. مرجع سابق، ص 137.
(27) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام. مرجع سابق، ص 368.
(28) حسام الدين الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. دار الشؤون الثقافية العامة «آفاق عربية»، ط 2، بغداد، 1986، ص 34.
(29) جلال مظهر: الحضارة الإسلامية. . مرجع سابق، ص 68.
(30) جميل صليبا: المرجع السابق الذكر، ص 217.
(31) محمد علي أبو ريان: المرجع السابق الذكر، ص 414.
(32) جميل صليبا: المرجع السابق الذكر، ص 219.
(33) نفس المرجع السابق، ص 238.
(34) أبو ريان: المرجع السابق الذكر، ص 414.
(35) جلال مظهر: الحضارة الإسلامية. مرجع سابق، ص 68.
(36) عبد الرحمن بدوي: دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت، 1986، ص 19، 20.
(37) بدوي حافظ طوقان: تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك. دار الشروق، بيروت، ص 17.
(38) يوجين أ. مايرز: الفكر العربي والعالم الغربي. ترجمة كاظم سعد الدين دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية) بغداد، 1986، ص 39.
(39) حسين نصر: نظريات أبي حيان البيروني حول معنى الطبيعة وطرق التحقيق في العلوم الطبيعية. مجلة الفكر العربي، معهد الانماء العربي، العدد 41، بيروت، 1986، ص 105.
(40) مايرز: الفكر العربي. . مرجع سابق، ص 39، 40.
(41) محمود أمهز: اللون في كتابات الفلاسفة وعلماء الطبيعة المسلمين، مجلة الفكر العربي المعاصر للإنماء العربي، العدد 4، يونيو 1986، بيروت، ص 254، 255.
(42) مايرز: الفكر العربي. . مرجع سابق، ص 40.
(43) ج برونوفسكي: ارتقاء الإنسان. عالم المعرفة، الكويت العدد 395، مارس 1981، ص 135.
(44) عبد الرحمن بدوي: دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المرجع السابق، ص 19، 20.
(45) محمد مبارك: نظرات في التراث. دراسات في الفكر العربي الإسلامي الوسيط. دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية)،

بغداد، 1986، ص 27، 28.

(46) زكي نجيب محمود: جابر بن حيان. سلسلة اعلام العرب ـ مكتبة مصر. د.ت، ص 55.

(47) المرجع السابق، ص 58.

(48) مايرز: الفكر العربي.. مرجع سابق، ص 40، 41.

(49) المرجع السابق، ص 41.

(50) أحمد شوكة: الطب عند العرب. مرجع سابق، ص 70.

(51) برونوفسكي: ارتقاء الانسان. مرجع سابق، ص 134.

(52) راندال، جون هرمان: تكوين العقل الحديث. ترجمة جورج طعمة. جـ1، دار الثقافة، بيروت، 1958، ص 313.

(53) قدري طوقان: تراث العرب العلمي. مرجع سابق، ص 9.

(54) أحمد سعيدان: مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام. مرجع سابق، ص 131.

(55) محمد عبد الرحمن مرحبا: أصالة الفكر العربي ـ منشورات عويدات، ط 1، بيروت، 1982، ص 8.

(56) مايرز: الفكر العربي والعالم الغربي. مرجع سابق، ص 91.

(57) مونتجمري واط: تأثير الإسلام في أوربا في العصر الوسيط. ترجمة أحمد أمين.
الفكر العربي العدد 3، دار الشروق، بيروت، 1983، ص 165.

(58) برنال: العلم في التاريخ. مرجع سابق، ص 299.

(59) توماس كون: التقاليد الرياضية في مواجهة التقاليد التجريبية في تطور العلم الفيزيائي. ضمن كتاب الصراع الجوهري. ترجمة فؤاد الكاظمي وصلاح سعد الله، دار الشؤون الثقافية، بغداد 1989، ص 67.

(60) حاول بعض فلاسفة الحضارة وعلى رأسهم شبنجلر انكار تأثير الحضارات السابقة على الحضارات اللاحقة، فذهب إلى أن لكل حضارة كيانها المستقل المنعزل عن كيان غيرها من الحضارات، ولا سبيل إلى اتصال حضارة بأخرى على زعم أن كل حضارة تمثل في ذاتها كائناً عضوياً، وأن الحضارة إنما هي وحدة مقفلة على نفسها مما عرف باسم «دوائر الحضارة المقفلة».

(61) فؤاد زكريا: التفكير العلمي، سلسلة عالم المعرفة. الكويت، مارس 1978، ص 128.

(62) المرجع السابق، ص 57.

(63) جلال مظهر: الحضارة الإسلامية. مرجع سابق، ص 157.

(64) محمد أركون: بعض مهام المثقف العربي اليوم. ترجمة هاشم صالح. مجلة الوحدة، العدد 66، مارس 1990، ص 12.

(65) المرجع السابق، ص 13.

(66) المرجع السابق. نفس الصفحة.

(67) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية. مرجع سابق، ص 377.

(68) محمد عبد الرحمن مرحبا: أصالة الفكر العربي. مرجع سابق، ص 21، 22.

(69) محمد عابد الجابري: أشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر. صراع طبقي أو مشكل ثقافي ـ ضمن ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ص 33.

الفكر الوضعي المنطقي في الفلسفة العربية الراهنة

د. علي زيعور(*)

مدخل

1 ـ أعموميات:

تلقّف القطاع المنطقي، من حيث هو والمعرفيات قسم من الفلسفة بدلالتها العربية القديمة والراهنة، **الوضعانية المحدثة** ـ العامة أو بأسماء أخرى لها قريبة ـ بثقة حذرة، بمحبةٍ قلِقة. فذاك قطاع عريق؛ لم يتوقف قط عن أن يكون في خدمة الفلسفة عندنا، وفي بنية التعليم الديني، وفي التغاذي مع المنطق العربي الإسلامي الخاص في قطاعه الأصولي (منطق أصول الفقه). إلاّ أن تراثنا المنطقي ـ في مصادره الرئيسية، وفي الشروح، وفي الشروح المتراكمة على الشروح ـ تحدى طموحات الوضعانية في محاولتها لجعل المنطق كل الفلسفة، ولتضخيم المنطق تضخيماً هو، عند القاع، تقزيم للمنطق عينه وللفلسفة أيضاً.

فالمثيرات التي أحدثها التصوّر الجديد للمنطق، على يد الوضعانية هذه في الوعي الفلسفي العربي، ولا سيما الممثلة بزكي نجيب محمود، ولَّدت استجابة عند مناطقتنا التقليديين هي صدمة، ولا استقرار، ودعوة للحداثة أو للتحديث وإعادة التكييف. إلاّ أن سماكة ذلك القطاع، وصلابته أو غناه، امتصّتا الصدمة؛ ولم يلبث أن اجتاف الجديد واستبدن منطق الوضعانية أو مجلوباتها للمنطق ثوباً وتوجهات.

قطاع المنطق، في الخطاب الفلسفي العربي الراهن، دَخْلَنَ واستدخل المصطلحات المنطقية للوضعانية: دجّنها وروّضها بحيث صارت «محلية»، ومن «البيت»، ومحرِّكة مغذية.

أثارت الوضعانيةُ المحدثة، على يد فيلسوفنا وعلى يد أغصان له وناصرين لها مختلفين(1)، فتوراً في بعض ميادين الوعي الفلسفي العربي. لكنها أثارت تياراً غضوباً انفعالياً ضد نظريتها في المعرفيات؛ وخاصة ضد تقزيمها لدور الفلسفة، أو للفلسفة من حيث هي رؤيةٌ شَمَّالةٌ ومعرفة نقدية بالأشمليات تفسيراً وتغييراً في الإنسان والقيم والعلائق والمجرد.

(*) قسم الفلسفة ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الجامعة اللبنانية ـ بيروت ـ لبنان.

فكأنَّ الوضعانية العربية اعتدت على «كرامة» الفلسفة؛ أو كأنّ ذلك **الجرح النرجسي** بدا مؤلماً بحيث دفع العاملين عندنا في مجال الفعل الفلسفي، في مجال البُعد التأملي والمنزَّه للعمل أو البُعد النظراني الصرف للفعل البشري، إلى الاهتياج السوداوي. هنا نلقى تشنّجات، وردود فعل مقصدها: الدفاعُ عن الفلسفة في دورها التعميري الشمولي ومعرفتها الكُلِّية حيال التخصص المكرَّس للعلوم؛ ومهاجمةَ الوضعانية بالقول الانفعالي الدفاعي الذي ملخصه أنها لا فلسفة، وفكر معادٍ، وسخيفة، وتافهة، وحقيرة، وهراء. . .[2].

2 ـ منهجية نظرية، طريقة التشخيص ثم المحاكمة والاستيعاب:

لا نقوم بدور المؤرخ. لعل الأقرب إلى موقفنا هنا هو موقف **المُحاكِم**. لن نَبسُط عمارة زكي ن. محمود؛ لن نفسِّر، بل ولن نَصِف برغم أنّ تقديم الوضعية المنطقية عند فيلسوفنا واجب. فمن الخطأ أن نفصّل السهل والسريع أي أن نأخذ منه فكرةً واحدة ثم ندحضها: نُظهِر لاصوابيتها، وغربتها عنا، ولا معقوليتها، وما إلى ذلك من تسفيلٍ انفعالي وتجزيئي. إنّ موقفنا، الذي يعي خطأه يحاكِم؛ هو نقداني، يتعلم ويتجاوز، يكتسب أو يجتاف ثم يتخطى مستوعباً ومبقِياً على التوتّر الخلاق التكييفي. في مرحلة أولى، إنّ عملية التقاط فلسفةٍ التقاطُ لمحركها الرئيسي، للمبدأ العام الأبرز فيها، لجوهرها أو لفكرتها المحورية. وهكذا فإنّ ذلك الالتقاط تَعرُّفٌ؛ وهو أيضاً تشخيصٌ للعماديّ والاعتمادي، للعامل الأكبر. ثم، في مرحلةٍ ثانية، يتأتّى **توتير الفكرة الرئيسية كي تُعرَض وتُقدَّم**؛ وكي تحاكَم تلك الفكرةُ الأساسية، والعمارة الفلسفية، محاكمةً هي من حيث **القابلية على التحقيق**، ومن حيث الامكانيةُ على الانغراس في الواقع والنفاذ في الوجود والشروط والقيم. وبَعد النظرِ الفلسفي في **المحكّ العملي** لفلسفةٍ ما، للوضعانيّة المحدثة هنا، يُصار إلى إعمال الفكر النقداني في **المحك النظري**، في صوابية النسق الفلسفي، واقترابه من الحقيقة، ومدى الحقيقة فيه أو حقيقيته. وذلك كله لا يحجب النظر، نظراً خاصاً مستقلاً، في **القطاع النظري** المحض اللانفعي مباشرةً (التفكير المنزّه الحر) الذي تقدمه عقيدة أو نسق.

ستكون طريقتنا في محاورة الوضعانية المحدثة، وفق هذه المراحل، قاصدةً على غرار دراستنا لمدارس علم النفس[3] إلى كشْفِ المستصفي في اتّجاهَيْه: ما بقي ويبقى، ثم ما قد انتهى ويَفْنى. فذلك التوتير أو التفجير للوضعانية العربية يؤدي إلى إقامة لائحة بما نسميه حسنات ومجلوبات، أي إلى عرض النقاط التي تحولت إلى نُسْغٍ في الفكر الفلسفي وفي الثقافة عموماً؛ ثم إلى إقامة لائحةٍ بما نسمّيه معاطب ومثالب أو، بحسب التعبير العربي القديم، شائنات. قد تبرز هنا عدم موافقةٍ على هذه الطريقة؛ وقد يقال إنّ ما هو زائف قد نقدِّمه بعد أسطرٍ قليلة على أنه شائن؛ وقد يقال. . . ؛ وقد يقال. . . إن ردّنا على تلك الاعتراضات هو أننا نحاكِم، نكشف الأرض الخصبة والأرض البور، ما هو مع وما هو ضد أي، بحسب التعبير الشعبي الدارج، «الناقض والمنقوض». إننا نقدم الغثّ والسمين كي نتعلم ونتجاوز، كي نُخضِع الظاهرة (في قيمتَيْها: المنفِّرة والجاذبة) إلى الدراسة النقدية التي، مرة أخرى، تُفجِّر وتخلخل قصداً للنظر الاستيعابي وإبقاءً للوعي متوتراً منفتحاً. أما الكلمة الأخيرة فيجب أن تكون خطاب الصحة النفسية العقلية في كل ذلك.

3 ـ التقاطُ الوضعانية المحدثة وتفجيرها من الداخل:

أخْذُ الوعي بهذه الفلسفة، لطرحها أمام العقل المحاكِم، يوصلنا إلى توتيرها؛ وإلى توتّرٍ ذاتي. فقد تحدَّث الفكرَ الفلسفيّ السائدَ المشبع بالوجودانية،

والتيارات التقليدانية، والمعتقدات الشمولية، والتفلسفات الأدبية، والآرائية الاصلاحية، والحكمة العملية... وتّرت الوضعانيةُ المحدثة الوعيَ الفلسفي بطريقةٍ صادمة راضّة، وحملت اسم مذهب مستقل. فما هي هويته، وما هي أضلاعه عند ز.ن. محمود؟

«مذهبي الفلسفي هو فرع من فروع المذهب التجريبي، يمكن تسميته بالوضعية المنطقية، أو بالتجريبية المنطقية، أو بالتجريبية العلمية»[4]. يقدِّم لنا محمود، إذَنْ، مذهبه الفلسفي كفرع مستقل، وله إسمٌ خاص، داخلٍ ذمة المذهب التجريبيِّ العام. بل إنه يقدم لنا أيضاً نظريته في المعرفة والمنطق باسم «المنطق الوضعي»، ليدل به على أنه «منطقٌ منظور إليه بعينٍ ترى الأمور بمنظار المذهب الوضعي»[5]. فالمنطق «أداةٌ فعالة في تحليل المدرَكات تحليلاً ينتهي إلى نتائج تؤيد وجهة النظرِ التي يأخذ بها الوضعيون المنطقيون»؛ والمنطق الرياضي والوضعية المنطقية «قد يلتقيان في شخص واحد، وقد يفترقان، فيأخذ رَجلٌ بالأول دون الثانية، ويأخذ رجلٌ آخر بالثانية دون الأول....»[6]؛ أما موقف الفيلسوف العربي فهو بحسب كلماته: «إنني آخذ بالمنطق الرياضي أداةً للتحليل وبالوضعية المنطقية مذهباً»[7].

توضِح هذه التقديماتُ لمحمود، بقلمه، في السنة 1961، أي في الطبعة المثيرة لرضاه، أنه رسَّخ انتماءه للمعلَن في الطبعات السابقة للكتاب وخاصة للطبعة الأولى (1951). كما أنها توضح تصوراته الخاصة للمنطق إذْ هو يقول إنه يبسُط الموضوعَ متأيّداً بمذهب دون مذهب، وينصر التميز الفاصل بين القضية في العلوم الرياضية والقضية في العلوم الطبيعية؛ ويجانب بقوة الفلاسفة العقليين رافضاً «قدرة العقل على بلوغ العلم اليقيني بغير رجوع إلى الحواس...»، ومثبتاً القول «بضرورة الاعتماد على التجربة الحسّيّة في دراسة الطبيعة». ولأجل توضيحٍ قد ينفع، وإنْ سهُل الحصول عليه (من المقدَّمات على غرار ما تفرضه أو تقوم به النقدانية الكسولة) أوالامساك به، نُلقي القبضَ على فيلسوفنا وهو يكرر (في العام 1956) الاصرار على «أن تُفهَم الأسماءُ الكلية بمفرداتها الجزئية، فإذا ما تبيّن أنّ الاسم بغير مسمَّياتٍ جزئيةٍ تقع في خبراتنا الحسية فعلاً أو إمكاناً، كان لفظةً فارغةً من المعنى مهما يكن لها من وقْعٍ في آذاننا بسبب طول استعمالها»[8].

4 ـ جانب آخر، الإيمان بالعلم وحده:

رأينا أنّ فيلسوفنا يأخذ بالمنطق الرياضي أداة للتحليل؛ ثم هو في جانب آخر يُبرز نفسه آخذاً بالمنطقية الوضعية مذهباً. في النظرة الثالثة لعبارته، أو لعطائه الخِصب المُخْصِب، تبدو **«إيماناته»** بالعلم، وحملته على عدوٍ اسمه **«اللغو»**. جُعِل، نتيجةً لتلك المنطلَقات، «نتاج العاطفةِ من فنّ وأدبٍ وما إليهما» علامة تدلّ على وجود المدنية «أكثر منه عاملاً من عوامل ايجادها»؛ كما صار أيضاً، بموجب ذلك المنظار للوضعية المنطقية الجديدة، مَحْوَاً، في الفلسفة المحمودية هذه، ما تقتضيه مبادىء المذهب أن يُمحا. وهكذا فإن الميتافيزيقا كانت أول الصيد؛ وبذلك فإن تلك «الفريسة» جُعِلت «كلاماً فارغاً لا يرتفع إلى أن يكون كذباً، لأن ما يوصف بالكذب كلامٌ يتصوره العقل، ولكن تدحضه التجربة؛ أما هذه فكلامها كله هو (...) رموزٌ سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول. ـ وإنما يحتاج الأمر إلى تحليلٍ منطقي ليكشف عن هذه الحقيقة فيها»[9].

5 ـ جانبٌ رابع، الضلع الأخير في المربَّع:

يأتي الضلع الرابع تطبيقياً، ولغرضٍ تغيري. فالبُعد الأخير للفعل الفلسفي، عند فيلسوفنا ز.ن. محمود، تنويريٌّ مرتكزٌ على الأسس الثلاثة الأخرى

بتكامل؛ وليس فقد بتداخلٍ أو بتغاذٍ متبادَل. إن الفلسفة أو، بكلمة دقيقة محددة، «المذهب المحمودي»، في مواجهةٍ هنا للعياني والشروط قصداً للتغيير المبني على التفسير أو «الوصف أو التحليل». تدلّنا النقدانيةُ الخفيفة على الطريق الخفيفِ أو على أسلوب الثعلب السريع. لا بأس! لا سيما إنْ وعَيْنا بهذه المخاطر. يقودنا هذا التبرير إلى المقدّمات، إلى المقدّمات المتلاحقة لكتاب «المنطق الوضعي» حيث نلتقط المقصدَ الأسنى للمؤلّف من خلال تصريحاته بأنه: أعدّ نفسه للقيام بشيء من التحليل المنطقي موقناً بأنه إذا ما هدم ركناً من أركان البناء المتداعي (الذي هو، في منظوره الخاص، الماورائيات) وأقام مكانه في عقول الشباب دعامةً من دعائم التفكير العلمي الوضعي فإنه يكون قد بذل الجهد في «توجيه الفكر توجيهاً منهّجاً»[10].

وضْعُ قواعد المنطق يُنهي بالإنسان إلى النظرة العلمية، وكتاب المنطق الوضعي أساس، أو هو بمثابة الأساس من بناء المذهب الوضعي الذي عزم ز. محمود على تشييده. كما يبدو، من مقدمة الطبعة الأولى، البُعد التكييفي للفعل الفلسفي محصوراً بما هو فكري: موجَّهٌ لطلاب الجامعة كي يصطبغوا باللون الوضعي في تفكيرهم، ولتزداد «قدرتهم على المقارنة والنقد، ثم على الهدم والبناء». وبعد خمس سنوات، في العام 1956 وكانت الثورة الناصرية تتلمس الطريق صوب التكييف التنويري الشامل، يوضح ز.ن. محمود نفسه قائلاً إنه يريد منا أن ينتهي بنا الأمر إلى نظرةٍ علمية تجريبية هي «شرطٌ لا مفرّ منه إذا أردنا لأنفسنا نهضة فكرية صحيحة». والنهضة التي يريدها هي «نهضة فكرية صحيحة»: ذاك غرضه [مقصده، غايته]؛ وكان سبيله [طريقه وطريقته] قائماً على الاستعانة بمنطق القضايا، ومنطق الحدود، ومنطق العلاقات، والاستدلال المباشر، ثم على نظرية القياس الأرسطية، وفلسفة العلم الصوري من منطق ورياضة وأشكال الاستنباط، ثم فلسفة العلم التجريبي بما في ذلك العلوم الإنسانية[11].

6 ـ الوعي بمخاطر النقدانية السهلة، نوعان جاهزان وسريعا العطب:

إنّ أسهل التهم، وربما يقال إنّ أشيع وأعرض النقائص البارزة، هي التي مفادها أن هذه الوضعانية تلفيقية، انتقائية، توفيقية، تبسيطية، هامشية، تَراجَع عنها مؤسسها وقوضها بيده. كما ترِد، ضمن التجريحات الفعلية، الكلاماتُ السريعة في أنها فلسفة مستورَدة، أو تابعة، مفصَّلةٌ في الغرب أو منتَجة في الغرب ومن أجله وبروحه وشروطه الفكرية الاجتماعية، غير قابلة للعيش والتأقلم في حقلنا وفضائنا، مقتلَعةٌ من جذورها، عاجزة عن تقديم حلول أو تكييف، تعتيمية... بل وينهال عليها هنا سيل من نوع آخر مفاده: إنها بورجوازية، رجعية، يمينية...

هذان النوعان من التسفيل للوضعانية العربية، من الدحض والرفض، هما أشهر ما في المألوفيات والجاهزات في الثقافة العربية المتأثرة في لا وعيها، بحسب تحليلنا الشخصي، بالموقف الحضاري والترسّبات الاستعمارية حيال الغرب. هما نوعان جاهزان، مسبقان؛ كالتهمة الكسولة معاً الناقمةِ تُلقى على من ليس هو في صفّنا أي تأتي من موقفٍ متعصّب أحادي النظرة. ربما سنجد أدناه ما يقترب منهما، لكنّ ما قد نصل إليه سيأتي بعد نقدانية استيعابية، بعد التحرّي المستطاع والمرغوب، بعد الوعي المُفَكْرَن بطرائق ومضامين النقدانية الجاهزة.

7 ـ معايير المحاكمة التعليمية التجاوزية حيال الفعل الفلسفي الرشداني:

للفعل الفلسفي الرُّشْداني [الكثير الرشد، بحسب المعنى القديم؛ والمتوجِّه إلى ما هو راشد ناضج

عقلاني، بحسب المعنى الراهن] وظيفتان متلازمتان: مهمة التفسير، ومهمة التغيير. أما اضلاع ذلك الفعل المتوازية المتساوية فهي: اقتصادي، مادي؛ أي هنا يكون الفعل على **الطبيعة** ومن أجل اللقمة أو من أجل استمرار الفاعل [الإنسان] عينه. ثم هناك الفعل على **صاحبه**، على الإنسان؛ والفعل على **العلائق** مع الآخرين أي إننا نكون هنا في مواجهةٍ ما هو مجتمعيٌ وتاريخيّ؛ والفعل **النظراني المحض** أي حيث القطاع المنزَّه، المجرَّد، الأشملي والبعيد عن النفعي العملي مباشرةً.

القسم الأول

مجلوبات الوضعانية المحمودية، زائناتها وقدراتها:

تأثيرها النافع ظاهرةٌ اجتماعية حضارية نلتقي بها، وتواجهنا، في دراسة التلاقي الحضاري عبر التاريخ. ففي موقف الحضارة العربية الإسلامية حيال اليونان والهند وفارس، أو في موقف الحضارة الأوروبية الوسيطية حيال حضارتنا الينبوعية تلك، يسهل التقاط منافع ظاهرة نقل الفكر، أو تلقيحه وتخصيبه، أو جدلية الخصوصي والعام، التعلّم والتجاوز، إدخال التجارب الجديدة في البنى القديمة أو إعادة الصياغة وإعادة التعضية:

أ ـ استجابة على مثيرات، بلسمةٌ لانجراحاتٍ حضارية: توازت الوضعية المنطقية مع حماسٍ في الوعي العربي حيال العلم. فقد كان العلم، وما يزال، الناقص المرغوب، ومُلهِب الخيالَ ومُغذّي الآمال، وهكذا فإن تلك الفلسفة تغذت من التوق الجماهيري للعلم، وما يُنتظر منه أو يلقى عليه. وحرّكتها داخل ذلك الوعي، والحقل المتعطّش لتحقيق رغباته بواسطة العلم، منطلقاتٌ فلسفية ومقاصد متمحورةٌ حول: غرْس التفكير العلمي، التحليل المنطقي، العلم كجسرٍ للتكيّف النشيط مع الحضارة التكنولوجية، العقل والعقلانية، المنهج العلمي، فلسفة العلم والفلسفة العلمية، إلخ. لقد تهيأت الظروفُ الواقعية لاقتبال فلسفةٍ متمركزة على العلم، وتتحرك به أو تهيىء لترويضه وامتصاصه. بل كأنَّ فلسفتنا تلك أتت لتغطية ذلك التهيؤ، ورداً على المثيرات الخارجية من حضارة الأقوياء. ولعلّ أقوى الباقيات من تلك الفلسفة أنها تريد أن تكون علمية، وأن تُكيِّف الواقعَ والوعي عندنا بحيث تمتص مناهج العلم، ورؤيته للحياة والفن والقيم؛ وأن تقوم على العقل؛ وتشرب روح العصر لإنتاج ما ينتجه أصحاب الحضارة في هذا العصر. فأشهر مصطلحاتها هي: المنطق، العلم، والتجريب (. . .)، الفيزياء، الرياضيات، الحِياوَة [البيولوجيا]؛ وهي مصطلحاتٌ إبهاريةُ [كارِزْميةُ] السلطةِ أو التأثير في العالم الثالث، في الأمم الناقصة التصنيع، والإرادة، في المجتمعات المنجرحة الحرية واللقمة والتوكيد الذاتي الضرامي.

ب ـ تطوير النقدانية الاجتهادية على يد ز. محمود: يُحمد لفيلسوفنا زكي ن. محمود إغناؤه للنظر الفلسفي العربي، ووعيه المُفَكْرَن بحاجة ذلك النظر، وبالمغروسات الضرورية للحقل العربي وللفضاء الفكري العام. كما يُحمد له، من جهةٍ أخرى، أنه المفكِّر الأبرز في فضاء الوضعانية العربية. ومن نوافل التأكيدات أنه حقّق نفسه، وأخلص لعمله ولما أناطه من دورٍ للفلسفة والفيلسوف والمثقف. يضاف إلى ذلك، بَعْدُ أيضاً، أنه يكشف عن أصالة: فمن الواجب، في جلسةٍ لمحاكمته، الاقرار بأنه أسهم ليس فقط على صعيد تحليل وتغيير العياني والاجتماعي، بل وأيضاً في مضمار التفكير الفلسفي المحض. بعبارةٍ تحمل الأوضح، إنّ ز.ن. محمود حمل سلاح النقدانية، إحدى خصائص التفكير الفلسفي العربي منذ العصر الاجتهادي على يد الأفغاني وعبده وأمثالهما، في وجه واقعٍ مثخنٍ

بالانجراحات والندوب، وداخل وعي فكري متوتّر ومشحونٍ برواسب التجربة الاستعمارية المأساوية. هنا حلل فيلسوفنا مصطلحات كلية ضاغطة، تقيّد الفكر، وتكبّل الحرية، وتوضع في مصلحة الفعل السياسي، وتبقي على الذهنية الانفعالية والسلوكات اللاتكيفية واللاعقلانية[12].

ج ـ الدور التكييفي أو التحريك والتحريض: يغزر الكلام الايجابي عند تدبّر الدور التكييفي، أو الرؤية للتكييف الحضاري النشيط، للأستاذ ز. محمود. فالضلع **التقويضي** لذلك الدور بارز في تحليلاته لكلّيات طنانةٍ مشحونةٍ بالانفعالية واللاعقلانية، ومستغَلّة لمصلحة الفكر التقليداني والنمط الاجتماعي القاهر القادر. أما الضلع الغارس فبارز في عمليات التنوير بواسطة تحليل مقولاتٍ سياسية اجتماعية آسنة ومستغَلّةٍ لاستلابِ الإنسان وتقزيم العقل والتجريب؛ وبواسطة إعادة التمحيص للعبارات الفكرية الفضفاضة وللمعاني والقضايا والمذاهب والقيم، وبالدعوة إلى فضّ الغموض وإلى الدقيق والواضح والصارم كصرامة الآلة والعلوم الطبيعية[13].

د ـ أحد بناة الوعي الفلسفي الراهن: يظهر زكي محمود كأحد التجسيدات لثورةِ الفلسفة، في الذات العربية، على التقاليد والتنظيرات التي تردّ الفلسفة إلى الدين، والاصلاح الديني الاجتماعي؛ وعلى النظر الفكري الذي يقزّم الفلسفةَ بحصْرِهِ لها في الفلسفات المتديّنة، أو في قراءةٍ وإعادةِ قراءةٍ للفلسفة العربية الإسلامية. كما يبرز فيلسوفنا قائداً من قواد **اليقظة الفلسفية** المتأججة؛ ومناضلاً في سبيلِ الابقاء على ذلك التأجج ضرامياً؛ وحمّالاً أو **ممثّلاً منتِجاً** لتيارٍ فلسفي يحارِب التياراتِ **العرْفانيةَ** المقصد المسماة حيناً وجودانية أو شخصانية، وحيناً آخر صوفية جديدة عربية؛ ويخاصم تيار **اللينينية الستالينية** بأسمائه المتعددة، ويضع نصب عينه تيار **الذرائعية** [البرغماتية]، والفلسفة **التحليلية**، وتيار **التقليدانية** العربية وتيار خصومها. شاء الوعي الفلسفي العربي أن تكون الوضعانيةُ عاصفةً تقوّض الباليات، ونظراً تعميرياً، ونسغاً يحرك طاقاتِ الإنسان على الحياة المتجددة... فهل حققت له ذلك؟ تلك كانت المحركات والمثيرات داخل الفعل الفلسفي العربي، فأين توفّق وأين كبا فيلسوفنا الكبير[14]؟

هـ ـ أخصام الوضعانية ومقاوِماتها، كلمة أجمعية: من الأخصام الذين تحاربهم الوضعانية العربية، أو إنها تكون نقيضاً لهم، ما نراه تحت اسم **منطق الهوى** (المنطق الأهوائي)، والسببية السحرية الخرافية، والتفسيرات «الصوفية» والأسطورية للظواهر أو للغموض. وتعادي الوضعانيةُ المُعادِيات لِلدقة والعقلانية، للتجربة وللتحليل المنطقي، للوضوح والايضاح في القول والفعل والعلائق، للموضوعية والمناهج السائدة في العلم. إنّ وضعانية محمود تجربةٌ صادِمة في الفكر العربي: رجرجت يقينيات، وفسّخت مسلّمات. إنّ تحليلاتها، أو توضيحاتها المتحرِّية الملاحِقة بالمبضع النفّاذ، لمصطلحاتٍ ما ورائيةٍ غامضة (الجسد، الماهية، النفس، الثابت، الوحدة، الكثرة)، تَبرز بمثابةِ المطَهِّر الكيميائي أو المزيل للمُخَمّج والجراثيم. كذلك فإن عمله الحِراثي يتجسد في هدم عبادة البيان حيث «التمزُّز بتكرار الألفاظ» أو الانبهار بسحرها القاتل؛ وفي توحيد الفكر واللغة[15]. إن الوضعانية تجابهنا بخطابٍ جديد في الفكر العربي: لا تساؤل، ولا تردّد؛ وليس موضوعها الاستناد إلى مطلقٍ أزلي أبدي، أو إلى سلطة غيبية، أو إلى سلطة قائمةٍ أو موروثة نقلية: فهنا خطابٌ في الأداة، في المنهج التجريبي، في الثقة بالمعطى الحسي وبما ينفع. وهنا خطاب تحريضي، ودعوةٌ لهدم المنطق «الأرسطي»، وللتجربة النيوتونية في العلم؛ كي تُشاد التجربة الثالثة مع العلم المتمثّلة بأنشتاين والنّسْبانية.

تبرز استزراعاتها و«**إصلاحاتها**» حاضرةً في خَضّ ورَضّ الأسانَة [الرُّكودية] في المنطق، وفي تصور العلم، وفي المعرفيات وحتى في الدراسة اللغوية. كما أنها أثارت الاهتمام بالفلسفة؛ وأطلت بفلسفتنا على العالَم، والبرغماتي، والمذاهب الفيزيائية والرياضية والبيولوجية. فأتت متنكِّرة بذلك إلى ما هو شغفٌ تقليدي بالمذاهب الشمولية والايديولوجيات الرحبة. لقد فضحَت اهتماماتُها بالجزئي، وبتحليل الكلّ إلى ما هو ذراتٍ وعناصر، الكثيرَ مما هو قشريٌّ في السلوكات المنمَّطة، والذهنية الانفعالية. بذلك دعت إلى الانتهاض من الوضعي؛ وإلى الاعتداء التكسيري على القيم الشائعة والمحشوة لغواً وتهويشاً؛ وإلى ترسيخ ما تُثبت التجربةُ صوابيته؛ وإلى الاستناد إلى الأدوات المنطقية وأجهزة الفكر العقلاني. قد يصعب التمييز القطعي، داخل مجلوبات الوضعانية، بين ما يعود إلى التقويض، وما يعود إلى الغَرْس. الأهم وأنها تمثل **نقطة انعطافٍ** إذْ هي مذكِّرة بأعنف المواقف العربية الإسلامية ضد الفلسفة. إلاّ أن الرفض مؤسَّسٌ هنا على رؤيةٍ أخرى للفلسفة، فهو يودُّ منها أن تترك للعلوم كلَّ مجالٍ كي تنحصر في تحليل اللغة فقط، أو البحث في العبارات والألفاظ. من جهة أخرى، إنّ الفلسفة الوضعية المنطقية صعبة، وتفرض جَلَداً، بل ومحبةً لها، في سبيل الاحاطة بها أو ملاحقتها: فهي صعبة ليس فقط لأن البحوث في المنطق تغدو أساسيةً في الفلسفة[16]؛ بل ولأنّ الفلسفة هذه تقترب جداً من المذاهب الفيزيائية والبيولوجية والرياضية. وبذلك الاقتراب فإنها فلسفة مُخْصِبة: لقد أدخلت الينا، كما سلف، قطاعاً منطقياً، وغرست فلسفةً للعلوم أي أغنت قطاعاتِ الفلسفة المحضة، والمعرفيات، والميتافيزيقا. إنها تفكير متميز بالمتانة؛ ويعزز الصلابة في النظر، وفي تصوُّرنا للعالَم والإنسان.

لكن تعقّب هذه المعاوِل التي قدمتها الوضعانية، وكشْفَ المستصفى بما بذرته وغرسته، لا يعني أننا لا نرى فيها إلا ذلك البُعد التكيفي الايجابي. فسنرى أنها ذات نزعة مثاليةٍ شديدة البروز؛ بل ولها «**ماورائيات**» خاصة بها بعد أن رفضت الماورائيات، أو دعت إلى هدمها، واعتبرتا مجرد لغو. في هذه الحالة، إنّ الفلسفة، وإذْ تغدو المنطق عينه وجُلّه، تتخلى عن البحث في الوجود وأصوله وغاياته، **وتُسقط اختلافات الفلاسفة** حول «**أشياء**»، الكلام فيها ليس منتِجاً ولا مفيداً. إلاّ أنّ الفلسفة تغدو لغوية، ضيقة، محصورة بتحليل القضايا وتوضيح ما يكتشفه العلم.

القسم الثاني: الزائلات والمرذولات

1 ـ محاكمة أبعاد الفعل، والفعل الفلسفي:

إنّ محاكمته، بموجب المعايير عينها التي أبرزت الايجابية في تصوراته الأَعَمِّية للتكيفية العربية الخلاقة، تلفظ أيضاً أحكاماً سلبية. فقد تَلتقِط تلك المحاكمةُ الجانب المُعتِم والتعتيمي في تلك التصورات الاستراتيجية والنظر الأشملي في التفسير والتغيير. لعل أبرز تلك المعايير هو وجوب الانطلاق من الفاعل نفسه، من الإنسان، من علائقه أو وجوده المجتمعي التاريخي، من طبيعته البيولوجية العقلية الاجتماعية، من أبعاد فِعله الأربعة:

أ ـ **البُعد الذاتي للفاعل**: ما هي حال الذي يقوم بالفعل؟ ماذا تودّ الوضعانيةُ لذلك الفاعل **أن يكون** ويتحول؟ وماذا تقول للفيلسوف والمهني والجندي؟ بماذا تَسمح للفاعل أن يفعل وأن يأمل؟ إنّ الفعل يصنع الإنسان، ويتحكّم في تصرفاتنا وشخصيتنا. ومن السهل ملاحظةُ أنّ الوضعانية تُغفِل أو تقزِّم هذا البُعد؛ وبذلك فهي تَبتر الفعل، ولا تغطي ذلك الفاعلِ الذي هو، في وجوده وتاريخيته وقيمه وعقله،

الغرض الأكبر للفلسفة، للفعل، للفعل الفلسفي، للفعل في المادة والطبيعة أو على الإنسان نفسه وفي حقله وجذوره. يعني هذا أنّ الوضعانية لا تنظر في **صقْل الإنسان ككل**: لا تأخذه في وحدته وأَجْمَعيته، لا تُعمّق إنسانيته ولا توهِّج قدراته التكييفية التغييرية. إنها نظر مُشوَّه ومُشَوِّه؛ إنها ناقصة.

ب ـ البُعد الاقتصادي وحيال الطبيعة للفعل، للفلسفة الوضعية: الفعلُ حركةٌ في الحقل والمواقف، في الطبيعة والمادة، لكسْبِ اللقمة وتعزيز إنسانية الإنسان. فهل أعملت الوضعانيةُ النظرَ في ذلك البُعد تعميقاً، وتوجيهاً فلسفياً، ورؤيةً أشْملية؟ هنا أيضاً تظهَر الوضعانيةُ قاصرة، وتنصرف عن ذلك الشأن الاقتصادي، المادي، للنشاط البَشري. فهي لا تولي لذلك العامل دوره، ولا تنيط به إمكاناتٍ وقدرات، ولا تجعل منه أحد الشروط القديرة في تحرير المواطن من الاستلابات والاكراهات والقواهر. إنها تَختزل هذا البُعدَ للفعل، وتَصْرِف الفلسفةَ عن إعمال الألبابِ في تدبّر ظاهرة الكسبِ وحيال الطبيعة.

ج ـ البعد الاجتماعي: تُلْتَقط بسرعةٍ هشاشة ضُلعِ الفعلِ الوضعاني في مجال العلائقية والمجتمع والتاريخ؛ بل وتَبرز أيضاً مَرَضيةُ ذلك الضلع الذي يَصمت، أو يوافق، حيال اللاتوازن في العلائق الاجتماعية، وحيال الاستلابات والقواهر النابعة من المجتمع والتاريخ التي تتعدى على إنسانية الإنسان، أو تمنع تحقيقه المعافي لذاته وصحته النفسية الاجتماعية الايجابية. سكوتُ الوضعانيةِ عن الانجراحاتِ لغةً، وانصرافُ نقدانيتها عن الخلل الاجتماعي شبه رضىً ومساندة. فحيث لا تعلِن الوضعانيةُ خطابها في رفض القائم اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً تعلِن، بطريقة غير مباشرة، موافقتها وعدم حياديتها ومناصرتها[17]. إن البعد الاجتماعي هزيل سقيم، متدثّر بالحيادية الفاترة، منصرفٌ عن تصور حلولٍ أو تفسيراتٍ لمشكلات الفعل في المجتمع، للمشكلات الاجتماعية عند الإنسان، للضلع الاجتماعي في الفلسفة.

د ـ البُعد النظري المحض للفعل، النظرانية المحضة، التنظير في المجرَّد والأشمل: يعزِّز مذهب زكي محمود البُعد النظري المحض، أي العُمق النظراني اللانافع مباشرةً أو التأملي، للفعل الفلسفي في الفكر العربي. فبتحديده لدورٍ جديدٍ للفلسفة، أو برفضه لدورها التقليدي ومصطلحاتها الموروثة ومجالها المعهود، يَنصر بطريقةٍ غير مباشرة مكانتها. فهو كحال رافضِ الفلسفة في تجربتنا الينبوعية، كحال من عادى معبداً وغيلان والحلاج، أو كحال ابن حنبل والغزالي والأشاعرة وابن الصلاح، يؤيد قيمة الفكر والتفلسف أو وجودَهما وعدمَ هامشيتهما وحضورهما. فمن يعادي الفكر يعادي بفكرٍ. ورافضُ التفلسف يتفلسف. والدليل، في تراثنا، على أنّ الفلسفة كانت ماثلة فاعلة، أو حاضرةً مهدِّدة. هو أنها كانت تَتَهدَّد وتلاحَق.

2 ـ الدور المناط بالفلسفة بعد تقويض الماوزائيات:

نُعيد البحثَ في دور الفلسفة، وفي ميدانها وخاصة في مناهجها، إلى الضلع النظري في الفعلِ الفلسفي. فذلك المذهب رفَض، كما رأينا، الفلسفةَ من حيث هي معرفةٌ بالكلّيات (تغييراً أو تفسيراً، في ضلعَيّ تلك المعرفة الملتصقَيْن). ثم هو ردّ تلك الفلسفةَ إلى توضيحٍ للمعاني. أو إلى تحليلٍ منطقي. فالفلسفة بذلك ليست سوى التحليل المنطقي للغة كي يزول الغموض، وكي نقضي على التشوّشِ وعدم الدقة، وعلى اللغو. وبذلك يصبح البحثُ في القضايا المنطقية، والارتداد على الشكل تقليباً وتوضيحاً، وتحليل قضايا العلم، موضوعاتٍ للفلسفة بمعناها ومقاصدها في الوضعانية العربية. ومن البحوث الأخرى، الناجمة عن تلك الرؤية للفلسفة، الإلحاح على إحالة الفلسفة إلى نافل، بل على إلغائها.

فالوضعانية توصلت هنا إلى استبعاد الفلسفة، أو إلى القضاء على هذه المعرفة؛ وليس فقط إلى جعلها فاسدة، عقيمة، مجدبَة ولا مُجدية، مُضرّةً وفارغة، لغواً، بلا معنى، خرافة، غائمة، إلخ... ومن السوّي التسلّح هنا، لردّ هذا الخطاب أو لاستنكاره، بالتاريخ: فليس التنكّر للفلسفة كافياً للقضاء عليها؛ ورفضها ليس إلغاءً لها. إنها ذات تاريخ، ومنغرسة في الإنسان والمجتمع.

تُسْفر الوضعانيةُ، في تلك المحاصَرة للفلسفة، أو في حصر الميدان الفلسفي وتضييقه وإلحاقه بالعلم، عن كونها مذهباً واحدياً يدَّعي لنفسه أنه يكفي، وينفي؛ أو فكراً حَصْرانياً، احتكارياً. من هنا ثارت، كما سلف أعلاه، ردودُ فعلٍ ودفاعاتٌ هجومية عنيدة من مثل (إعمال) القول فيها تقطيعاً، ونفياً، وطرداً لأقوالها ومزاعمها في أنه «لا شأن للفلسفة بالعالَم وما فيه من أشياء، لأن ذلك من عمل العلماء»[18].

3 ـ من نقْض الماورائيات إلى النظرية اللغوية في الفلسفة:

يكرر زكي ن. محمود، كما كررنا أعلاه، قوله في أن الميتافيزيقا هي «الحُكْم على أشياء غير محسوسة»، وإنها مسمّى من غير المحسوسات، وأنها كلّ ما ليس حسّياً مباشراً، وكلّ ما ليس وضعياً...»[19]. ويتلذذ في القول إنها مرفوضة محذوفة لأنها «لا تعتمد على ما هو واقعي وملموس»؛ وهي نتيجةُ أخطاءٍ في منطق التركيب اللغوي لعباراتها»[20]. لقد صارت مهمة **الفلسفة**: إذن تحليلَ القضايا، وتوضيح المعاني، وتجليةَ ما تركه لها العلم أو يخلقه ويشتغل به. فغرض الفلسفة هو «أن تَحصرُ نفسها حصْراً في التحليل المنطقي وحده، وأن تطرح كل محاولةٍ نحو وصفِ شيءٍ من العالَم وصفاً إيجابياً تعتمد فيه على التأمل...»؛ إننا ننكر الميتافيزيقا إنكاراً تاماً من جهة، ونريد من جهة أخرى أن نترك **«الأشياء»** كالإنسان والمجتمع والتاريخ واللغة والطبيعة إلى العلوم. لأنّ العلماء وحدهم بما لديهم من أدواتٍ ومناهج للبحث، هم القادرون على الوصول بهذه المباحث إلى نتائج يمكن الاعتماد على صدقها»[21].

وحيث أن **اللغة** هي الواقع الملموس للفكر[22]، فإنّ تحليل الفكر يغدو، في هذا المذهب الفلسفي، تحليلاً للغة. لقد صار **التفكير** هنا: «ليس إلاّ ما تدور به عضلات اللسان وأوتار الحلق ـ وما إلى ذلك ـ من حركاتٍ، هي الكلمات، التي نرتّبها...، دون أن يكون وراء هذه التشكيلات الكلامية كائنٌ غيبي مستور اسمه التفكير»[23]: صارت الفلسفة تحليلاً للغة، صارت الفلسفة «لا فلسفة». ما هي الآن قيمة تلك النظرة، عند ز. ن. محمود، إلى اللغة بقسميها[24]، وإلى التفكير؟ وبعد أن رأينا قصور الدور المعطى عنده للفلسفة، ووقوع فيلسوفنا في ما ورائيات وفي مثالية شاء لمذهبه أن يحذفها، ماذا نقول في تفسيره للغة والتفكير؟

4 ـ محاكمة النظرية الحسية في المعرفيات:

يذهب زكي ن. محمود مذهبَ هيوم، «والتجريبية العلمية»، في اعتبار الأفكار صوراً للانطباعاتِ الحسية. فالمعرفة، في ذلك المذهب، مستمَدّة من تلك الانطباعات أو الأصول الحسية...»[25]. لن نعيدَ هنا عرض تلك النظرية الحسية حيث الابتداء من الحواس، وحيث تكوين الأفكار من صُوَر الاحساسات، ثم تمازج وتعقّد تلك الأفكار... فقد حافظت المدرسة الحسية [الحِسّيانية] عند المفكرين الانكليز على مكانة قديمة مستمرة؛ وكان هناك كونديياك الفرنسي أو، بكلمة مختصرة، المدرسة الرّبْطانيةُ في علم النفس التي جعلت من الفكر ترابطَ معانٍ، ومن الادارك الحسي مجموعة أحاسيس، ومن الإحساس عنصر الفكر أو الجُزَيء»[26]. (را، عن نقد

النظرية السلوكية في المعرفة: مذاهب علم النفس، ص 150). ومنذ فترة بعيدة، حارب الاتجاه الدينامي في علم النفس تلك النظريةَ في تفسير الفكر وبناء المعرفة[27]؛ وحارب أيضاً مدرسةَ فور سبورْغ في «الاستبطان التجريبي»[28]. إلاّ أن أكبر ثورة جرت ضد المذهب الترابطي؛ في ملاحقته للعناصر الحسية وقوانين تركيبها وتجمّعها وعملها، كانت الثورةُ الشكلانية [الغشتلطية] التي رفضت المدرسة السلوكية وقالت إن النظرية الحسية الربطانية مذهبٌ كيماوي، ذرّاني، تلصيقي، تقطيعي، آلي، تجميعي، عنصراني [يُعيد الفكرةَ إلى عناصر جُزيْئية. . .][29]. وفي المجمل، يبقي ز. محمود أميناً للمذهب الحسي، ويكرر بثقة مبادىء ذلك المذهب[30]؛ وغير واثق، أو بلا اهتمام، بمعطيات علم النفس الدينامي والغشتلطي والتكويني. إن علم نفس المعرفة، وعلم النفس التكويني، قد تجاوز النظرية الحسية والمذهب الترابطي[31]. والادراكُ (الحسي) أخذ من الاحساس المكانة والمكان.

لقد أدى الانفصال المطبق، في مذهب محمود، على المعطيات الحسية، والخبرة الحسية، وصور الانطباعات، وما ماثل ذلك من كلماتٍ متشابهة مكررة، إلى **إنكار العلّية** (على طريقة هيوم) مستنِداً في ذلك على ما ادّعاه كاتبنا من أنه هنا يتأيّد بمواقف العلم الحديث[32]. كما أنّ ذلك الانفصال عينه هو الذي أدى به أيضاً إلى العودة إلى مذاهب قديمةٍ تنكر وجود العام، أو تجعل من العام صورة فارغة، وقالباً مشتركاً غير موجود في الواقع[33]. هنا نلقاه أيضاً يطابق بين الظواهر والكائن. بحكم تلك الأفكار الضيقة والمحصورة عند تصورٍ واحديٍ حسي ميكانيكي، أمبريقي للإنسان، وللمعرفة، ماذا سيكون مبدأ التحقّق؟

رأينا أنّ الخِبْرة الحسيّة هي وحدها مصدر المعرفة بالواقع، أو بالعالم الخارجي؛ وأنّ العبارة المقبولة هي التي تتحقق في حدود تلك الخبرة أو، هي التي يتكون معناها موجوداً في المعطيات الحسية[34]. فكيف يكون إذن محكُ الحقيقة وأين يوجد؟ إنّ الوضعانيةَ المحدَثة (نوراثْ، كارنابْ) تقول بمذهب فيزيائي [فيزيائيانية] لا يعترف للحقيقة بمحكٍّ خارج **«التحقق الامبيريقي»**. أما المحك، عند ز. محمود، فلا نجده في المجتمع، ولا في فعل العقل (المذهب العقلاني)، ولا في الحدْس أو في غيره؛ إننا نجده في قول الوضعية المنطقية: إنّ معنى العبارة هو طريقة تحقيقها. المحكُ هو جملةٌ لا نستطيع تحقيقها؛ إنه قضيةٌ تَحْكُم على غيرها، ولا يجوز السؤال عن الخِبرة التي تؤيدها، ولا تَحْكُم على ذاتها أي لا تَخضع لمعايير ومبادىء المنطق لأنها من نمط أعلى من الجُمل أو القضايا المنطقية. هنا يَسقط ز. محمود ـ كما يَظْهر بوضوح ـ في نوعٍ من الماورائيات، في الماهيات الثابتة العامة الخارجةِ في الحس وصورة، التي حاربها. ولعلنا لا ندري جيداً لماذا لم يقبل فيلسوفنا بحلّ تلك المشكلة على طريقة تارْسْكي[35]، وليس بالهرب إلى «الغيبي» أو إلى حيث القول بقاعدةٍ لا تخضع للقواعد، وبمبدأ هو خارج المبادىء. هذا، في حين أن ما هو بَعْد اللغة، ما بعد المنطق، هو الحلّ المنطقي السليم.

أ ـ سيئات المذهب الحسي والأمبيريقية: شاء أن يجعل من عمل الفكر نوعاً من الكيمياء؛ فقد بحثَ في العناصر الأولى، وفي الإحساس كمعطى أول، وفي صورة ذلك الاحساس. . . . من السهل أن نكرر هنا، بسرعة وإلحاح، أنه مذهب ميكانيكي، كيميائي، تجزيئي، تحليلي؛ وأنه واحديُّ النظرة للإنسان، أي يُغفِل وحدةَ الكائن وكلّيتُه ودِيناميته؛ ويتنكّر للعقل البشري أو للبنى الفكرية التي لا ترتدّ بتعقيداتها وتنوعها إلى قوانين ترابط المعاني، أو إلى التفسير الأمبيريقي المبسَّط الخارجي الميكانيكي

الخِبْروي. وكذلك فقد تأكد أنّ الإدراك [الحسي] عمليةٌ معقدة، وهي أكثر من مجموعة الأحاسيس. يؤكد ذلك ما يقوله علماء نفس الشكل عن الماء، أو قطعة البوظة أو أي مركّب كيميائي: فالناتج من العناصر، أو من الجُزَيئيات البسيطة المكوِّنة، لا نجده في تلك العناصر بل هو مختلف عنها؛ وتغيُّره يُغيِّر في كلٍ منها أي في دور العنصر ومكانه. لا يستطيع المذهب الحسي، ولا التجرُّبية والتجريبية، تفسير الوعي الأخلاقي؛ وبدون الذهاب إلى القول بتأليه العقل فإنه لا مجال لإغفال تكامل التجريبي والعقلي.

ب ـ حسنات ومقبولات: بالغت مدرسة علم النفس الشكل في إلقاء المثالب على المذهب الحسي، وأغمطته حقه لا سيما في تقليلها لعطاءاتِ ذلك المذهب الكثيرة. فقط أعطى هذا للتجربة دوراً ضرورياً لا يمكن ـ كما مرّ ـ إغفاله. إنّ نظرية ز. محمود في المعرفة جديرة قديرة: جديرة بأن تؤخذ على نحوٍ تعميقي، وبحيث تتأصل في الفلسفة العربية أي بحيثُ يُبْحَث لها عن مستنداتٍ ومرجعية وجذور داخل ثقافتنا المعرفيائية. ثم هي قديرة اليوم إذْ توجِّه الفكرَ إلى ضرورة الانطلاق من التجربة، وايلاء العياني والمحسوس قيمة كبرى، والانصراف النقدي عن النظريات الحدسية والعرفانية، والتحاور مع المذاهب الحسية المادية والواقعية. إن رجرجة المعرفيات التقليدية، حيث يعطى للمسبَق والفكراني المثالي والما فوق حسي منزلة أولى وأوْلى، عمليةٌ تقوم بها فلسفاتٌ هي نظير الوضعية المنطقية بمذهبها في التحليل وفي المعرفة وفي الابتداء من الحسي والاكتفاء به... بل وعدا هذا المحكّ النفعي المباشر للإنسان والفكر والمجتمع عندنا، فإنّ ذلك الاتجاه الحسي أو التجريبي لم يكن غريباً ـ ولن يكون غريباً ـ داخل الفعل الفلسفي العربي. إنّ علم النفس يرفض التفسير الحسي الواحدي للعلِّية، ولإدراك المكان والزمان، وللإنسان والعالَم الخارجي[36]؛ ويرضى اليوم بتفسيرٍ غَشْتلطي أو وفق معطيات علم النفس التكوينيّ والمعرفي لتلك الأفهومات[37].

5 ـ نقد البراغماتية في ثوبها العربي، سقوطها وتجاوزها:

تقول: [لا توجد] حقيقة واحدة؛ توجد حقائق متعددة، أو أنماط من الحقيقة، أو حقيقة في هذا المضمار، وفي ذاك وذيّاك. وتعرِّف الذرائعيّةُ الحقيقةَ بأنها «التطابق مع الواقع». فالحقيقي هو ما يتطابق مع الواقعي، أي إننا هنا أمام تمديد وتطويل للحقيقة بمعناها السائد على الصعيد العملي، والمألوف في «**الحس المشترك**». لا نزاع في أن هذا الخطاب تعريفٌ للذرائعية يرفض المذهب العقلاني، ويعادي أيضاً المذهبَ المعاكسَ هنا وهو الأمبيريقية (التجرُّبية، الأمبيرية، التلمُّسية...]؛ ومن ثم فإنه يفسِّر كلَّ عقيدةٍ **بحسب نتائجها** وتالياتها العملية. وهكذا فالذرائعية تتوجه إلى ما هو نتيجة، إلى ما يتلو الفعل **أو يتبع المبدأ** وينجم عنه، وبكلماتٍ أوضح، إن **الحقيقي هو ما ينجح**. الحقيقي هو الناجح، أو هو النافع، والمثمِر، والمنتِج. وذلك على صعيد التجربة الفيزيائية، حيث الحقيقي هو ما يقدِّم المغانم للفكر، ويكون ذا مردوديةٍ ورَيْع؛ وعلى صعيد التجربة **النفسانية**؛ وحتى على صعيد التجربة الدينية حيث يكون معتقد حقيقياً عندما ينجح على الصعيد الروحي أي في حال أنَّ ذلك المعتقد يُعَزّي، ويقوّي فيَّ الحياة، ويرفع بنا فوق الحياة الحيوانية.

نتعلَّم من الذرائعية أنّ الفكر شديد الارتباط بالعمل، وأن العالِم في مختبره لا يحكم على فكرةٍ أو ملاحظةٍ بأنها حقيقية إلاّ بعد التحقّق من نجاحها. إلاّ أنّ الذرائعية تبالغ، وتُوَحِّدِن الفكرَ التجريبي،

وتُمثّلن العمـلي والنفعي والـتقـني. لقـد أظـهـرت التكنولوجيـا «حقيقة» بعض المبـادىء في العلم، ونفع تلك المبـادىء عنـد تـطبيقهـا، ونجـاحهـا في رفـع مستـويـات العيش عنـد الإنسـان إذْ نقلتـه إلى القمر والذرة وثورات متلاحقة نافعة نـاجعة. لكن المـذهب الـذرائعي يتنكّر لـلاعتراف بـأن الذكـاء الفردي ليس كله تـطبيقياً أو عمليـاً؛ وأن الفكر البشري لا ينحصر في العملي بل هو يتحرر من الغرض المباشر، ويتحـرر مما هو آني، وينتج ما هو نظراني محض أو مجرَّد منزَّه لا عمـلي. [قا: نقـدنا للمـذهب الحسي، وللأمبـيريقيـة والتجريبية].

إن الذرائعية، من حيث هي منهج، شاءت حـلَّ المشكلات الماورائية أو القضاءَ على مماحكـاتٍ ومعارك لفظيةٍ ولا تنفع الفلسفة. لقد أعطت لمصطلحات الله والحرية ومـا إلى ذلك مـدلولاتٍ عمليـةً: فمثلاً؛ إن الحَكَم الحُـرّ [الحريـة المـطلَقـة] إيمـانٌ فقط، وإمكـانٌ لظهور وقائع جديدة في العالم.

هـدمت الذرائعيـة أُفْهـومَ الحقيقـة؛ وجعلت منـه أفهـوماً غـائماً، شـديد العمـومية والتعقيـد والاتسـاع. وإذا كـان محك الحقيقـة هو النجـاح؛ فماذا هـو ذلـك النجاح؟ وما هو ذاك النافـع؟ فهل المنفعـة هي إشباع حـاجات المرء؟ إنْ كان ذلـك الاشباع هـو المقصود، أفلا نقع في العودة إلى مذاهب فكرية قـديمة تجـاوزتها الثقافة البشريـة، والتكييفانية، والصحة العقليـة؟ أم هل المنفعة إشباعُ متطلباتٍ عقلية وروحيـة؟ هنا نعـود إلى المـذهب المثـالي. وفي جميـع الأحـوال، فـإن «الحقيقي» في الـذرائعية يستلزم الخـروجَ من الذاتـاني واحتضـان ما هـو موضـوعي. ولعل أسـوأ ما يجعلهـا مذهباً ناقصاً ويعيد بالإنسـان إلى النفعية، هـو رؤيتها للمعتقد أي تصوراتها حول «حقيقة» التجربة الدينية والـروحيـة. فمعتقـداتٌ فـاسـدة، وتصـوراتٌ ذاتيـة محضـة، قد تُحـدِث من النجاح (الـرضى عن النفس، تعـزيـز القـوى الـروحيـة، بثّ السكينـة في النفس، الاطمئنـان والعزاء، مقـاومة مـآسي الوجـود. . .) ما تُحـدِثـه معتقـداتٌ صحيحة سليمـة أو تصـورات مـوضوعيـة (قا: التجـربة الصـوفية). لـذا يجوز قلب المعادلة هنـا أي القول: «ينجـح فكرٌ لأنـه حقيقي». ويصعب القـول: «يكون فكـرٌ ما حقيقيـاً إذا نجح». أي أنّ الذرائعيةَ تكون مذهباً «ينفعنا» أو «نتبنّـاه» عند المنطلقَ وفي البداية.

إنّ الحقيقة هي، في تحليلنا، ما لم يوجد بعد؛ هي مـا نخترعـه انـطلاقـاً من الـواقعـة. وليست الحقيقـة واحدة؛ إنها متعددة. كـما أنها، لا تُختزَل إلى النفعي، والنـاجح، والنـاتج أو النـاجِم. إنها وليـدة التجـربـة البشريـة، وثـروة بشريـة، وهـدف بشري لإثـرائنـا. الذرائعية، بتعدد أشكالها [را: الحقيقة عنـد نيتشيه] تبريرية: تبرر حقيقـةً ما بمَغَبَّتهـا العملية. الا تُنـاقِض نفسهـا بنفسها إذن تلك الـرؤية النفعيـة، الحيـاتيـة، للحقيقي؟ عندما أحيا عقيدة لا أعرف أنها حقيقية إلاّ إذا نفعتني؛ فلماذا أبدأ بها؟ أنا متأكـد من أن عقيدتي حقيقيـة، ولذلـك فإني أحيـاهـا، وأعيش بمـوجبهـا، وأُدخِلهـا في سلوكي وشخصيتي. إنْ كان علَيَّ انتظار الثمرة والنواتج فذلك يعني أني لم أُعطِ مكانـةً للفكر، للمقولات، للارتكاز على حقيقة انطلق منهـا. إلاّ أن ذلـك يعني أيضـاً أني واثق من العيـاني، وأنـطلق من وحـدة الإنسـان وتـرابـطه مـع الـطبيعـة والمجتمـع والمحسوس. . . وفي هذا الجـانب الأخير من المـذهب الـذرائعي تكمن مجلوباتٌ يـأخذ بهـا - منذ القـديم - الإنسان العامي، إنسان الكثرة، في حياته اليومية لأنها مجلوبات يلحظها «الحس المشترَك». بـذلك فـإن ذلك المذهب قديم، عاميّ، راسخ جداً في الحياة العملية، ونقـلٌ مبسَّطٌ وميكانيكي للسلوكـات المتغـيرة اليـوميـة البسيـطة. ولعلنـا نستـطيع أيضـاً الجـزم بـأن تلك الصيـاغة للمتغير اليومي تقـوم على «فلسفـة» صُلْبهـا

التغيُّر في الوقائع. بعبارة أخرى، لعلنا هنا حيال مذهب يوازي، على نحو خطّي آلي، بين اللاثبات في الوقائع [الواقعات] واللاثبات في السلوكات؛ أو أننا حيال مذهب يتغاذى مع نمط فكري اجتماعي يعبد النفعي. والحسي، والفردي...

أظهرت، محاكمة الذرائعية هنا، حسنات وشائنات أو ما يزول وزال من جهة؛ وما هو باقٍ وسيبقى حارثاً وتكييفياً من جهة أخرى. ماذا نقول إذن، وفق ذلك الحُكم، بحق الذرائعية العربية؟ يقول خطاب الصحةِ النفسية، أو خطاب التكييفانية، إنّ كلّ فكرة تُزرع في تصوّراتنا للإنسان العربي المستقبلي، لمشروع إنسانٍ عربي، للمشروع القوميّ الحضاريّ؛ وكل معنى، أو اتجاه، يُسرِّع ذلك الإنسان المرغوب المُسقَط على الاحتمال الواقعيّ وعلى المشروع المجتبى الإيديولوجيّ، هما فكرة ومعنى ايجابيان. وسيكونان مثمرين لتحقيق ذلك الكائن والنحن، لذلك الإنسان والحقل. فالذرائعية ليست فقط مذهباً يميل إليه الوضعانيون في العالم، بل ونحن نلقاها أيضاً وبدرجاتٍ مختلفة حتى في المدرسة العربية السوفياتية وحيث تُنكَر المعرفةُ النظرية المحضة أو الفعل التأمّلي البَحْتُ لمصلحة المعرفة القائمة على التجربة وعلى الانطلاق من أنّ لا شيء ثابت. فما هي الخلاصة؟

لا شك في أنّ التطبيق العملي للذرائعية، التي يقول ز. ن. محمود إنها رائجة في الولايات المتحدة الأميركية وتتكامل مع المذاهب الأخرى السائدة في العالَم (الوجودية، الماركسية اللينينية، الشخصانية...)، تطبيقاً هو على صعيد الأمم والحضارات، يقودنا إلى الاقرار بأن الدول الناجحة صناعياً اليوم هي على حق، وأنّ حضارتها هي الحقيقية، وأن عِرْقها ولغتها وسياساتها حقيقية سديدة... من هنا يسهل إيقاع ز. ن. محمود في شبكةٍ من التُهم أو في منسوج مرذولات أشهرها أنه رجعي، يميني، مستسلم للدول ذات القوة راهناً، غير واثقٍ من نفسه وأمّته وغده وما بعد غده. وإذا طبقنا مذهب ز. ن. محمود على العالَم «الشيوعي»، أو السوفياتي، فسيقع فيلسوفنا في تهم من نوع آخر هي: عميل لروسيا، شيوعي، ملحد، غير واثق بأهله، مستسلم... واذن، فليس نجاح مذهب أمةٍ في السياسة دليلاً على صحة ذلك المذهب، ونجاح قواهر اجتماعية في وطن لا يعني سدادها ولا منعة إوالياتها وطرائقها...

القسم الثالث: عمارة ز. ن. محمود الفلسفية بجهازها وأدواتها

1 ـ رفْضُ المشكلات الفلسفية المعهودة فلسفة:

رأينا أنّ ز. ن. محمود يعتقد بخرافية المشكلات الماورائية، أو يراها مشكلات بلا يقينية، وتلاعباً بالكلمات، وكلمات فارغة لا تستطيع اعطاء حلٍّ، أو تقديمَ إجابةٍ، أو ثباتاً أمام مبدأ التحقّقِ أو معيارِ الحقيقة. فقضية تلك المشكلات قضية لغوية؛ وتلك المشكلات ليست مشكلات بل هي باطلة؛ ولا تقدِّم حقائق عن الكون، ولا نصل فيها إلى نتائج. وذاك لأن العلوم وحدها تقدم حقائق، وتقود إلى نتائج، وتردّ على تساؤلات. فاليقين، في فلسفة ز. ن. محمود، هو «صدق لا يحتمل الخطأ. ولا يكون اليقين إلّا في القضية الرياضية وعن الطريق الاستنباطي، وهو لا يكون في العلوم الطبيعية»[38].

2 ـ التعرف على فلسفته الخاصة من خلال مواقفه الرفضية:

لقد قدّمت وضعانية محمود أجوبةً عن أسئلة ما ورائية، وعن أخرى كثيرة ترتدّ إلى الميدان المعرفياتي. ففلسفته تغطّي تساؤلات عامة في الوجود، ومشكلاتٍ معرفيةً، ومبادىء قِيَميّة. إننا نجد، على سبيل العيّنة،

ردّاً فلسفياً على أُطرٍ عامة ونظر في الوجود من مثل: العقل أم الحس، أرسطو أم أفلاطون، الوحدة أم الكثرة، المذهب العقلاني أم المذهب الحسي. . .؟ ما هو هذا العالم؟ ما هو الواقع والحياة والفكر والعقل والكائن والروح والماهية. . .؟ على كل ذلك أدلى ز. ن. محمود ردّاً متصفاً بالرؤية الأشملية، فكيف إذن نقبل منه تعريفه المذكور للفلسفة أو تجريحه لدورها وقدراتها؟ لقد كان رفضه للفلسفة فلسفة.

3 ـ رفض الاستبطان، كلمة في الحدس، المنهجية:

يرفض الوضعاني الاستبطانَ كطريقة علمية[39]، ويرفض الحدسَ من حيث الزعم بأنه «وسيلة إدراكية أستطيع أن أعلم بها ما يستحيل على الحواس أن تجيئني به»[40]. ذلك صحيح في رأيي؛ فالاستبطان ذو مجال محدَّد، وليس هو منهجٌ علمي؛ أما الحدس فهو أيضاً، بوجه عام، غير كافٍ، وفعل تبريريّ، وادّعاء لا يمكن تحقيق صدقه، أي فارغ وبلا معنى. إن الحدس، في الوضعانية، هو الإدراك الحسي المباشر لنتيجة تلزم عن مقدِّماتٍ معترفٍ بها، أو تلزم عن تعريفنا لبعض الألفاظ»[41]. ويرفض هنا ز. ن. محمود الحدْسانية [المذهب الحدسي] عند أرسطو، وعند الرجال «التقليديين الذين وثقوا بما ورد في الكتب المقدسة وفي كتب الفلاسفة الأقدمين»[42]، وعند ديكارت أو من يَشأ تطبيقَ المنهج الديكارتي على البحث خارج الرياضيات والتفكير الاستنباطي أي على البحث في الطبيعة[43].

4 ـ المطلق والله والخلود:

يَستعمل ز. ن. محمود، والوضعاني، كلمة «مطلَق» بديلاً لكلمة «الله»؛ ومن ثم ينكر الماورائيات، أو يحذفها، لأنها تبحث في المطلق وما إليه مما هو «لا يَدخُل في حدود التجربة الحسية» (خرافة. . .، ص 69). إنّ المطلق، في ذلك المنظور «شيء مجاله ما بعد الطبيعة، أو وراءها، وليس هو جزءاً من الطبيعة» (المنطق الوضعي، ج 1، ص 41). وفي كلمات أخرى، إن المطلق فرضية مستحيلة، لا تخضع للتحليل؛ وفكرة مسبقة لا نستطيع البرهنة عليها (كحال وجود الله، ثم البرهنة على وجوده): إذْ كيف نقول إنه المطلق، ثم نسعى لتحليله وتعليله؟[44].

وهكذا فالمطلق يكون اذن المتعرّي عن كل قيد، والذي «يقابله المقيَّد»؛ ولا يمكن أن «يدخل في تطور العالم وتقدمه. . . وأن يكون هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم»[45]. وكل قولٍ فيه يكون، بحسب ز. ن. محمود، بلا معنى، غير منبىء، غير مؤكّد من الخبرة الحسية أو في العالم الخارجي. عبارةُ وصفية هو المطلق؛ إنه تلخيصٌ لفظي لعباراتٍ وصفية كثيرة؛ إنه قول فارغ من المدلول والمعنى، وليد لعِبٍ بالألفاظ لا أكثر ولا أقل[46].

5 ـ الروح والنفس:

هنا يقول محمود ما يقوله في الجوهر والمصطلحات الماورائية الكبرى. فالروح رمز، زعْمٌ ورائيّ، دالّةُ قضية، قيمة فارغة بلا معنى، كلمة كُلِّية، كلام هو صورة كلام، ليس فرداً جزئياً، بغير مرموز، لا يعني شيئاً، بلا مسمّى، إذا أردنا أن نمسكه لنخْبُرَه فلا نجده بين الأشياء[47]. ليست النفس جوهراً؛ إنها سلوك[48]. ثم إنها كلمة مشوَّشة لا تشير إلى فرد جزئي، وشيء لا يمكن اثبات صدقه أو تحقيقه. . . ومن السهل أن نكرر الأحكام الأخرى التي رأيناها أعلاه وهي أننا حيال النفس كحالنا تجاه عبارة وصفية: كلامٌ فارغ، هراء، بلا معنى، صورةُ كلام. . . وكل ذلك يذكّر بالمدارس السلوكية في علم النفس، وبالمذاهب الواحدية وبعلم نفس الحيوان[49].

6 ـ الجوهر والمثال والهوية، العام والكلي:

يرفض الوضعاني الجوهر الذي هو، عند أفلاطون، موجودٌ مخبّأ في عالَم المُثل[50]؛ والجوهرَ الذي هو عند أرسطو يعرّف الكلمة أو الذي هو العناصر التي تحدد الشيء[51]؛ وكذلك يرفض الجوهرَ عند ديكارت، ولوك، وعند غيرهما. ذلك لأنّ الجميع هنا يشيرون بالجوهر إلى شيء لا وجود له في الواقع، ولا دليل عليه ولا هو إشارة إلى ظواهر. فالجوهر، باختصار، كلمة زائفة، بلا معنى، رمز لمجموعة من الصفات، كلمة فارغة، رمز بغير مدلول (را: نحو فلسفة علمية، أماكن عديدة متفرقة). ونجد الموقف عينه حيال المثال، وعالم المُثل، والعام... فهذه المصطلحات لا تشير إلى حالات جزئية؛ أو هي افتراضات، وعدم فهْم: فالشيء ليس هو إلا ظواهره التي تدركها الحواس، وليس له ماهية ثابتة، وهويته هي ذاتيته. يتنكّر الوضعاني، كما رأينا، للمثالية، وللمنهج الذاتي (الاستبطان، الانطلاق من الوعي أو الذات). فزكي محمود ينتهض من عالَم الأشياء المحسوسة، من الوضعي، من الواقع[52].

7 ـ الوجود والعدم:

تقف فلسفة ز. ن. محمود معاديةً للبحوث في مصطلحات الوجودانية؛ فتلقي بتُهمها المعروفة، والتي رأيناها أعلاه، على تلك المصطلحات ولا سيما على الأساسي منها وهما: الوجود، والعدم. فهنا أيضاً يقول كتاب «خرافة الميتافيزيقا» عنهما: إنهما مصطلحان يُحْدِثان مشكلاتٍ ميتافيزيقية؛ وهما كلمتان بلا معنى، واسمان بلا مسمّى، أو كلمتان فارغتان، الخ.

8 ـ الحرية والسببية والجبر الذاتي:

هنا موضوع فلسفي بارز في الانشغال بالفلسفة عند ز. ن. محمود الذي يتناول بشيء من السرعة والانتقائية، في إعماله على التراث العربي الإسلامي، **الصورة اللاهوتية** لمشكلة الحرية مع السببية والشمولية في القانون العام. أما المرحلة الثانية، أو الصورة الماورائية، للإشكالية، فيقول كاتبنا هنا إنه، وإذْ هو يسلّم بنظرية التطور، ينقلها إلى مرحلة ثالثة أو إلى صورة تظهر فيها الحرية **مشكلة الحياة نفسها**[53]. والنظرية التي ينادي بها هي حرية الجبر الذاتي؛ وهي نظرية شائعة اليوم في «الذمة العالمية للفلسفة». وتلك حرية ضمن شروط، داخل سياق؛ وحرية تلعب على الحتمية والسببية دون أن تعاديها. إنها تعي دورهما، وبذلك فهي غير مطلقة وإنما هي تنتفع منهما كي تتحقق وتكون ممكنة...

9 ـ المنطق في النشاط الفلسفي العربي، مبالغات الوضعانية العربية:

صارت كلمة «منطق» غنية جداً عندنا في العربية: ففي الوعي الفلسفي الحالي صار عندنا من ينتمي إلى الوضعانية المنطقية، ومن يتابع أو يستضيء بأفكار المذهب الذرّي [الذرانية] المنطقي المشتهر على يد كارْنابْ، وشْليكْ، وآير، ورايْشنْباخْ... وعندنا أيضاً المنطق الصوري؛ ويبقى المنطق الأصولي حيا شديد الفعالية؛ ومنطق المتناقضات غير مغفَل. وفي جميع الأحوال، فإن التيار الوضعي ينقل دور المنطق من مدخلٍ أو آلةٍ أو سلّمٍ إلى مرتبة أعلى، إلى مكانةٍ ألصق بالفلسفة بل إلى الالْتصاق بها وحتى إلى الحلول محلها وامتصاصها؛ ومن طبيعته كفنّ أو للتطبيق كمعيارٍ وميزانٍ ومحكٍّ إلى تدبّره كعلمٍ نظري. هذا التطور في الرؤية والاستخدام للمنطق يعكس تطوراً في وعينا الفلسفي يجعل من المنطق موجِّهاً عملاقاً حيال الفعل الفلسفي، ومكوِّناً أساسياً مستوراً لذلك الفعل. ومن جهة أخرى، كان هذا الحلول للمنطق في صلب الفلسفة وجوهرها قد طغى على الفلسفة، وجعل منها قضايا فارغة، وغرضاً بلا معنى.

فالوضعانية ترغب للفلسفة بأن تكون فلسفةً تجريبية، وليست موجَّهةً لمحاربة قضايا الـدين والأخلاق والقيم والفن؛ إذْ كـل تلك القـضـايـا لا تـدلّ ـ في تلك الفلسفة ـ على شيء أو لا نتحقق منها في عـالم الحسّ والـواقع. إن المنطق قد غـدا هنا تحليـلاً للعبارة كي يَعرفَ إنْ كانت مقبـولةً أو غـير مقبولـة، وتـوضيحـاً «للحقائق» الصوريـة أو الجُمَل اللغـوية وليس معـرفة بـالعالم[54]. بـاختصـار، إنّ ز.ن. محمـود يقـول: إن فلسفته وضعية منطقية «لأنها ترفض ما ترفضه، وتقبل مـا تقبله، على أسـاس المنـطق وحـده»[55]. في ذلـك القول كثير من المبالغة والثقة المفرطـة؛ لكنه معبـر عن القيمة المنوطة بالمنطق في الفلسفة الوضعية هذه.

10 ـ محاكمة، التحليل والتحقيق في الوضعانية:

نتفق كثيـراً مـع ز.ن. محمـود في نقـده للمنـطق الصوري، حيث البحثُ مرتكزٌ على «الألفاظ البنائية» المحـدَّدة لصـورة الفكـر؛ وفي مخـالفتـه لآراء مُلْهِميـة (كـارْناب، نـوراث، همْبل) في المنطق؛ وفي دعـوتـه للمنـطق الـريـاضي (ولا نقـول: المَنـطق الـوضعي) وتعزيزه أو الاستناد إليه. بيد أنه يتوجب علينا التلبّث قليلاً عند بعض الأمور:

أ ـ **التحليل** إعادةُ الموقفِ أو الظاهرةِ إلى عناصره الابتدائية، إلى البسائط والذرات والجزئيات المـركَّبات للكـل سـواء أكـان هـذا من عـالم الفكـر أو من عـالم الطبيعة. بعـد هذا التحليـل يتوجب جعْـل «الوقـائع الجزئية هي وحدها المرجع الـذي يرتـدّ إليه المفكِّـر في تحقيق أفكاره وأفكار الآخرين»[56]. فللمثال، نحلِّل، وفق تلك الطريقة، عـلى صعيد الفلسفـة: القيم، أو الحرية، أو العـالم الخارجي، أو المعـرفة ومـا إلى ذلك من مصطلحات كـالشعب والدولـة والإنسان[57]. كـما نحلِّل، على صعيد المنطق، العبارةَ من حيث صـورتُها وطريقةُ بنائها.

ب ـ **أما التحقيق** الذي كـررنا هنـا، حتى الاملال والشعور بالندم، فإنه يكون عنـد فيلسوفنـا بالـرجوع إلى عالم الواقع، بالارتداد إلى الخبرة الحسية، فهو إمـا تحقيقٌ لخـبرٍ أو تحقيقٌ لعبـارة. لكنّ هـذا المبـدأ ليس ممكناً؛ ولا هو يوصلنا إلى اليقين المطلق؛ وهو لا يقدِّم لنا اليقين[58]. لذلك قيل في ذلك إننا هنا أمام «فلسفةِ الانعزالية واليقين الفردي»[59]، أو فلسفة اللايقين، أو الانعزالية المنهجية (را: الأناوحـدية عنـد فِتْغنشتَيْن). ولا نَنسى أننا، وكما مرّ أعلاه، قد وقفنا أمام خطاب، في هـذه الفلسفة الـوضعية، متمـركزٍ عـلى المبدأ عـلى الذي لا برهان عليه.

نقـول، اذن، إنّ ز.ن. محمـود استغـلّ المنـطق الـرياضي لـلاقناع، بـل للابهـار عمـومـاً وبـالمـذهب الـوضعـاني «المحمـودي». ومبـدأ التحقيق، في ذلـك المـذهب، فردي بـل ونواجِـه هنـا «مثـاليـة مغـرقـة، مسرفـة»[60]. وأمـا قـدرة، أو مكـانــة، التحليـلات اللغـوية والنـظرية التحليليـة في اللغة، فنـاقصـةٌ غـير باسقة ولا هي متينة؛ لكنها شديدة النفع والتوضيح إذْ هي تدرِّب الفكر، وتفضح المزيَّف والأجوف الطنان.

القسم الرابع: الرفضانية في القيميات(*) والفنيات

١ ـ من رفض واقعية العالم الخـارجي والميتافيـزيقا إلى رفض القضايا الجمالية والقيمية:

صار معروفاً، كما قدمنا أعـلاه، أننا حيـال مذهب يـرفض القول بحقيقـة هذا العـالم الطبيعي أو لا يقـرّ بواقعية هذا العالَم الخارجي. إنه، كما يظهر لنا مذهب يرفض كل يقين، بل هـو يؤمن بالـلايقين ويسعى إلى

(*) يقابلها بالاجنبيات: اكسيولوجيا وهي المباحث (النظر، الدراسة، الميدان المعرفي) في القيم وهي على صيغـة: النبويـات، الالهيات، السياسيات، المعرفيات.

عـدم اليقـين وليس إلى التقـدّم والتفـاؤل والايمـان بالإنسانية. هنا يصدق أيضاً ذلك الاتجاه (أو النـظر، والمسعى) على صعيد الأخلاق أو في ميدان القيميّات والجماليات[61]. سنرى أدناه، على نحو من التفصيـل، أنّ الوضعانية العربيـة عدائيـةٌ تجاه الأخـلاق والمعايـير والقيم لأنها، في تلك الفلسفة، غير قـابلةٍ لأن تتحقق في الخـارج؛ أو لأنها قضـايـا لا يمكن التحقق منهـا في الـواقع. فـالإنسان لا يستـطيع أن يـأخذهـا على أنها يقـينيــة، ولا أن يـبحـث في يقـينيتهـا؛ لـيس فقط لاستحـالة ذلـك بل ولأن اليقـين، في تلك الفلسفة، ليس همّا ولا هو مطلوب بل هو، كما سلف، مُـلاحَقٌ ويجب هدمه باستمرار. إنّ تحـويل الفلسفـة إلى تابـع للعلم، أو ملتقِطٍ لثمرات العلم، كي يحللها ويقطّعها ويتعقّبها، أدى بالوضعانيـة عند ز.ن. محمـود إلى أن تقزّم النظر. وهكذا ستظهر فلسفة قـاصرة، عاجـزة، حيـال ميدان أسـاسي في الفلسفـة. ستتقـزّم وتَسْقَم، لأنها اخــتزلت القيم أو أعــادتهــا إلى الامبــيريقي، والمباشر، والعلمي أي إلى الذي يقاس ويقطّع ويوزَن ويجرَّب. لقد ألغت البُعـد المتعالي لمصلحـة المحسوس والتجريبي والواحدي الآحادي.

2 ـ القيمة الجمالية:

قيمة الشيء هي، في الوضعـانية، «شعـور ذاتي». وليست القيمة قائمةً في ذلك الشيء أو كائنةً فيـه[62]. فالكلام في القيمة وصف لشعور ذاتي، أو تعبير عمّا في النفس حيـال شيءٍ ما. وهـذا يعني أننـا نـرتـدّ هنـا، كالحال العام في الوضعانية، إلى العـالَم الخارجي، إلى التجربة، حيث لا نرى صفةً اسمهـا الجمال ولا أمـراً اسمه الواجب. بل إنه لا وجود في ذلك العـالَم للخير والجمال؛ أو لكائنٍ اسمه الخير أو الجـمال. باختصـار، هنـا يقال: إن القيمـة شعور. إنها شيء غـير علمي، ولا يُحَسّ ويُسمَـع؛ بـل هــو معيقٌ للعلم، ومنـاقِض للوضـوحِ والدقـة والخـبرة الحسيـة؛ ومـرتـدّ للمنهـج الذاتي أو منتوجُ هذا المنهج. والقيمـة هنا «خـالية من المعنى، ولا تصلح أن تكون علماً ولا جزءاً من علم»؛ وهي في زمرة الميتافيـزيقا بـالمعنى الوضعـاني المعروف. إن الجمال، باختصار، لا يدركه الحس، ولا هو صفـة موضوعية في الشيء. فالقيم جزء من ذاتنا؛ وليس في العـالم الخارج عن ذاتنـا خير ولا فيـه جمال، وإنمـا هو عــالم من أشيــاء. وإذا أراد الإنســان أن يقـف إزاء الأشياء وقفة العالِم الذي ينطق كلاماً ذا معنى، كان لا بد من قصر الحديث عـلى وصف ما يـراه وما يسمعـه وما يحسه[63].

3 ـ العبارة الأخلاقية:

هي أيضاً، كالقيمة الجماليـة، تعبير عن مـوقف أو عن انفعـال. إنها ـ في الوضعيـة المنطقيـة ـ «لا تصف شيئـاً ولا تقرر شيئـاً من حقـائق العـالم»[64]؛ ومن ثم فهي، بَعْدُ أيضاً، اسمٌ بلا مسمّى، وليست أبداً وقط «صفة موضوعية»[64] إذْ يستحيل تكذيب قائلها تكذيباً بـالعودة إلى الـواقع كي يُمكن التحقق منهـا. فـالجملة الأخلاقية عبارة بغير معنى، بغير واقعة خارجية، بغـير أصـل خارجي.. وبـاختصار وتكـرار، ليست القيمة الأخلاقية صفة موضـوعية قـائمة خـارج الإنسان، أو كـامنة في الشيء. أمّـا الواجب فهـو إمّا أن يكـون ذا معنىً تعميميّ إحصائي تدل عليـه التجربـة؛ وإما أن يكون بلا معنىً أي غير دال على شيء[65]. يبقى أخيراً الكلام في الجملة الأخلاقية، فالجملة التي تقرر حقيقة من الـوجهة البنـائية (س: خـير، مشـابهـة لِـ: س: أصفـر) تتفق مع الجملة الحمليـة إلّا أنهما يختلفان من الوجهة المنطقية لأنـه ليس هناك إلّا عـلامة تـربط بين (س) وبـين (خير) بـدون أن يكـون ثمـة في الـواقـع وتحت ادراك الحـواس ما هـو خـير. هنـاك الأصفـر، لكن ليس هناك الخير (ولا الـواجب، ولا الجميل) في الخارج.

4 ـ محاكمة واستيعاب:

ينكر الوضعاني العربي أخْذَ القيم بمثابة موضوع للمعرفة[66]؛ ولا يرى في الأخلاق موضوعاً من مواضيع العلم. ليست نظريته في الأخلاق كافية، ولا هي خلاقة؛ إنها توضح ولا تستبق أو تَبْني، تلتقط كي تحلّل وتجزّىء أو تفكّك. وتلك النظرية التي تجعل من المعطى الخارجي، ومن التجربة، منطلقاً، تقترب جداً في تنظيرها للمعايير والقيم من المذاهب الامبيريقية، ومن المذاهب الحسية وما شابهها[67]. لذلك يقف المذهب الوضعاني عند الخارج، ويبدو قاصراً عن تفسير الوعي الأخلاقي والقيم المتعالية[68]. يضطر الوضعاني العربي، بسبب طبيعة مذهبه أو بحكم معايره ومنهجيته ومعرفياته، أن يقول قولاً خاصاً في الأدب والفن: كلاهما، في مذهبه، «نتاج العاطفة، وعلامة على وجود المدنية أكثر منه عاملاً من عوامل ايجادها». فالفن والأدب هنا قطاع لا يُعدّ أساسياً في الإنسان أو في الحضارة؛ إذْ لا يعطى الأدبُ والفن ما يستحقانه. وفي كلمات أكثر عدداً ووضوحاً، فإن اهمال ما لا يتحقق إلاّ بالتجربة مبدأ يقود إلى ألغاءٍ للخيال والفن؛ ورفضٌ لما يلبي «نداء القلب...» والجانب العاطفي للإنسان[69]. لكن تلك النظرة المتحيِّزة، التي تبتر الإنسان ولا تأخذه ككلّ ضراميّ عضويّ وفي وحدة حيّة أُجْمعية، لا تمنعنا من القول إنّ ز.ن. محمود أعطى مساحة واسعة من فكره الفلسفي لميدان القيم والتربية والسياسة والأخلاق. لعله يذكّرنا هنا، وفي أمكنة أخرى، بالوضعاني المعروف: ب. رَسِّل[70]. في تلك المجالات يحرث ز.ن. محمود متسلّحاً بايمانٍ عنيدٍ بالحرية، ومحارباً من أجلها، وكل ما يعتدي عليها سواء أتى الاعتداء من طرف السلطة أم المجموعة أم الطبقة أم الثروة أو ما إلى ذلك... وفي كلّ ذلك يبقى ز.ن. محمود في موقفٍ لا يفي، ولا يكفي: فعداؤه للمذاهب السياسية الكلّيانية الشّمالة، دفاعاً عن حرية الفرد، ليس أكثر من أعمومة سياسية، أو من آرائيةٍ غائمة لا تُبلسِم انجراحات العربي، ولا تخصِّب حقله، ولا تُثري ايديولوجيته السياسية ولا الفلسفة السياسية المحضة. أن التلبُّث عند الوعظانية، أو النداءات المثالية الغائمة، في الفعل السياسي قد يكون أقل عرضة للنقد في مجتمع مترف كالمجتمع البريطاني. لكن الصراخ بالمبادىء المثالية سيكون قليلَ الفعالية في مجتمعٍ منجرح الفعل والعلائق، قليل المردوديةِ في الوعي الجماعي والتوكيد الذاتي. ومع الأيام كان فيلسوفنا يزداد ايماناً بصواب تلك الفلسفة؛ وترجَم مساندةً لها، أو تأكيداً لايمانه بها، مؤلَّفات أو لمؤلِّفين من مثل: برتْراندْ رسِّلْ، هْيومْ، الخ. وفي كل الأحوال، فإن ز.ن. محمود، المعجَب بِـ رَسِّلْ، يتصرف كأنّه حرم على نفسه «أن يقول عبارة واحدة ليدلي فيها برأيٍ في الطبيعة أو الإنسان لأن الرأي كائناً ما كان، هو من شأن العلماء وحدهم، يقولونه بعد ملاحظةٍ علمية وتجارب...؛ وعمل الفيلسوف الذي لا عمل له سواه هو تحليل العبارات التي يقولها هؤلاء العلماء[71] تحليلاً يوضحها ويضبطها»[72].

ما يقرِّب رَسِّلْ من عقلي ومن قلبي، يقول ز.ن. محمود، هو «هذا الدفاع الحار الذي ينهض به في سبيل حرية الفرد من كل طغيان: طغيان التقاليد الاجتماعية وطغيان الحكومات»[73]. وبشأن التربية يؤيّد محمود «أستاذه» رسل في رفض تسابق السياسة للاستيلاء على عقل الناشىء ومشاعره، وفي فهم الدول للمواطن الصالح على أنه الذي يوافق على النظم القائمة[74]. ويرى محمود أنّ ذلك النوع من النظر الذي يحلِّل ويوضح ـ في مجال الاجتماع والسياسة والتربية ـ شبيه بأن يكون ذا نزعة انقلابية. الا إنه يرى أيضاً، من جهة أخرى، أن تلك النزعة وإن كانت «هدامةً خطيرة» فإنها «ضرورية لتمهيد الطريق نحو تغير الأفكار والأوضاع الاجتماعية»[75].

أخيراً، لا شك عندنا في أنّ فيلسوفنا قد وعى جيداً أنه لن يشتهر بين الناس بكتبه «الفلسفية»، بل بآرائه في السياسة والاجتماع. فقد قال عن رسّل: لم يعرف الناس بانتاجه الفلسفي حول الرياضيات وتحليل العقل وتحليل المادة، فالذي اذاع اسم رسل «هو ما كتبه في الاجتماع والسياسة والتربية»[76].

لقد رسّخ ز. ن. محمود، بحماس ومرونة، في الاستجابات الواعية الخلاقة على الأسئلة الفلسفية العربية، تياراً يتصف بالمنعة والبأس. فقد استوعب وعزز، بوجه عام، جهازاً صلباً بالنسبة لتيارات فلسفية شبه غنائية، أو رخوةٍ وشاعرية، من مثل الوجودانية عند بدوي، والشخصانية عند الحبابي، والمادية الجدلية عن نفرٍ آخرين. . . .

قلنا إن ز. ن. محمود قد رسّخ، واستوعب وعزز؛ وإنه من جهة ثانية قد حقق عمله بحماس، وبمرونة. بذلك، ومنذ البدايات، نضعه في موقف منيع، وصاحب عطاء صلب. وهذا يعني التنكر للموقف الذي يجعل فيلسوفنا هذا غير أصيل، ناقلاً، أو تابعاً لتيار «أجنبي».

لا يفكّر الدورُ التعليمي، أو موقع الأستاذ، للمعلّم ز. ن. محمود؛ ودوره كجسرٍ وحامل رسالة الفكر المبشِّرة المبلِّغة. فكتبه غنية، متنوعة؛ والطريقة التي يقدِّمها لتحليل الواقع والفكر، أو المصطلحات والقضايا، ناجعة عميمة النفع حتى وإن بدا المجال فسيحاً للظن في سدادها.

أما مرونة الرّجل، فقد لا نشكك في قيمة عطائه الفلسفي إذا بدت انتقالاً، أو تطوراً، أو تراجعاً وما إلى ذلك: أ/ لقد بدأ نشاطه راغباً في معارضة «مذهب هيوم في المعرفة، ومذهب السلوكيين في علم النفس»؛ ثم ارتأى أن يبدأ «من هذين الأساسين قائلاً إنه «مع هيوم في وجوب أن تردّ الأفكار العقلية إلى مصادرها الحسية، وإلّا كانت أوهاماً لا تفيد»[77]. إن التحول هنا، أو المرونة والتجدد، متمثل في الانتقال، بتصوره للعقل، من مرحلة ماورائية[78] إلى مرحلة الوضعية المنطقية. وقد كان اهتمامنا، في هذا الفصل، بما هو مرتد إلى هذه الأخيرة؛ ليس باعترضات ز. ن. محمود على هيوم والسلوكانية، بل بالتزامه أو تبنّيه لذينك «الأساسَيْن»[79] ب/ تتمثل المرونة الثانية في تجربة ز. ن. محمود الفلسفية في انكفائها على «الأنا المحلي أو الخصوصي».

5 ـ خطابُ التكييفانية أو الصحة النفسية في شخصية الفلسفة الوضعية:

ينقِّب الخطاب التكييفاني في إمكان وطبيعة، في وضعية وبنى، الوضعية المنطقية من حيث التمتع بروح المعاصرة، وبمقومات الحداثة وما بعد الحداثة، التي تنشدها الذات العربية. فهل تحظى هذه الفلسفة العربية بخصائص الشخصية السوية الابتكارية؟ وهل تُمدّنا وتغذّينا بما يعزز العقلاني والتجريبي، التجديدي والإسهامي، المنوِّر والمطوِّر؟ يقدم ز. ن. محمود مذهبه بمثابة الجسر إلى ما هو إشفائي، ووقائي واحتمائي. فهل نحن هنا فعلاً أمام أدوات وأجهزة، أمام إواليات وطرائق، قادرة على توفير الصحة النفسية، والتكييف العربي الضرامي الخلاق؟ كلما اتضح لنا أن عمليات التمثل والاستيعاب، النقد والتجاوز، التعلّم والتخطي، متغلّبة على عمليات التوفيق والتكديس، التلصيق والانتقاء، كلّما اقترينا من الخطاب الذي تمليه التكييفانية العربية وخطابها.

الحواشي

(1) يورد ز. محمود، من بين تلامذته، أسماء كبيرة منها: فؤاد زكريا، عزمي إسلام، أميرة حلمي...

(2) للمثال، را: محمد الفندي، مع الفيلسوف (بيروت، دار النهضة العربية، 1974)، ص ص 259-273.

(3) را: زيعور، مذاهب علم النفس، بيروت، دار الأندلس، ط 1، 1972.

(4) زكي ن. محمود، المنطق الوضعي، ج 1 (القاهرة، 1965،4)، ص: هـ - و.

(5) و(6) م. ع.، ص: و.

(7) م. ع.، ص: ح.

(8) م. ع.، ص: ل.

(9) م. ع.، ص: م (الكلام من مقدمة الطبعة الأولى، في السنة 1951). ولعلّ إشارتنا الى تاريخ هذه الصياغة لمذهب محمود ستكون نافعة، أدناه.

(10) م. ع.، ص: ن.

(11) لا نلقى في هذا الكتاب الأساسي لزكي محمود صياغاتٍ تقليديةً معروفة في كتبنا حتى اليوم، من مثل: والله من وراء القصد، الله الموفق، بحمد الله أننا...، إلخ. ولا نلقى أدنى إشارة إلى الاتجاه اللفظي للألوهية، ولا لمشاعر مكبوتة أو مُيْلية مخفية وراء تلك الصياغات المعهودة. ليس في هذا جرأة فقط، بل ودليلٌ ايمانٍ صادقٍ بالمذهب الوضعي أو بالعلم وقوانينه.

(12) را، للمثال، تحليلاته لمصطلحاتٍ كلاسيكية راسخة؛ نحو: المطلَق، الحرية، المشكلات الماورائية، القيم، الأخلاق...

(13) يقول: «مذهبنا هو أن يكون العلم، لا الأخلاق ولا الدين، مصدر الوحي للفلسفة» (نحو فلسفة علمية، ص 30).

(14) يُذكَر أنّ محمود صاحب أسلوبٍ كتابي متين؛ وهو مترجِم كتبٍ فلسفية ثمينة؛ وملخِّص أو شارح (بالمعنى التقليدي للكلمة في التراث العربي الإسلامي)؛ وتتلمذ له كبار في فلسفة العلوم؛ ومُراجِع أو مساعد في ترجمة كتبٍ فلسفية (را: ع. إسلام، لدفيج فتجنشتين، ص 9).

(15) إنّ «الفكر هو اللغة نفسها»: نحو فلسفة علمية، ص 67.

(16) المنطق هو، هنا، «جوهر الفلسفة».

(17) يُكْثِر المفكرون المتأثرون بالمدرسة الروسية من الالحاح على هذه النقطة، فيجعلون من ز. ن. محمود مؤيداً للاستلاب الطبقي والرأسمالي وما إلى ذلك. را: مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، بيروت، دار الفارابي، 1974. وهنا يسهل أن يقال إنّ ز. محمود عميل للبرجوازية، وعدو للشعب والفقراء، و...، و...، وتهمٌ أخرى سريعة جاهزة.

(18) خرافة...، ص 203.

(19) نحو فلسفة علمية، ص 44.

(20) خرافة...، ص 98.

(21) خرافة...، ص 21.

(22) يقول أيضاً: «الفكر هو اللغة نفسها» (نحو فلسفة علمية، ص 67). والفكر هو الألفاظ نفسها وطريقة تركيبها...

(23) المنطق الوضعي، ج 1، ص 79.

(24) عن تعريفه لقسمي اللغة (الشيئية، واللغة الشارحة)، را: المنطق الوضعي، ج 2، ص ص 37-40؛ خرافة...، ص 209.

(25) زكي محمود، نحو فلسفة علمية، ص ص 284 - 290.

(26) عن ذلك، را: زيعور، مذاهب علم النفس، ص ص 56 - 57؛ 295 - 298.

(27) عن ذلك، را: م. ع. (الفصل الرابع).

(28) م. ع.، ص ص 108 - 110.

(29) م. ع.، ص ص 295 - 339.

(30) را: ز. ن. محمود، تجديد الفكر العربي، ص ص 208 - 214.
(31) لا يُنسى أن ز. محمود قد هاجم، هو أيضاً، الترابطية.
(32) لا ينفيها كلُّ العلماء اليوم، وفي كل مجال. تؤخذ من حيث هي قضيةٌ فلسفيةٌ عربية عريقة (را: الغزالي، السببية الصوفية في العرفانيات والحدسيات؛ ابن رشد، السببية في الإناسة)؛ ولا تؤخذ من حيث هي، عند ز. محمود، حتمية ميكانيكية.
(33) را: الإسْمانية (Nominalisme).
(34) ز. محمود، خرافة الميتافيزيقا، ص ص 86 - 87.
(35) حول قانون تارسكي، والمعنى والصدق (Meaning and truth)، را: عربي إسلام، مفهوم المعنى ـ دراسة تحليلية (حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، 1985)، ص ص 93 وما بعد؛ 103 - 106، 110. نظرية الإضافة (Redundancy)، ص 110.
(36) عن وجود العالم (مشكوك فيه) عند ز. ن. محمود، را: نحو فلسفة علمية، ص ص 196 - 200.
(37) عن علم النفس التكويني، را: زيعور وسليم، حقول علم النفس (بيروت، دار الطليعة، 1986)، ص ص 61 - 84.
(38) را: نحو فلسفة...، ص 208؛ قا: خرافة...، ص ص 81 - 83.
(39) المنطق الوضعي، ج 2، ص ص 249، 251؛ نحو فلسفة...، ص 122.
(40) خرافة...، ص 82.
(41) خرافة...، ص 139. (والحدسي «إدراك عقلي مباشر لنتيجةٍ...).
(42) المنطق الوضعي، ج 2، ص 210.
(43) م. ع.، ص 211.
(44) في الفكر العربي الإسلامي أن العقل لا يستطيع معرفة الماورائيات. فميدانه مختلف، (للمثال، را: ابن خلدون).
(45) خرافة...، ص ص 12 - 15.
(46) يستعمل ز. ن. محمود هذا المعول عينه في تقويض مصطلحاته الأخرى: الشيء، الشيء في ذاته (الفيذاتية)، العنصر الثابت، العلة الأولى.
(47) خرافة...، ص ص 15، 50، 171، إلخ.
(48) نحو فلسفة علمية، ص 340.
(49) قا: زيعور، مذاهب....، ص ص 183 - 192.
(50) خرافة...، ص 193.
(51) نحو فلسفة علمية، ص 104.
(52) م. ع.، ص ص 44، 48؛ حرية/ موقف...، ص ص 171، 193.
(53) را: الجبر الذاتي، ص ص 21 - 22.
(54) المنطق: علم يبحث في بنية الحقيقة، في الفكر، في توافق الفكر ذاته مع ذاته، في الانسجام الداخلي للفكر أو في اتساقه الذاتي.
(55) نحو فلسفة...، ص 51.
(56) نحو فلسفة...، ص 133.
(57) خرافة...، ص ص 155 - 161.
(58) عن مبدأ امكان التحقيق (التحقق)، را: م. ف. زيدان، الاستقراء والمنهج التجريبي (بيروت، مكتبة الجامعة العربية، ط 1، 1966)، ص ص 87 - 203.
(59) را: يحيى هويدي، ص ص 182 - 187.
(60) م. ع.، ص 34.
(61) نحو فلسفة...، الفصل 7، ص ص 196 - 200.
(62) خرافة...، ص 111.

(63) م. ع.، ص ص 110 - 112.
(64) م. ع.، ص 127.
(65) م. ع.، ص ص 58 - 59؛ ص ص 120 - 121.
(66) يكرر ز. محمود اهتمامه بالفن والقيم في ترويجاته. وهو يعتبر القيم في الإنسان بمثابة الربان في السفينة.
(67) من الجائز أحياناً أن نرى في الوضعانية مذهباً مادياً، وانكاراً للدين، أو فلسفة لا متديِّنة.
(68) را: زيعور، «الوعي الأخلاقي»، في: والتجربة الثالثة...، ص ص 87 - 120.
(69) نحو فلسفة...، ص 43.
(70) عن آراء رَسّل في الأخلاق والسياسة التي أعجب بها ز. محمود أو توازي معها، را: ز. محمود، برتّراندْ رسّل، ص ص 114 - 129.
(71) را: ز.ن. محمود، برتراند رسل (القاهرة، دار المعارف، 1956)، ص 7.
(72) هنا تنكشف أيضاً المهمة الثانوية للفلسفة. فالفيلسوف يغدو بذلك تابعاً للعالِم، منتظِراً ظهور عبارات العلماء كي يحللها ويوضحها ويضبطها.
(73) ز. ن. محمود، برتْرانْدْ رسل، ص 9.
(74) م. ع.، ص ص 9 - 10.
(75) م. ع.، ص 10.
(76) م. ع.، ص 11.
(77) را: ز.ن. محمود، الجبر الذاتي (ترجمة إمام. ع. إمام، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، 1973)، ص 4.
(78) عن هذه المرحلة، را: الجبر الذاتي؛ أيضاً: عبد الباسط سيدا، العقل والحرية في فكر زكي نجيب محمود، في مجلة: الفكر العربي، العدد 57، ص ص 109 - 115.
(79) ويضاف إلى هذا «الارتداد» الذي يبقى، إلى حد ما، مقبولاً، ترجرج في مصطلحات كثيرة (العقل، النفس...)؛ وهو ما يجرح الفكر الفلسفي.

محاولة أولية لتصحيح الصورة المهتزة السائدة عن العقل العربي

د. محمد عبد الرحمن مرحبا(*)

هذا المقال هو محاولة أولية للانتصاف لواقع تاريخي يخص العقل العربي قبل أن يكون دفاعاً عنه. فالتفوق العقلي ليس، بحال من الأحوال، احتكاراً غربياً أو وقفاً على الغربيين وحدهم. إذ ليس صحيحاً أن مصدر كل تفوق مقصور على الجنس الأوروبي، على اعتبار أن هذا الجنس فيه قوى خلاقة فعالة تميزه عن بقية الأجناس البشرية الأخرى، وأنه هو وحده جدير بفهم جهود المبدعين وقادر على فهمها وخلقها. فكل ادعاء من هذا القبيل إنما هو دعوة مبطنة إلى تبرير الاستعمار والدفاع عنه والزعم بأنه ظاهرة حضارية ورسالة إنسانية. . .

أنا من المؤمنين بالعقل العربي وبالأشخاص الذين صنعوه. ولا أقول ذلك تمدحاً بل إقراراً لحق مهضوم وتصحيحاً لوضع معوج في أذهان الكثيرين من أبنائنا فضلاً عن الخصوم والأعداء الذين لا ينفكون يثيرون الشكوك من حولنا. يبغوننا الفتنة وفينا سماعون لهم متهافتون على آرائهم.

هناك امتهان متواصل للعرب مصدره شعور الاستعلاء الأوروبي والسيطرة الغربية. لقد كانت الذريعة الدائمة للنيل من العرب اعتمادهم الكبير على الفكر اليوناني والزعم بأن المبادىء الفلسفية والآراء التي جاءوا إنما هي صورة مشوشة لمنتجات اليونانيين وثمرات أفكارهم. فليس للعرب قدرة على التفكير الأصيل، وليست لهم أي إضافة هامة مستقلة عن أساتذتهم اليونانيين، ومرجع ذلك إلى نقص في خصائصنا العرقية وتكويننا الفطري ـ بزعمهم.

والحق أن جميع الشعوب قادرة على انجاز الأعمال العظيمة إذا توافرت لها الظروف الملائمة ولا يضير العرب اعتمادهم على علم الأوائل وفلسفتهم. فالعلم والفلسفة وجميع عناصر الحضارة لا تقوم إلاّ على تراث الأقدمين والبناء عليها. ولم يتطاول صرح الفكر إلاّ بتجارب الأقدمين ومقتبساتهم. فاليونانيون لم يبدأوا من الصفر، بل لقد كانوا تلامذة المصريين والبابليين والهنود وغيرهم، ولكنهم كانوا نجباء

(*) كلية الآداب ـ قسم الفلسفة ـ الجامعة اللبنانية. الفرع الثالث.

وفحولاً مبدعين أخذوا عمن سبقوهم ثم تجاوزوهم. هنا تكمن عبقريتهم. كذلك كان العرب تلامذة لليونانيين والفرس والهنود، ثم لم يلبثوا أن تجاوزوهم. لقد انتشرت أفكار اليونان في كل مكان، ولكن تأثيرها انحصر في أفق دون أفق. فالعوامل الخارجية لا تجدي نفعاً إذا لم تدعمها القوى الداخلية، وهي أساس كل تقدم، وهي سر الطاقة الدينامية التي تدفع إلى الانعتاق والتحرر والرقي. وهذا ما يفسر انطلاقة العرب في القرون الوسطى وهذا سر تفوقهم.

إن المشكلة الكبيرة بالنسبة إلى كثير من الدارسين الغربيين المتخصصين في الفكر العربي الإسلامي والتي كانت من أسباب انكاره والتنكر له، أنه «لم تكن له طفولة، بل لقد برز [فجأة إلى حيز الوجود] في عنفوان المراهقة»[1]. ويشكو آخرون من غموض بواكيره الأولى[2]. ولعل من أقدم من انجرف في هذا التيار أيضاً أرنست رينان عميد حركة الاستشراق في فرنسا وأوروبا كلها في القرن الماضي. فهو يقول في كتابه القيِّم (تاريخ اللغات الساميّة). «من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعاني أن يطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ (فلسفة عربية)، مع أنه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادىء ولا مقدمات»[3]. وبالتالي، فإن الفكر العربي الإسلامي، لما لم تكن له طفولة ولا مقدمات ولا مبادىء، ولما كانت بواكيره الأولى غير واضحة المعالم، وبتعبير آخر أكثر صراحة، لا بواكير له، فإنما هو فكر تراكمي تجميعي غير أصيل، لا تلقائية له ولا ذاتية. لقد اتخمته الأفكار الخارجية واتخمته، فانتفخ وانتفخ كالاسفنجة، تشربت الماء من الخارج، لا كالينبوع يتدفق منه الماء. والخلاصة أن الفكر العربي الإسلامي وليد غير طبيعي يدعو للرثاء، وهو أشبه بالفسيفساء!

ان رينان ورفاقه من أصحاب المدرسة التقليدية يحصرون تفسير الحاضر في الماضي. ويخلطون بين الأوقات التي يكفي فيها هذا التفسير والأوقات الأخرى التي لا يجوز فيها أبداً الاكتفاء به، وإن كان الماضي لا غنى عنه لتفسير الحاضر في جميع الحالات. أنا لا أنكر أبداً أهمية الماضي في تفسير الحاضر، إنما أنكر الاقتصار عليه وحده في الأوقات غير العادية، أي في العصور التي تشهد تحولات تاريخية كبيرة. وبعبارة أخرى ان رينان وسائر أصحاب المدرسة التقليدية ينطلقون من الفرض القائل بأن عرب الإسلام هم أنفسهم عرب ما قبل الإسلام، كأنما الإسلام حدث عابر عرض لجزيرة العرب دون أن يترك أي أثر فيها. ليس عرب الإسلام هم أنفسهم عرب ما قبل الإسلام. فإن الماضي لا يفسر الحاضر تفسيراً كافياً إلاّ في حالة واحدة فقط، وهي عندما يقتصر التغيير على التغيير الكمي. أما عندما يتعلق الأمر بنقلة نوعية هائلة كتلك التي أحدثها الإسلام في شبه جزيرة العرب والمنطقة المحيطة بها، فإن تفسير الحاضر بالماضي يصبح عاجزاً مشلولاً لا يأتي بخير. ان (1) + (1) = (2)، هذا في الأحوال العادية فقط، أما في الأحوال غير العادية فإن مجموع الرقمين قد يساوي الملايين، بل قد لا يساوي شيئاً على الاطلاق! أضف الفكرة إلى الفكرة وانظر ماذا تكون النتيجة. فقد تجهض الفكرةُ بالفكرة، وقد تلتقح الفكرة بالفكرة فيتولد عنها ألف فكرة.

إن عصور التحول الكبرى هي عصور تعجز الأفكار. فالتاريخ إنما تصنعه انتفاضات الأفكار. فلا اصلاح ولا تقدم ولا ابداع بلا أفكار. عصور التحول هي عصور الطاقة. فقبل التحول لم تكن طاقة. التحول يوقظ طاقات كانت هاجعة، فيستفزها ويثير كوامنها، ويحرك ما سكن منها. ان هذا المفهوم الديناميكي للأفكار هو الذي يفسر ما يسمى بالمعجزة اليونانية، وهو - بزعمي يفسر أيضاً ما يمكن تسميته بالمعجزة العربية. وكذلك المعجزة التي تحققت في أعقاب الثورة الفرنسية.

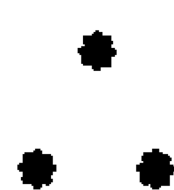
وهكذا فلا تحول بلا ثورة، ولا ثورة بلا أفكار. والأفراد في نظري هم صناع الأفكار. والأفكار شحنات من الطاقة، تنمو وتزيد وتتفجر بالاحتكاك واللقاء والنقاش والحوار. كيف تفعل هذه الأفكار؟ كيف تؤثر وتتفاعل؟ كيف تنبثق وتتوالد؟ وما هي قوانين عملها؟ ذلك هو موضوع السّيكوسوسيو ديناميكا وهي تسمية مؤقتة أرجو أن أستطيع قريباً أن استبدل بها اسماً عربياً أصيلاً.

وهكذا فالعرب «عربان» إذا صح التعبير: عرب ما قبل الإسلام وعرب الإسلام، والفرق بينهما هو فرق في ثروة الأفكار. طوفان من الأفكار غمر الجزيرة العربية من أقصاها إلى أقصاها في أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع للميلاد. القوم هم القوم إذا أردت ظاهر القوم، ولكن القوم غير القوم إذا أردت حقيقة القوم. فعرب الإسلام هم عرب ما قبل الإسلام بحكم بادي الراي والسحنة الظاهرة، ولكنهما عالمان مختلفان من حيث الغايات والأهداف والحقوق والواجبات والتبعات والنظر إلى الكون والإنسان والمصير.

فليست العبرة بالأجسام إنما العبرة بما ينثال عليها من معانٍ وأفكار. الإنسان بعقله لا بجسمه، بآفاقه الفكرية لا بأنسجته اللحمانية. الإنسان شعاع من فكر لا ضحضاح من بدن.

من هو أفلاطون؟ هل هو اللحم والعظم الذي لا يكاد يختلف فيه عن أي مواطن اثيني؟ أم هو الصانع العظيم لأفكار عظيمة؟ لقد مضى أفلاطون ـ اللحم والعظم، ولكن أفلاطون ـ الأفكار لا يزال بيننا، وإلا فكيف نفسر استمرار تأثيرها فينا؟ كذلك مضى برتراند رسل، اللحم والعظم منذ وقت قريب، ولكن برتراند رسل ـ الأفكار لا نزال نسائله ونناقشه في كثير من القضايا العويصة.

من هو آينشتين؟ إنه أفكار آينشتين، وما هي أفكار اينشتين؟ إنها البؤرة التي اصطرعت فيها ومن حولها جميع الأفكار الكبيرة في عصره، فانتجت صيغة جديدة من الأفكار. إنه لقاء بين أفكار، بل مجابهة أفكار لأفكار. إنه جيل كامل من الأفكار. لذلك لا يمكن دراسة إينشتين إلاّ بدراسة جهاز كامل من الأفكار. فالحديث عن آينشتين حديث طويل إنه حديث عن حركة ضخمة هائلة من الأفكار العلمية والفلسفية والسياسية. . فآينشتين هو كل هذا بل أكثر من هذا. أوَ تقولون بعد هذا إن آينشتين هو البدن؟



من هو محمد؟ هو ثورة محمد، هو أفكار محمد، هو هذه الأجيال من القادة والرادة والمفكرين الذين درسوا على محمد وتخرجوا في مدرسة محمد، حتى لِكِدْتُ أقول إن الفكر العربي الإسلامي يدين كله لحركة محمد!! فلولا هذه الحركة لما وُجِد الفكر العربي الإسلامي ولاتخذ تاريخ الجزيرة العربية والعالم مجرى آخر. وكما يشق المحراث الأرض ويقلبها رأساً على عقب، كذلك فعل الإسلام في عقول العرب وأفئدتهم، وقَلَب أوضاع المنطقة، فإن اعتناق العرب للإسلام لا يدل على مجرد القيام ببعض الشعائر والطقوس والالتزام ببعض الواجبات والامتناع عن بعض المُحَرَّمات، والقضاء على مجموعة من الأعراف والعادات، وإنما كان انقلاباً شاملاً لمُثل الحياة السابقة وتبدلاً عميقاً في المفاهيم والمبادىء والغايات وقيم الأشياء. فقد كان ظهور الإسلام حدثاً عالمياً ضخماً ترتبت عليه نتائج هائلة لم تقف عند الحدود الجغرافية للبلاد التي شهدت بوادره الأولى، بل تجاوزت هذه الحدود إلى ما وراءها وظلت تفاعلاتها الفكرية والروحية والاجتماعية والسياسية تتنقل من بلد إلى بلد، ومن أفق إلى أفق، ومن عصر إلى عصر، حتى فرضت نفسها على التطور البشري والحضارة العالمية،

وأصبحت إحدى الظواهر الأساسية لحركة التاريخ وتطور الحياة والمجتمع والإنسان والأرض.

*

* *

قلنا ان عصور التحول هي عصور الطاقة. فإن أهم ما تتمخض عنه هذه العصور هو ضخ الطاقة بحساب وبغير حساب، وهذا ما يفسر لنا الفرق بين عرب ما قبل الإسلام وعرب الإسلام. فبينما كان الجاهلي يعيش في فراغ كبير، إذا به بعد الإسلام يصبح عضواً فاعلاً في «ورشة» عمل كبيرة! فهو مفسر للقرآن، أو جامع للحديث أو إمام في المسجد، أو طالب للعلم، أو موظف في الديوان، أو جندي في الجيش».... أو....

أنا لا شأن لي بالأجسام، فالأجسام هي الأجسام في كل زمان ومكان، إنما الشأن عندي هذا الصاعق الجديد الذي أصاب الأجسام، أي الأفكار وعلاقات الأفكار، واصطراع الأفكار بالأفكار، الأفكار هي التي تصنع الشعوب والأمم، وهي التي صنعت العرب. وإلاّ فكيف عسانا نفسر الحركة العقلية الضخمة التي برزت فجأة مع الإسلام لولا استعار الأفكار؟ كيف تُرانا نفسر نشأة الفرق والمذاهب والمدارس قبل منتصف القرن الأول للهجرة، لولا تفجر الأفكار؟ الفكر العربي الإسلامي والفلسفة الإسلامية والعلوم الإسلامية والكونية إنما صنعتها هذه الأفكار والتطورات العميقة التي طرأت عليها. هنا البواكير التي لم يتمكن رينان وصحبه من رؤيتها. فالبدايات عند رينان يجب أن تكون على الطريقة اليونانية «المعيارية»، وإلاّ فلا بدايات.

لم يكن الإنسان العربي إنساناً بلا بداية، وبالتالي بلا تاريخ. فلليونان تاريخ وللعرب تاريخ، والانتفاضة هي المنطلق والمبدأ لكل تاريخ. فلا تاريخ بلا انتفاضة. والانتفاضات شتى. فهناك الانتفاضات الهادئة المتدرجة (اليونان)، وهناك الانتفاضات الصاعقة (العرب)، وهناك الانتفاضات الحمراء (الثورة الفرنسية).

لقد جاء الإسلام بفيض زاخر من الأفكار، وأنشأ عالماً يموج بصواعق الأفكار. واستتبع ذلك قيام مدارس كاملة من القادة والرادة والمفكرين العظماء. فالإسلام كما سنرى كشاف للمواهب التي برزت إلى السطح جملةً واحدة بعد أن كان يعلوها غبار أجيال طويلة من التخلف. هكذا تفعل التحولات الكبرى في التاريخ.

لقد كان لهذا التحول الكبير آثار عظيمة لا تحصى في نفوس العرب، لعل أهمها أنه بعث فيهم الايمان بقواهم الذاتية وبطاقة العقل البشري التي لا حدود لها، وبضرورة الارادة الحرة في الفكر واختيار الأعمال والمنجزات. وجاء القرآن الكريم ليشد عزائمهم في هذا السبيل، وينأى بهم عن منطق أولئك التافهين الغارقين في التبعية والضلال، أولئك الذين يخشون أن يكون لهم رأي أو موقف في الأحداث والوقائع التي أخذت تنزل بساحتهم، فكل ما كان يسعهم قوله ﴿إنّا وجدنا آباءنا على أمة، وإنّا على آثارهم مهتدون﴾[4]. لقد كان التقليد عدو محمد الأكبر. ولذلك كان القرآن ينعي عليهم تخلفهم عن عصر العقل وعدولهم عن حكم العقل، فيرد عليهم قائلاً: ﴿أوَ لَوْ كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾[5]. ولذلك لم يكن غريباً أن يشبِّه القرآن هؤلاء العبيد بالدواب فيقول: ﴿إن شر الدواب عند الله الصُّم البُكم الذين لا يعقِلون﴾[6].

*

* *

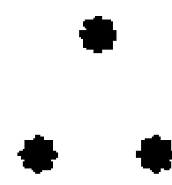
لقد بدأ عصر العقل بالنسبة إلى هؤلاء القوم، بقدر ما بدأ عصر الروح والإيمان، العقل الملتزم بالدين، وكان من السابق لأوانه آنذاك أن ينفصل

العقل عن الدين، فلا تعارض بين العقل والإيمان في منطق القرآن، أو على الأقل هذا ما فهمته طائفة كبيرة من مسلمي ذلك الزمان.

وهكذا طُرحت مشكلة العلاقة بين العقل والسمع (أو العقل والنقل، أو الفلسفة والشريعة) منذ العصور الأولى للإسلام، وسيحتدم الصراع بين الفريقين، وسيتمخض عنه مدارس ومذاهب وفلسفات كثيرة. وعلى أطراف هذا النزاع ستنشأ علوم وآداب وأنظار ومواقف ومنازع لا تقع تحت حصر. وسرت عدوى العقل في كل مكان. وتعصب الكثيرون لحكم العقل وناهض الكثيرون أيضاً حكم العقل وحملوا على العقل. ومن هنا ستنشأ علوم الدين وعلوم الدنيا، ومن هنا أيضاً سينشب النزاع بين الدين والدنيا. ولكل منها طرائقه ومناهجه ووسائله، ولذلك كله قوانين وسنن نزعم أن السِّيْكوسوسيوديناميكا قد أحاطت بالكثير منها، ونرجو ألاّ يكون في ذلك ادعاء كبير.

وعلى كل حال لقد أصبح بين أيدي العرب الآن طاقة كبيرة. وهذه الطاقة هي ـ كأي طاقة ـ قابلة للتحويل. وصودف أن المشكلة التي كانوا يواجهونها هي المشكلة الدينية. فتعبأت هذه الطاقة وتجندت كلها أو جلها لحلها. كما أن الطاقة التي تعبأت في عصر التحول اليوناني الكبير صادفت مشكلة من نوع آخر هي المشكلة التي أثارها طاليس، أي المشكلة الميتافيزيقية، فتجندت هذه الطاقة لحلها. وبقدر ما طبعت المشكلة الأولى التي صادفها عصر الطاقة اليوناني ـ أقول بقدر ما طبعت هذه المشكلة العقل اليوناني بالطابع الميتافيزيقي ـ لأن الطاقة تبحث دائماً عن منافذ لها فوجدتها في الميتافيزيقا، كذلك طبعت المشكلة الدينية العقل العربي بالطابع الديني. فليست الميتافيزيقا من مستلزمات التكوين اليوناني، كما ليس الدين من مستلزمات التكوين العربي، وإنما الأمر في الحالين طاقة هائلة تتلمس الطريق لإيجاد مسارب لها، فعثرت عليها في تأملات طاليس عند اليونان وفي مسألة الإيمان والأعمال عن المسلمين، ومن تأملات طاليس انبثقت جميع الفلسفات اليونانية، ومن ايمان الخوارج برزت جميع المذاهب الإسلامية.

وبعبارة أخرى، ان الأمور ترجع في نهاية التحليل الى ما أطلقت عليه اسم (قانون المشكلة الأولى) أو (سَيْكوسوسيوديناميكا المشكلة الأولى)[7]. فالمشكلة الأولى التي تواجه مجتمعاً بدأ يستيقظ ويعي وجوده، تكون لها دائماً تفاعلات وامتدادات واصداء ذات آثار حاسمة في تفكير هذا المجتمع، إنها في أساس جميع التطورات اللاحقة التي تزلزل كيانه. نعم ليست الأمور ميدانياً بهذه البساطة، إنها أعقد من ذلك بكثير. لكن الذي يمكن استخلاصه على كل حال من قانون المشكلة الأولى ما قلناه من أن الميتافيزيقا ليست جزءاً جوهرياً من بنية العقل اليوناني، كما أن الدين أيضاً ليس جزءاً جوهرياً من بنية العقل العربي. فلم يُخلق اليونان للميتافيزيقا، ولم يُخلق العرب للدين، وإنما كان ذلك بمحض الصدفة والاتفاق، أي بحكم الظروف والملابسات الخارجية العارضة المستقلة عن إرادة الفريقين، ثم جاءت الوراثة الاجتماعية[8] لترسيخ حكم الصدفة وإعطائه أبعاداً ظلت تتمكن وتستطيل على الأيام. وهذا ما فتح الباب أمام المرجفين للخلط بين الوارثة البيولوجية التي لا تتخلف لأنها في أساس تكوين الفرد، وبين الوراثة الاجتماعية التي تعرض للفرد من خارج، ومن الممكن تلافي آثارها الضارة.



وهكذا، فإذا لم يكن العرب الجاهليون قادرين على إنتاج المادة العقلية العلمية والفلسفية، فلا ينسحب ذلك أبداً على العرب المسلمين، أي أن الماضي الذي

أقفل وانتهى لا يكفي دائماً لتفسير الحاضر المفتوح باستمرار على متغيرات لا حصر لها. وكلما كانت هذه المتغيرات أكثر تذوقاً وأشد عمقاً كان تفسير الحاضر بالماضي أكثر عسراً. فإذا بلغت المتغيرات حدها الأقصى فحدثت المعجزة، أصبح من غير الجائز اطلاقاً نبش الماضي والتذكير به وإقحامه بالقوة لنفي كل نفحة جديدة لا نجد لها جذوراً في الماضي القريب أو البعيد. وهذا لا ينطبق على العرب وحدهم، بل هو ينطبق أيضاً على العرب والعجم وجميع أمم الأرض قاطبة. ولئن دلّ ذلك على شيء فإنّما يدلّ على أن «الزلزال» الذي أحدثه محمد في شبه الجزيرة العربية هو السبب في هذه القطيعة، أو ما يشبه القطيعة[9] بين «العربَين»، عرب الجاهلية وعرب الإسلام. فهذا الزلزال قد نشأ عنه، فجأة، ودونما أي اعتبار لأوضاع العرب قبل الإسلام، وللمراحل التي كان عليهم أن يقطعوها في تقدير المؤرخين التقليديين الذين سيجدون في هذا الذي أقول تجديفاً وهرطقة - أقول قد نشأ عن هذا الزلزال بنية معينة ذات خواص ثابتة يمكنها أن تنمو نمواً ذاتياً بغير لقاح أجنبي، فكيف إذا ما انضم إليها هذا اللقاح؟ وهي تحمل في تضاعيفها بذور تحولاتها المستقبلة، كما تحمل بذور انحلالها أيضاً، بصرف النظر عما قد يكون لها من ماضٍ قريب. لقد انتهى عهد وأقبل عهد. إنه لا يمكن تفسير التطورات اللاحقة التي نشأت عن هذا الزلزال إلّا بتحليل ما فيها من قوى دينامية وطاقات كامنة تؤذن بالانفجار تباعاً على نظام مرسوم تحدده شحنتها الداخلية وتلقائيتها الذاتية وعلاقاتها المتشابكة، ان لهذا الزلزال دلالة خاصة في رؤوس الذين فجروه وحملوا رسالته، وله رموز ومعان إلّا ذووه، وكل أولئك وأمثاله عناصر لا مادية لا وجود لها في العالم الفيزيائي - البيولوجي الذي يريد المؤرخون المتعلقون بمبدأ السببية وقانون المرحلة أن يرجعوا الله وحده في تفسيرهم لظواهر الفكر العربي ومنجزات الحضارة الإسلامية. ان السببية والمرحلية مقولتان قد تكون لهما بعض الفائدة في ظروف الحياة العادية، أما إذا تعلق الأمر بالتحولات الكبيرة فيجب أن نعمد عندئذٍ إلى مقولات كبرى موازية لها كمقولة الانتفاضة مثلاً.

فلا يجوز أبداً أن ننسى أو نتناسى مقولة الانتفاضة التي فجرت الجزيرة العربية من أقصاها إلى أقصاها في القرن السابع للميلاد. إنها في رأس العوامل الذاتية التي صنعت العرب وتاريخ العقل العربي. فإذا كان البعض لا يرى هذه الجزيرة إلّا من خارج، ولا يقيم وزناً للعرب إلّا بعد دخول الأعاجم في الإسلام، بحيث يجعل من العرب كمية مهملة خاضعة لمؤثرات سطحية صرف لا رأي لها فيها ولا قصد - أقول إذا كان البعض ينظر إلى العرب هذه النظرة، فهو كمن يقرأ قراءة الكتاب من آخره، وكمن يحتزّ الرأس أو يقطع الشريان ليدرس وظائف الحياة والبدن جثة هامدة.

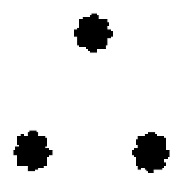
إن البلد الذي يحقق انتفاضته هو البلد الذي يحقق أحلامه فقد أنجب الإسلام عدداً لا يحصى من الرجال طبقت شهرتهم الآفاق، وذلك في مدة قصيرة نسبياً لا تتجاوز الأربعمئة سنة. إن عصور التاريخ الذهبية وحدها، عصور التحولات الكبرى هي التي ينجب فيها المجتمع في مثل هذا الزمن القصير ذلك العدد الجم من الرجال الذين ذاع صيتهم في القيادة والحكم والادارة، والتاريخ والجغرافيا والفلسفة، والاجتماع، واللغة والرياضة والفلك، والكيمياء والطبيعة والطب، وعلوم الدين والقلب والوجدان، أي في القرون الأربعة الفاصلة بين هرون الرشيد وابن رشد. لقد كان هناك رجال عظام قبل هذه الفترة ولكنهم إنما كانوا أول الغَيْث، وكذلك كان هناك رجال عظام بعد انقضاء هذه الفترة ولكنه القطر بعد انقضاء أجله. وهذا النشاط قد استمد بعض مادته من تراث الأوائل، إلّا أن معظمه كان نشاطاً

مبتكراً، بل يمكننا أن نقول واثقين إن هذه الذروة في نهضة الإسلام كانت في بعض نواحيها تحريراً للشرق الأدنى من سيطرة اليونان العلمية كما يقول ديورانت[10].

إذا كان هناك من يشكك في القيمة الحقيقية لثمرات الفكر العربي الإسلامي، فما علينا لتبديد هذا الشك إلاّ مقارنة ما كتبه النقلة السريان بما كتبه العرب. لقد كان السريان أسبق من العرب إلى تلقف آثار اليونان ومع هذا فقد عجزوا عن أن ينجبوا ـ قبل اختلاطهم بالعرب ـ مفكراً واحداً من معدن الكندي أو الفارابي أو ابن رشد أو ابن خلدون أو ابن الهيثم أو. . . ويجب أن نقارنهم أيضاً بالروم (البيزنطيين) الذين ورثوا حكمة اليونان لكنهم دفنوها في الأقبية والكهوف حتى جاء العرب فانتشلوها وأخرجوها من جحورها، بالترغيب تارةً والترهيب تارةً، في عملية انقاذ حضارية نادرة في التاريخ. فالدولة البيزنطية لم تنجب طوال تاريخها جهابذة عظاماً في مستوى جهابذة العرب. وإذا كان قد نبغ من هؤلاء وأولئك ما نبغ، فإنما كان ذلك يعود إلى لقائهم العرب والإفادة من أجواء الحوار والتعايش والتسامح والتعاون التي سنحت لهم في عالمهم الجديد.

ليست العبرة بما استفاده العرب من القدماء، إنما العبرة بما لم يستفيدوه منهم، أعني روح التوثن وحب الاستطلاع وسعة الخيال والتوق إلى المعرفة، والقدرة على الاستدلال والاستقراء والتحليل والتركيب والتعميم والتعليل واستخراج العلامات. . . وكلها مواهب لا تُغني عنها علوم الدنيا.

بهذه الصفات أرسى ابن الهيثم قواعد البصريات، واكتشف ابن النفيس الدورة الدموية الصغرى، وقام البيروني بقياس محيط الأرض، ووضع ابن سينا وابن تيمية ـ فضلاً عن علماء الطبيعة ـ أسس المنهج العلمي، ونقل الكيمياء من الطور الأسطوري إلى الطور العلمي، ومهّد ابن الشاطر لآراء كوبرنيقوس الفلكية وأسس الخوارزمي علم الجبر، والزهراوي علم الجراحة، وابن البيطار علم النبات، والبتاني علم المثلثات وابن خلدون علم الاجتماع وفلسفة التاريخ. . . ان السلسلة طويلة، وفي كل يوم تكتشف مخطوطات جديدة تضع أيدينا على حقائق تاريخية ومآثر لأجدادنا العرب جديدة.



وكانت روح النقد عندهم قوية، وقد ظهرت هذه الروح منذ العصور الأولى لتاريخهم كما يقول روزنتال[11] حتى أنه لم يسلم عالم أو فيلسوف أغريقي قديم من سهامهم. ويشيد روزنتال بقصة الخطيب البغدادي حين فضح الوثيقة التي ادعى يهود خيبر أنهم مُنحوا بمقتضاها امتيازات خاصة، فاكتشف البغدادي زيفها. ويضيف روزنتال أن الخطيب البغدادي لم يأت بجديد، بل فعل ما كان يفعله العلماء المسلمون في تحقيق النصوص ومقارنة التواريخ. ويؤكد روزنتال أيضاً على أن العلماء المسلمين قد أبدوا شكوكهم في صحة كتب كثيرة تُنسب إلى مؤلفين قدماء كأبقراط وجالينوس مثلاً[12]. وحسبهم فخراً أن يطعن اثنان منهم على الأقل في كتابين منحولين كانت تُنسب إليهما شهرة عريضة في العالم الإسلامي والعالم اللاتيني معاً وهما (كتاب الربوبية) أو (أتولوجيا أرسطاطاليس) وكتاب (سرّ الأسرار)، فابن سينا يطعن في الكتاب الأول كما أن ابن خلدون يطعن في الثاني[13]. وقد تجلت روح النقد هذه عند ابن خلدون أيضاً في نقده لطريقة كتابة التاريخ وفي نظريته في مغالط المؤرخين، كما ظهرت في نقده للمنطق الصوري والفلسفة الميتافيزيقية. وكثيراً ما كان العلماء العرب يرفضون الأخذ بنظريات جالينوس وبطليموس وغيرهما. فقد انتقد ابن النفيس آراء جالينوس

الخاصة بوظيفة الرئتين وتركيبهما ووظيفة الحويصلات الرئوية، وانتهى من ذلك إلى أن عملية تنقية الدم إنما تحدث في الرئتين بسبب اختلاطه بالهواء الخارجي عند التنفس، فاكتشف ابن النفيس بذلك لأول مرة الدورة الدموية الصغرى قبل سرفيتوس الاسباني الذي يُنسب إليه هذا الاكتشاف[14]. كما أن الطبيب عبد اللطيف البغدادي تجرأ هو أيضاً على جالينوس وانتقد نظريته في تكوين الفك الأسفل[15]. وكما انتقد ابن النفيس والبغدادي جالينوس في ميدان الطب كذلك انتقد ابن الهيثم نظرية بطليموس واقليدس الخاصة بالإبصار، فوضع بذلك الأسس العلمية الصحيحة لتفسير عملية الرؤية[16]. وكذلك انتقد البتّاني مذهب بطليموس في ثبات الأوج الشمسي وأقام الدليل على تبعيته لحركة المبادرة الاعتدالية، واستنتج من ذلك أن معادلة الزمن تتغير تغيراً بطيئاً على مرّ الأجيال[17].

لقد كانت العلوم الطبيعية عند اليونان دراسات فلسفية ميتافيزيقية قوامُها المنهج العقلي الاستنباطي. فالعقل اليوناني الذي كان شامخاً عملاقاً في الهندسة والمنطق وما بعد الطبيعة كان دون ذلك في علوم الطبيعة وعلم العدد. وقد تنبه العرب ـ بفضل هذه الروح النقدية ـ إلى عقم التفكير اليوناني في مجال العلوم الطبيعية. فالتجربة والملاحظة هما معيار كل حقيقة، بل هما تغنيان عن جميع كتب الدنيا. ولذلك فإن أعظم حدث في تاريخ العلم هو بلا شك اكتشاف العرب للمنهج العلمي. فقد عرفوا العناصر الأساسية لهذا المنهج (الاستقراء والتجربة والملاحظة) وأورثوا الأجيال اللاحقة أصول البحث العلمي والطريقة العلمية التي ثبت أنها أعظم ما وهبه العرب للفكر الحديث الذي إنما سار على آثارهم، من بيكون إلى وليم الأوكامي، وديكارت وغاليليو وبسكال ونيوتن. . .

*

يزعم ابن خلدون «أن حَمَلَة العلم في الإسلام أكثرهم من العجم»[18]. ومن العجيب أن يصدر عن ابن خلدون حكم سطحي متسرع من هذا القبيل. فليس في الأمر عجم أو عرب، وإنما هناك ظروف موضوعية قذفت إلى الصدارة العقلية بأعداد كثيرة من العجم في بعض الأحيان، وبأعداد كثيرة مماثلة أيضاً من العرب في بعض الأحيان الأخرى. لقد كانت هناك فترات ومواسم ـ ولا سيما في أوقات الفتوحات ـ كان يكثر فيها عدد العلماء الأعاجم، دون أن يعني ذلك اقتصار العلم عليهم وحدهم، كما كانت هناك أيضاً فترات ومواسم أخرى اتسمت بكثرة العلماء العرب، دون أن يعني ذلك اقتصار العلم عليهم وحدهم. فالعرب والعجم كانا يتزاحمان إلى مركز الصدارة العقلية، لكن نسبة هؤلاء إلى أولئك كانت تزيد أو تنقص تبعاً للظروف التاريخية والموضوعية التي كانت تحيط بكل منهما، ولم يكن ذلك راجعاً أبداً إلى أسباب عنصرية تتصل بطبيعة هذا الفريق أو ذاك، ففي عصور الفتح الأولى، وعندما كان العرب في ابان قوتهم برزت مواهبهم في مغانم الفتح، فانصرفوا إلى أعمال السلطان وقيادة الجند وجباية الأموال. . . لقد تفتحت قرائحهم في هذه الميادين وزهدوا فيما عداها، فأنجبوا أبطالاً وقادة عظاماً يعتز بهم المسلمون. وهكذا نفذ الأعاجم إلى الساحات الخالية، ساحات العلم والفكر، ومجاهل الفلسفة والمعقولات. ثم إن ممارستهم للأعمال العقلية ـ بعد هزيمتهم العسكرية على أيدي العرب ـ كانت متنفَّسهم الوحيد لابراز مواهبهم واظهار تفوقهم على قاهريهم. فلئن هزمهم العرب عسكرياً فقد أعلنوا على العرب الحرب العلمية والمعركة الحضارية.

هذا ما كان من أمر العرب أيام قوتهم. لكن عندما ضعف أمرهم لم يروا بُدّاً من الاشتغال بالعلم والاجتهاد فيه، فبرزت عبقريات في كل ميادين العلم

والفكـر، دون أن يعني ذلـك أن عصر الفتـح أطفـأ جذوة الروح العلمية عند العرب أو منع الأعاجم من التفوق في مواهب الحكم والسلطان. وهكذا فإن كثرة العلماء والمفكـرين الأعاجم عنـد انصراف العـرب إلى أعمال الدولة والسلطان لا ترجـع إلى أسباب عنصريـة تتصل بطبيعـة العرب والعجم، وإنما هي ترجـع إلى ظـروف تاريخيـة لا شـأن لهـا بـاللون أو الجنس. وفي طليعة هذه الـظروف خلو الساحـة وازدحامهـا ببعض الأعمال دون بعض، والرغبة في التعويض عن فقـدان السلطان بشرف العلم. ودخل الساحـة القادرون من الفـريقين، وأخـذ كل واحـد منهم يبحث عن مكـان خـال في هذه السـاحة لينـطلق منه إلى العمـل والقيام بنصيبه فيه. لقـد كانت السـاحة أشبـه بالسـوق تشتد فيهـا الحـاجـة إلى بعض البضـائـع دون بعض تبعـاً للمواسم والمصالح والأزمان. وكـانت السوق مكتـظة بالباعة والمبتاعـين. وكانت حـاجات السـوق هي التي تنظم حركة السوق وترتب البضائع والمتبضعين وتنسق بين العرض والطلب. . .

*

* *

لقـد كـانت السـاحـة تعج بـالعلماء والفـلاسفـة والمفكرين، وكانت المعرفة بُغية كل طـالب يحج إليهـا راجلاً وعلى كل ضامر. انه يبحث دائماً عن أداة يحقق بهـا وجـوده ويصنـع عـالمـه، ولا سيـما إذا كـان من أصحاب الفطرة الفائقة. فوقع على اليونـان فتأداهم، فَنِعْمَ المتـأدي ونِعْمَت الأداة. حتى الفلاسفـة اليونـان كـانـوا وسيلتـه الـوحيـدة لتفجير ذاتــه والتعبير عن مكنـوناتهـا. كل علم، فهـو مستباح لـه في سبيـل أن يُغني وجوده ويستكمل بقية ذاته، ثم يشـع بعد ذلـك خـارج ذاته. هـذا هو حـال الباحث العـربي والمفكـر العربي، هذا هو حال الفيلسـوف العربي الأصيـل. لم يقـدح له إلاّ مـا قدح لليـونان من قبله، وهـذا الذي قـدح له هـو الذي يقـدح لكـل عـظيم من قبله ومن بعده، وهو الذي سيصنعه ويجعل منه ندّاً لليونان.

إن ما أسهم به العرب في ميدان الانتـاج الفلسفي قـد يبـدو قميئـاً بـالقيـاس إلى مـا أسهمـوا بـه في الرياضيات وعلوم المادة. والحق أن عباقرة الإسـلام لم يُـبرِّزوا في الفلسفة الميتـافيزيقيـة كما بـرَّزوا في مباحث الحيـاة العقليـة الأخـرى كـالعلم الـطبيعي والكيميـاء والفلك والجبر والحساب مثـلاً. ومن هنا نهضـة العلم وتقدمه على أيديهم تقدماً سبقوا به عصرهم وجيلهم، وكـانت لـه أصـداء وأبعـاد في أرجـاء أخرى غـير أرجائهم. . .

ثم ان الفلسفات الكبيرة وليـدة التحولات الكبـيرة التي تـطرح مشكـلات كبـيرة. فقـد جـاءت الفلسفـة اليونانية بعد تحـولات كبيرة طـرأت على بـلاد اليونـان فـطرحت مشكلات كبـيرة كانت عـلى رأسهـا المشكلة الميتافيزيقيـة. لم يكن لليونـان سوابق في مجـال البحث الميتافيزيقي، كما لم يكونـوا مسبوقـين في هذا المجـال. فلم يجدوا بدّاً من أن يصنعـوا مادتهم بـأنفسهم. وقد فعلوا وأجادوا وبلغوا الغاية في الجودة والاجادة. لقـد كانت المسائل الميتافيزيقية تترى بين ظهـرانيهم وكانـوا يـلاحقونها بـالحلول تلو الحلول. ومضى اليونـان وجاء العـرب في أعقابهم. بعـد تحولات كبـيرة طرأت عـلى جـزيـرتهم. وأخـذت المسـائـل تـترى عـلى السـاحـة العـربية، وجـاءت الحلول في أعقابها، وهي مسـائـل وحلول دينيـة تشريعية في معـظمها لا تخلو أحيـاناً من بعض الأبعاد الميتافيزيقية. فأما ما كانوا مسبوقين فيه - وأكثره ذو طابع ميتافيزيقي - فقد استعـاروا مادتـه ممن سبقـوهم وسخـروا هـذه المـادة لحـاجـاتهم وأغـراض مجتمعهم وعصرهم، وأما ما لم يكونوا مسبوقين فيـه أو لم يكن السبق فيه كافيـاً، فقد صنعـوا مادتـه بأنفسهم بقدر عدم السبق. وبعبارة أخرى، في كل دين قضايا ذات كثـافة ميتـافيزيقيـة بـطبيعتهـا أو تحتمـل التنميـة الميتـافيـزيقيـة. كفكـرة الله والنفس والنبـوة والأصـل

والمصير. . . وإلى جانب هـذه القضايا قضايـا أخرى فقيرة في مضمونها الميتافيزيقي أو خالية منه كالفـرائض الـدينية والتكـاليف الشرعية. فـإذا طبقنـا ذلـك عـلى الإسـلام رأينا العـرب وهم يواجهـون القضـايـا ذات الكثافة الميتافيزيقية، يزيـدونها كثافـة ويتوسعـون فيها ويدفعون بهـا إلى أقصى غايـاتها، مستـأنسين في ذلـك بطبيعة الحال بما عند اليونان من مادة ميتـافيزيقيـة من شأنها أن تساعدهم على اغنـاء مادتهم هم. وقـد تجلى ذلـك في علم الكلام أولاً والفلسفـة بعد ذلـك. وأما القضايا الأخرى الضحلة ميتافيزيقيا كالوضوء والغسل والنكاح والطلاق. . . فقد نشأت عـلى أطرافهـا علوم نظرية وعملية متعددة، وهي علوم إسلامية خـالصة، وأكـثر علوم الدين واللغـة من هذا القبيـل، كـالفقـه وأصـول الفقه والحـديث والصرف والنحـو والبـلاغـة والبيان. . . . ومن هذه العلوم الدينية واللغوية جميعـاً انـطلق العرب إلى علوم أخـرى، ولكنها علوم دنيـوية صرف هـذه المـرة وإن كـانت تتفـاوت في مضمـونها الميتافيزيقي، وأعني بها العلوم الرياضية والطبيعية على اختلافها. وهكذا فإذا لم يكن العـرب قد صنعـوا كل مـادتهم في ميدان الميتـافيزيقـا المسـدود أمـامهم لأنهم كانوا مسبوقين فيه، فقد انـدفعوا في الميـادين الأخرى المفتوحة التي لم يكونوا مسبوقين فيها أو كانوا مسبوقين سبقاً لا غَناء فيه، ليصنعوا مادتهم كلها أو جلها. هنا تجلت عبقريتهم حيث حريـة الحركـة أكبر. لقـد كان هم العرب الأول سد الفجـوة الفاغـرة أمامهم، لقـد وجدوا فراغاً فأحسوا بالحـاجة إلى ملئـة، وهكذا نبـغ العرب نبوغـاً كامـلاً أو شبه كـامل فيـما لم يُسبقوا فيـه ونبوغاً نسبياً فيها دون ذلك.

بـل لقد فعـل العرب شيئـاً مثـل ذلـك في ميـدان الفلسفة اليونانية نفسها وبخاصة فلسفة أرسطو. فهذه الفلسفـة ليست فلسفـة كـاملة بـل هي فلسفـة مليئـة بالثغرات، أي فيها مجالات كثـيرة مفتوحـة لم يطرقهـا اليـونان. هنـا ستتجلى عبقـرية العـرب. فـأرسـطو لم يستطع رد جملة العالم إلى علة واحدة ما دامت الهيـولى القديمة موجودة مع الله، كما لم يتمكن من صهر جميع الجزئيات في كل شامل. وهو لم يفسر لنـا حقيقة صلة الله بالعالم. ثم ان الله يجهل ما يجـري في هذا العـالم من أمور وحوادث جزئية. يضاف إلى ذلك ان مذهب أرسطو فيه نقاط كثيرة معلقـة بقيت بلا حـل، كما أن في مذهبه نقاطاً غامضة ومتعارضة أحياناً. هـذا فضلاً عن أن مذهـب أرسطو معـارض للإسـلام في كثير من جوانبه، كما في الإسلام قضـايا لا يقـرها أرسـطو. في هـذه النقـاط جميعـاً ستتفجـر عبقـريـة فـلاسفـة الإسلام[19].

هـذا، ومن حق المـرء أن يسـأل: لماذا لم يتمكن العرب من صنع ميتـافيزيقـا كاملة خـاصة بهم، بـل اكتفوا برتق الفتـوق وسد الشقـوق؟ هل السبق مـانع من الابتكـار؟ أوَ ليس في ذلـك دليـل قـاطـع عـلى قصورهم وعجزهم عن مطاولة اليونان؟

ليس في الأمر عجز وقصور، واقتدار وموهبة، وإنما الأمر شيء غير ذلك وأعقد من ذلك. فللعمل شروط أهمهـا العثور عـلى صـانـع يعمـل وعـلى مكـان يصلح للعمل، فإذا انعدم أحدهما لم يتحقق العمل. فاليونان قد سبقوا العـرب إلى احتلال المكـان الذي كـان على هؤلاء أن يعملوا فيـه فـذهبـوا إلى مكـان آخـر، فَلِمَ الـتزاحم على مكـان واحـد والأمكنـة كثيرة ومجـالات العمل أكثر؟ ولا صحة مطلقاً لمقولـة العجز والقصـور عند العرب والاقتدار والموهبـة عند اليـونان. فهـا هم العرب قد صنعوا علم الكلام ومـا ضاقـوا به ذرعـاً، وهو ميتافيزيقا إسلامية تتفاوت في خلوصها وأصـالتها وتختلف الشحنة اليونانية فيها من متكلم إلى آخر حتى أن رينان الذي ينكر وجود فلسفـة عربيـة يعترف بـأن «الفلسفـة الحقيقية في الإسـلام إنما يجب التـماسهـا في مذاهب المتكلمين»[20].

هـذا من الجهـة الأولى، ومن جهـة ثـانيـة، فـإن

الاطار العام للفكر البشري لم يشهد تخلخلاً بنيوياً عميقاً يقتضي احداث تغيير شامل في الأفق العقلي العام للإنسانية قاطبة. فمنذ الثورة الزراعية التي تخص الجنس البشري كله لم يشهد الإنسان ثورة أخرى في مستواها. فالمجتمع البشري كله - سواء على الساحة اليونانية أو على الساحة العربية أو في أي مكان آخر من العالم - هو على العموم مجتمع يقوم على الزراعة أو على حياة البداوة، أي أن كل تحرك فيه فإنما يتم بعضلات الإنسان أو الحيوان. رتابة في رتابة عمرها كعمر الإنسان أو تكاد. وقد استطاع اليونان أن يُعبِّروا عن هذا المجتمع العضلي الرتيب أصدق تعبير وأن يستخلصوا منه كل ما يتضمنه أو يشتمل عليه من امكانات وتطلعات ميتافيزيقية كامنة. هذه هي ميزة اليونان في العصور القديمة. إنهم لم يستطيعوا أن يُدخلوا أي تغيير في هذا الاطار، بل لم يخطر لهم ذلك على بال. لقد كفروا بكل تغيير فحسبهم التفسير، ففي التفسير مندوحة عن التغيير. ليس في الإمكان أبدع مما كان، ففي الابقاء على الأشياء غاية الأمان. لا خيار إلاّ في الاستقرار، ففي الاستقرار نِعْم القرار!

*

* *

لقد كان العرب الورثة المباشرين لليونان، وبذلك فقد وصلت إليهم الفلسفة تعبق بأنفاس أصحابها قبل أن يتداولها المتداولون ويستهلكها المستهلكون. لم يكن الوقت قد حان بعد ليضيق المرء بها ذرعاً أو يشعر بما فيها من جدب وعقم، وإن استطاع بعضهم كالغزالي وابن خلدون مثلاً - المراهنة على هذا العقم وتأكيده بغير تعمق يُذكر. لقد كانت لا تزال تحتفظ باغرائها وفتنتها، فأقبل الكثيرون عليها بنهم شديد. انها الدليل على الحقيقة، والرهان عليها رهان على الحقيقة.

قلنا ان التفسير غلب على التغيير في بلاد اليونان، وإذا كان من تغيير فهو مقصور على بعض الاصلاحات الداخلية المحصورة في بلاد اليونان وما حولها، أي أن التغيير ظل محلياً. وهكذا الإسلام، فقد ظل التحول فيه محصوراً في العرب والمسلمين. فهو تغيير محلي أيضاً. لقد كان العرب واليونان على السواء يتمنون أن تشمل تغييراتهم العالم كله، ولكن الواقع أقوى من الأماني. الأماني الحقيقية هي التي تفرض نفسها على الواقع وإلاّ ظلت اصلاحاً.

المهم ان التغيير ظل محلياً سواء في بلاد اليونان أو في بلاد العرب. فالمجتمع القبلي في كليهما بقي المجتمع القبلي، والمجتمع الزراعي بقي المجتمع الزراعي. كلاهما يقوم على مجهود العضلات، ولذلك كانت الفلسفة الميتافيزيقية القديمة على قدِّهما وصالحة لكليهما على حد سواء: لليونان الذين أنجبوها وللعرب الذين تبنَّوها، بل وللفلاسفة اللاتين أيضاً الذين ورثوها عن العرب حيث ابتعدت عن مصدرها الأصلي كثيراً، واستطاع القوم هناك أن يطيلوا حياتها بعض الشيء. وفي نهاية الترحال بدأ التذمر. وأخيراً جاء المجتمع الآلي ليحدث التغير، أي على الصعيد الإنساني كله. لقد طال عهد الفلسفة اليونانية وظل الحنين إليها قوياً حتى في إبان عصر النهضة فرغم ثورة ديكارت على هذه الفلسفة فإنه لم يستطع التخلي عنها نهائياً، وكذلك تلاميذه من بعده، بل لا نزال حتى الآن نحتفظ بالكثير من مقولاتها، وما ذلك إلاّ لأنها فلسفة الواقعية الساذجة وبادي الرأي المشترك.

وبعبارة أخرى، ان العقل إنما يعمل عندما يواجه مشكلة، فإذا ما حلها توقف عن العمل. لقد حل فلاسفة اليونان المشكلة الميتافيزيقية على خير ما يكون الحل، فإن كلاً منهم قدم جزءاً من الحل. ولما أن اكتمل الحل توقف العقل اليوناني ولن تقوم له قائمة بعد اليوم ولن يمكنه بالتالي تقديم أي حل. فالحل مانع من الحل. إنه يكبح نشاط الفكر ويشل

امكاناته، أو على الأقل يضع غطاء على البصر والبصيرة فلا يريان ما يدور من حولها. أشياء كثيرة تصرفهما عن الحل فتتراكم المشكلات التي تبقى بلا حل. ولو أمكن أن يضاف إلى الفلسفة اليونانية حبة خردل لما قصَّر اليونان في ذلك وهم أربابه. وكل ما في وسعهم القيام به بعد ذلك إنما هو الدوران في حلقة مفرغة لا تنتهي من الشروح والحواشي والتعليقات واجترار أقوال السلف. ولئن كانت هناك مشاكل تثار من وقت إلى آخر فهي مشاكل معيشية يُحل بعضها ويُغفل بعضها ويتراكم أكثرها طبقات بعضها فوق بعض. أو قل هي مشاكل النعش والجنازة والتعجيل في الدفن، فمن إكرام الميت التعجيل بدفنه. لقد انتهت اثينا حضارياً وإن ظلت قائمة بيولوجياً.

وجاء الإسلام وطرح المشكلة الدينية. وعندما خرج العرب من قوقعتهم واندمجوا في العالم الكبير من حولهم كان لا بد من حدوث صدام فتفاعل بين الدين الجديد والفلسفة القديمة. وكان التفاعل بقدر حجم المشكلة. وهي بطبيعتها مشكلة محلية تهم المسلمين وحدهم، فكان التفاعل محلياً وكانت الحلول محلية. ولذلك لم يطرأ تغيير يُذكر على المشكلة الميتافيزيقية والحلول المطروحة بشأنها. فإن كل ما حدث محصور في اضفاء الصبغة الإسلامية على هذه المشكلة دون المس بجوهرها، وبتعبير أدق اجراء بعض التعديلات في الحلول التي وُضعت لها بحيث يزول التناقض أو على الأقل يضعف الخلاف بين الفلسفة والدين، وهكذا يتخلل الدم الإسلامي عروق الفلسفة اليونانية، على تفاوت في ذلك بين هذا الفيلسوف أو ذاك. لقد جاء الإسلام وطرح المشكلة الدينية بكل ثقلها وأصالتها، وحل المسلمون هذه المشكلة بجميع أبعادها وامتداداتها. ولما أن اكتمل الحل توقف العقل العربي وعجز عن تقديم المزيد من الحل. ولا نجد بعد ذلك سوى حلقة مفرغة من الشروح والحواشي والتعليقات واجترار أقوال السلف، كما كان الحال عند اليونان، مع اختلافات طفيفة تقتضيها ظروف الزمان والمكان والمرحلة التاريخية لكليهما. وهذا ما يُعبر عنه في الاصطلاح الإسلامي باقفال باب الاجتهاد. لقد لحقت المدنية العربية بالمدنية اليونانية وخرجتا كلتاهما من التاريخ بعد أن كانتا تحتلان بؤرة التاريخ. وليس المقصود بالاجتهاد هنا الاجتهاد في الدين فقط في فقه وأصول وما إليهما، وان حصره المسلمون في ذلك. فالآلة كلها قد تعطلت وتوقفت عن العمل وتوقف معها بطبيعة الحال النشاط العلمي والفلسفي. لقد حُلَّت المشكلة الدينية وانتهى أمرها فلا ابداع بعد اليوم، فالابداع لا يتكرر. لقد انتهى الوجود الحضاري للعرب وبدأ الوجود البيولوجي كما كان الحال عند اليونان.

هذا هو باختصار شديد الحل السّيْكوسوسيوديناميكي لمشكلة الفلسفة الإسلامية. فليس عدم انتاج فلسفة إسلامية أصيلة ناشئاً عن عجز العقل العربي عن انتاج هذه الفلسفة، بل لأن المشكلة الميتافيزيقية قد سبق حلها في المجتمع العضلي اليوناني. فالحل كما قلنا مانع من الحل. لقد اكتمل الحل فلا سبيل إلى استئنافه ولا إلى اضافة أي جديد إلى عناصره. يمكنك أن تحاسبني على عمل لم أعمله إذا كانت عندي الإمكانية التامة لعمله ثم لم أعمله، أما إذا كانت هذه الإمكانية مسلوبة عني فلا وجه ولا مبرر لاتهامي بالعجز عما ندبتني للقيام به أو بالتقصير فيه. ليس عدم طيراني ناشئاً عن عجزي عن الطيران، بل لأن إمكانية الطيران مسلوبة عني. وهذه الإمكانية ليست معطلة بالنسبة إليّ أنا وحدي بل بالنسبة إلى جميع الناس في كل زمان ومكان. ولذلك فلا يصح أن يقال عن العرب أنهم كانوا عاجزين عن انتاج فلسفة ميتافيزيقية أصيلة خاصة بهم إلا إذا ثبت أن غيرهم من أفراد المجتمعات العضلية الأخرى كانوا قادرين على انتاج مثل هذه الفلسفة، قدرة

الطيور على المشي فضلاً عن قدرتها على الطيران. فإمكانية الانتاج الفلسفي بعد العصور اليونانية كانت مسلوبة عن الجميع لا عرباً فقط، ولا شرقاً فقط، ولا جنوباً فقط، بل عرباً وعجماً، وشرقاً وغرباً، ويونان وغير يونان. فحتى اليونان أنفسهم لم يستطيعوا أن يضيفوا في عصور الغيبوبة والاحتضار ذرة واحدة إلى ما انثال عليهم في عصور المجد والازدهار. لقد اكتملت الفلسفة اليونانية فأصبحت بلا أفق ولن يحدث بعد اليوم أي انتاج فلسفي أصيل إلا عندما ينفتح الأفق. وبالثورة الصناعية الآلية، سينفتح الأفق كما سنرى بعد قليل. فلا عجز عند العرب ولا إعجاز عند اليونان.

أي لم تكن المشكلة المطروحة على بساط البحث العربي الإسلامي هي حل المسألة الميتافيزيقية بحال من الأحوال. وقد اعترف فلاسفة العرب أنفسهم بذلك بلسان الحال إن لم يكن بلسان المقال. فقد كانوا يكررون دائماً أنهم تلاميذ لليونان وأنهم لا يَعْدون أن يكونوا شراحاً لأساتذتهم. لقد خالفوا أرسطو وهم يحسبون أنهم إنما يسيرون في ركابه. فكانوا إذا ما اتفق لأحدهم أن يبتكر شيئاً جديداً لم يقله اليونان، يبادر إلى الاعتذار واعلان براءته من مخالفته، وإلى الاعتراف بأن ما توصل هو إليه موجود بالقوة في فلسفة اليونان! ومعنى ذلك بالتعبير السيكوسوسيودياناميكي أن المشكلة الميتافيزيقية قد حُلت على أيدي اليونان فعلام الخوض فيها مرة أخرى وقد فرغ منها السادة؟ هذا هو لسان حال القوم. حتى أن كثيرين قد اعتقدوا ـ وكنت واحداً منهم أن هذه العبادة للنصوص اليونانية القديمة ناشئة عن العجز أو عن عدم الثقة بالنفس على الأقل. ولم أقف على السبب الحقيقي (أو استغفر الله ما أزعم أنه كذلك) إلا منذ وقت قريب جداً وبعد المعاناة الطويلة لأصول التحليل السّيْكوسوسيودينساميكي. فالمشكلة الحقيقية التي كانت مطروحة على الساحة العربية الإسلامية والتي زلزلت كيان المسلمين إنما هي المشكلة الدينية وحدها، فأبدوا في حلها وتحليلها والغوص على معانيها ما لم يبده أي شعب آخر. لقد استغرقتهم المشكلة الدينية بقدر ما استغرقت المشكلة الميتافيزيقية أساتذتهم اليونان. لقد تخصصوا في الدين تخصص اليونان في الميتافيزيقا. ولئن طُرحت المشكلة الميتافيزيقية بينهم فإنها لم تُطرح طرحاً جدياً، بل كان طرحها جانبياً، أي على أساس أنها هي أيضاً مشكلة دينية أو جزء من المشكلة الدينية أو الوجه الآخر لها، لأن «الحكمة هي صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة» على حد تعبير ابن رشد[21] أخلص فلاسفة العرب لأرسطو وأشدهم تقريعاً لمخالفيه. ومع ذلك فهو لم يستطع تصور الميتافيزيقا خارج المشكلة الدينية. ولئن بدا من ابن سينا مثلاً بعض التشكيك في اليونان فما ذلك إلاّ ليزج بالمشكلة الميتافيزيقية في الدين مرة أخرى. ولا فرق بين أن يكون هذا الدين هو الدين الإسلامي أو الدين الشرقي، كما فعل في حكمته المشرقية، وهي حكمة افلاطونية أفلوطينية ظاهراً، وحكمة دينية باطناً. ولعل هذا أحد أسباب نجاح أفلاطون وأفلوطين في العالم الإسلامي. فما من فيلسوف خدم المشكلة الدينية كما خدمها أفلاطون وأفلوطين. حتى أنه عندما تصدى ابن رشد لتخليص المشكلة الميتافيزيقية من الأوهام الأفلاطونية الأفلوطينية، أي من الدين، فقد أقحمها هو أيضاً مرة أخرى في الدين عندما قال بالحقيقة الواحدة ذات الوجهين المختلفين: الحكمة والشريعة. فلا يمكن لأي واحد من الفلاسفة الإسلاميين تصور الحقيقة بغير الدين.

وبعبارة أخرى، كل شيء عند اليونان إنما نما وترعرع على أطراف المشكلة الميتافيزيقية، وكل شيء عند العرب إنما نما وترعرع على أطراف المشكلة الدينية. اليونان قلّموا أظافر الله وحدُّوا من فاعليته ليجعلوه منسجماً مع الميتافيزيقا، كما أن العرب قلّموا

أظافر الميتافيزيقا لتكون منسجمة مع الله. أي أن الألوهة ثانوية عند اليونان وهي تدور في فلك الميتافيزيقا، كما أن الميتافيزيقا ثانوية عند العرب وهي تدور في فلك الألوهة.

ولسائل أن يسأل: لماذا الميتافيزيقا لليونان والدين للعرب؟ ألا يدل ذلك على تفوق اليونان على العرب؟ وللإجابة عن هذا السؤال أكاد أقول إن الأمر يعود إلى مجرد الصدفة، لا إلى خصائص عرقية تكوينية كما بينت في فقرة سابقة، أي إلى الظروف والملابسات الخارجية المستقلة عن كلا الفريقين. ان أيّاً من الفريقين لم يختر مشكلته، إنما الصدفة كان لها الاختيار، وكان لها اتخاذ القرار. ثم جاءت الوراثة الاجتماعية لتثبيت القرار وتعميق جذوره. فإن من أهم معطيات السّيْكوسوسيودیناميكا كما أسلفنا أن المشكلة الأولى هي عامل هام في توجيه الطاقة العقلية للجماعة وجهة دون أخرى. إنها المشكلة ـ الأم ستنبثق عنها المشاكل الأخرى، وهي التي ستمنحها هويتها وتضفي عليها حضورها وخصوصيتها. وما تاريخ الجماعة سوى تاريخ الرحلة في عالم هذه المشكلة. فإذا أردت أن تتعرف الجماعة وتقف على دخيلتها فارحل داخل عالم المشكلة ـ الأم التي إنما تطبع الجماعة بطابعها وتفرض عليها روحها ومنهجها ومدار حياتها. وعند الفراغ من حل هذه المشكلة ينفرط عقد الجماعة وتذهب ريحها. لقد انتهت رسالتها فلا معنى لوجودها بعد ذلك.

فالمشكلة الأولى التي تصدى طاليس لحلها منذ بدأ الفكر اليوناني يصحو ويعي وجوده هي المشكلة الميتافيزيقية، لقد لاحت له كما تلوح لأي إنسان على مستوى معين من التفكير في أي زمان ومكان. ان كثيراً من الصبية يسألون آباءهم: كيف وُجدوا وأين كانوا قبل أن يوجدوا؟ ويجد بعض الآباء حرجاً في مواجهة هذه الأسئلة. وهناك كثيرون يتساءلون عن الله ومن خلق الله وكيف يسمح للشر أن يتسرب إلى هذا العالم. ليس من الضروري أن يكون الصبي يونانياً ليطرح هذه الأسئلة على أبويه أو أساتذته في المدرسة. انها تعرض لكثير من الطلاب في سن المراهقة، ولكن جهل الآباء والمعلمين لا يشجع هذه الأسئلة، بل ان الأهل في كثير من الأحيان يواجهونها بمنتهى الصراحة لأنها تفسد العقيدة والعياذ بالله تعالى. وهكذا يقضون على الفاعلية الميتافيزيقية عند أبنائهم بعد أن أصبحت مقرونة بالشعور بالاثم.

المهم، أن طاليس عندما طرح على نفسه مشكلة أصل العالم لم يشعر بأي إثم في تناولها بل أمعن فيها نظراً وتمحيصاً ووصل إلى بعض الحلول. ووجدت هذه المشكلة هوى عند بعض من طاب له أن يتحدث بها إليه، كما لم تجد أي هوى عند البعض الآخر. فليس جميع اليونانيين هم ممن تستهويهم الميتافيزيقا التي لها أصدقاؤها وأعداؤها في كل أمة بل في كل بيت. والتف حول طاليس من استهواه كلام طاليس، كما سخر منه من لم يفهم كلامه. وهؤلاء الذين التفوا حوله بعضهم تقبّل حلوله وبعضهم رفضها أو أدخل تعديلات عليها. وتكرر ذلك عند أبرز تلاميذ طاليس الأقربين والأبعدين ممن انتهت اليهم رياسة الميتافيزيقا ووصلوا إلى درجة الإمامة فيها. وهكذا أخذ الفلاسفة يتعاقبون وأخذت الحلول تترى؛ والمشكلة الميتافيزيقية تتضح وتعمق وتتأصل بحرية لا يهددها كاهن جاهل أو أب أحمق. وساعد الفراغ وأجواء الحوار والديمقراطية على سبر اغوار هذه المشكلة والوغول فيها إلى أقصى غاياتها. لقد كان كل فيلسوف لاحق يصحح سلفه السابق ويضيف إليه جديداً ويستدرك عليه بعض الأخطاء. وهكذا نمت الفلسفة اليونانية بالإضافة والحذف والتنقيح والتصحيح والتحليل والتعميق. لقد اتفق فلاسفة اليونان واختلفوا واصطلحوا واختصموا، وتباعدوا وتقاربوا، واكتسبت الفلسفة الكثير من هذا الحوار

والصدام والتفاعل، واكتشف الفكر اليوناني المزيد من الغنى والثراء والخصوبة.

هذه قصة الفلسفة اليونانية وهذه حكاية حالها بلا الغاز ولا أسرار ولا معجزات. تساءل بعضهم هل العامل الجغرافي والمناخي هو السبب في عبقرية اليوناني؟ ولكنه استبعد ذلك قائلاً: هاهم العثمانيون قد احتلوا بلاد اليونان فلم ينجبوا فيلسوفاً واحداً. وكان تعليقي على هذا الجواب أنه ليس العثمانيون وحدهم كانوا عاجزين عن انجاب الفلاسفة رغم احتلالهم لموطن الفلسفة، بل ان اليونانيين أنفسهم كانواعاجزين هم أيضاً عن استئناف الانجاب. فلو كان للمناخ أي مدخل لاستمروا في الانجاب. فالابداع لا يتكرر.

وهكذا فالتفكير اليوناني إنما كان رهناً بالشرارة الأولى التي أطلقها طاليس في عصر تحول كبير. وهذا نفسه ما حدث للعرب أيضاً لولا أن صحوتهم قد اقترنت بالمشكلة الدينية بقدر ما اقترنت صحوة اليونان بالمشكلة الميتافيزيقية. وكان للوراثة الاجتماعية - لا البيولوجية - نصيب كبير في تقوية حوافز كل من الفريقين في هذا الطريق الذي وجد نفسه مقحماً فيه أو ذاك. وعلى هذا المنوال طغت الميتافيزيقا على بلاد اليونان حتى أصبحت عنواناً على اليونان، وطغى الدين على بلاد العرب حتى أصبح عنواناً على العرب، لا سيما وأن الشرق كان دائماً مثوى للإلهام الديني ومسرحاً خصباً للرؤى والأحلام والعبقريات الدينية المختلفة. نعم ليست الأمور - ميدانياً - على مثل هذه الدرجة من البساطة، لكن هذا التحليل يقدم لنا على كل حال مخططاً تقريبياً لما كان يجري على الأرض يكتفي من الظواهر بهيكلها العام وشبكة العلاقات القائمة بينها.

*

* *

وزبدة القول إن الفكر هو تفاعل مستمر بين الإنسان ومجتمعه. وهذا المجتمع لم يتغير تغيراً جذرياً منذ عصر اليونان حتى عصر النهضة. فجاءت الفلسفة اليونانية على قدِّه ومقياسه وانقفل أفق الفلسفة. وجاء الفلاسفة العرب والأفق مقفل لأن المجتمع ظل هو هو كما كان عند اليونان. وكل ما حدث عند الفريقين تغيرات محلية طفيفة لم تستطع زعزعة الأفق بل حتى إحداث خدش صغير فيه. فلا بُدَّ من إحداث تغيير شامل يخص البشر جميعاً وإلا ظل الأفق ساكناً لا حراك فيه. وأخيراً انفتح الأفق وحدث التغيير المرتقب. لقد جاءت الآلة لتضع حداً لمجتمع العضلات، ومنذئذٍ بدأ سيل الفلسفات. فحيث تكون عضلات يكون جمود، وهذا من أسباب تخلفنا وتبعثرنا. فهيَّا بنا إلى مجتمع الآلة والصناعة الآلية إذا أردنا أن تكون لنا فلسفة خاصة بنا. فالمجتمع الآلي سريع التطور والحركة ينجز في وقت قصير ما يتطلب من العضلات الوقت الطويل أو قل هو تكثيف للزمان، فالدقيقة الواحدة فيه قد تعني عمراً كاملاً. وكلما استطاع العقل ملاحقته تكثف هو أيضاً وارتفعت وتيرته. ما أرخص الزمان في مجتمعاتنا وما أغلاه في مجتمعات غيرنا. هنا يكمن الفرق بيننا وبينهم. فما دام ينقصنا الشعور بالزمان فلن نرى غير المزيد من الخذلان.

الحواشي

(1) G. Quadri: La Philos. Arabe dans l'Europe Medievale, P. 6.

(2) Encyclopédie de l'Islam, Art. Kalam.

(3) Histoire Générale et Systeme Compare des Langues Sémitiques, P. 10. Œuvres Completes de Ernest Renan 12/3.

(4) قرآن كريم، 22/43

(5) —170/2.

(6) —22/8.

(7) من أراد مزيداً من التفاصيل حول قانون المشكلة الأولى، فليرجع إلى كتابنا (الفكر العربي في مخاضه الكبير)، صفحة 165 - 169.

(8) عرضنا لهذه الوراثة بالتفصيل في الجزء الثاني من كتابنا (المرجع في تاريخ الأخلاق) وهو تحت الطبع.

(9) وقد قلنا «ما يشبه القطيعة» لأن القطيعة لا تكون كاملة بحال من الأحوال، إذ لا ينفصل الماضي عن الحاضر انفصالاً تاماً ولا يمكن الاستغناء عنه نهائياً في تفسيرنا للحاضر. فالماضي مستمر في الحاضر بالقدر الذي لا يتعارض مع الزلزال تعارضاً صارخاً يمنع سيرورته. فوأد البنات وشرب الخمر مثلاً هما مما يمنع هذه السيرورة، ولذلك فالانقطاع تام في هذه الجهة بين «العَرَبَيْن». فهناك اذن امكانية لتفسير الحاضر بالماضي بقدر ما هناك من استمرار، وهناك عجز عن التفسير بقدر ما هناك من انقطاع. وهكذا فلا وجه لمقولة رينان المشهورة التي ينفي فيها الفلسفةالعربية بحجة أنه «لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادىء ولا مقدمات». فالفلسفة الفرنسية والفلسفة الألمانية لم يظهر لها أيضاً مبادىء ولا مقدمات في بلديهما في عصور البربرية. بل حتى الفلسفة اليونانية - وهي قدس أقداس الفلسفات الغربية - لم يظهر لها هي أيضاً مبادىء ولا مقدمات فيما يسمى بالعصور الوسطى اليونانية، فضلاً عن العصور القديمة. فإنما بالزلزال تحدث القطيعة وتحدث المعجزة وتستدرك الشعوب - كل الشعوب - ما فاتها، وتوفي عندئذٍ جميع «ديونها» المستحقة منذ أجيال بسرعة مذهلة.

(10) قصة الحضارة 387/13.

(11) د. فرانتز روزنتال: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي. صفحة 131.

(12) المصدر السابق. صفحة 130 - 131.

(13) انظر تفصيل ذلك في كتابنا (من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية)، صفحة 320 - 329.

(14) انظر تفصيل ذلك في كتابنا (الجامع في تاريخ العلوم عند العرب) صفحة 274 - 281.

(15) انظر كلمة الدكتور عبد الكريم شحادة في أبحاث الندوة العالمية الأولى لتاريخ العلوم عند العرب، صفحة 707 - 708.

(16) انظر تفصيل ذلك في كتابنا السابق (الجامع) صفحة 331 - 353.

(17) انظر تفصيل ذلك في المصدر السابق، صفحة 430 - 434.

(18) المقدمة 1247/4.

(19) انظر كتابنا (من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية) صفحة 358 - 360. قارن أيضاً المصدر التالي صفحة 23 - 24.

(20) نقلاً عن: مصطفى عبد الرازق: (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) صفحة 12.

(21) فصل المقال صفحة 58.

صراع المعقول واللامعقول في الاستراتيجية الرشدية (قراءة نقدية لمشروع الجابري)

تركي على الربيعو(*)

«لقد أقضّ مضجعي منذ الطفولة ذاك الذي نستطيع تسميته باللاعقلاني».

شتراوس ـ الأسطورة والمعنى

مقدمة:

في كتابه الشهير المعنون بالخطاب العربي المعاصر، كتب الجابري «يبدو أن معطيات علم النفس، والتحليل النفسي بكيفية خاصة، تجد ما يزكيها في سلوك العرب الفكري إزاء مشروع النهضة»[1]. والذي يقرأ كتاب الجابري يستنتج لماذا يستدعي الجابري، التحليل النفسي لقراءة الخطاب النهضوي. فهذا الخطاب ـ من وجهة نظره ـ هو خطاب تضخيمي «فكلما اشتدت عليهم ـ والمقصود هنا العرب ـ وطأة هذا الواقع المرفوض كان هروبهم إلى الأمام أشد وأعنف، نقصد بذلك أن طموحهم النهضوي يزداد ويتضخم بازدياد وتضخم وقع الحاضر عليهم، لا فرق في ذلك بين من يدعو إلى بعث النموذج الإسلامي، وبين من يطالب بالاقتداء بالنموذج الأوروبي، أو بين من يقول بأخذ أحسن ما في النموذجين»[2] هذا من جهة، ومن جهة أخرى «فعندما يتحدث العرب عن النهضة أو الثورة، فإنما يتحدثون عن مشروع لم يتحقق بعد كاملاً، بل يجب القول، عن مشروع لم يكتمل بعد على صعيد التصور الذهني»[3].

النخبة المثقفة العربية والتي تساهم في صياغة خطابنا المعاصر، هي نخبة مريضة، وتحتاج إلى أطباء التحليل النفسي، والذين من شأنهم أن يكشفوا لنا عن سبب الهروب المستمر إلى الأمام، والذي تمارسه النخبة إزاء حالة التخلف المستمرة، هذا ما أخبرنا به الأستاذ الجابري. وعبر هذا كنا ننتظر بفارغ الصبر، اكتمال التصور الذهني للملامح العامة للاستراتيجية الرشدية، التي بشرنا بها في كتابه الصادر مع بداية عقد الثمانينات، والمعنون بـ «نحن والتراث ـ 1980»، حيث يقول «إن الروح الرشدية يقبلها عصرنا، لأنها

(*) باحث وكاتب من الجمهورية العربية السورية القامشلي

تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي، تبّني الروح الرشدية يعني القطيعة مع الروح السينوية (المشرقية) الغنوصية الظلامية»[4].

عندما صدر الخطاب العربي المعاصر، بعد كتابه السابق الذكر، عاد الجابري ليبشرنا بأنه يبحث عن الطريق من داخل الغابة لا من خارجها، فهذا البحث من شأنه أن ينهي القطيعة بين الفكر والواقع **في الايديولوجية العربي المعاصرة**، إذ ان غياب **العلاقة بين الفكر والواقع في الخطاب العربي المعاصر** «جعل الخلافات النظرية والايديولوجية لا نتيجة الاختلاف في تأويل الواقع وتفسيره، بل نتيجة اختلاف السلطة المعرفية المعتمدة كمرجع، فالخطاب العربي لا يطرح قضايا الواقع الملموس، بل قضايا تقع خارج الواقع، قضايا مستعارة من النموذج - السلف»[5].

وفي إطار نقد العقل العربي، أصدر الجابري **تكوين العقل العربي** - 1984، وبعده بسنتين صدر **بنية العقل العربي** عن مركز دراسات الوحدة العربية، وبذلك يكون المشروع قد اكتمل على صعيد التصور الذهني واتضحت من خلاله ملامح الاستراتيجية الرشدية. وفي هذه الحالة فان **أية محاولة نقدية لمشروع الأستاذ الجابري لا تستدعي أو تتطلب بالضرورة - حضور أطباء التحليل النفسي - فالحكم هنا يتم على مشروع قد اكتمل على صعيد التصور الذهني**.

ملامح الاستراتيجية الرشدية:

يمكن القول بدقة. أن مشروع الجابري، هو آخر وأكبر تظاهرة في حركتنا النقدية العربية الجديدة. من أجل الاعتراف بالعقل، وإقصاء اللامعقول في حياة العرب. فالاستراتيجية الرشدية التي بشرنا بها في كتابه نحن والتراث، عاد ليوضح لنا ملامحها في كتابه تكوين العقل العربي. يقول الجابري «إننا نعتقد أن الاستراتيجية الرشدية، أعني التي دشنها ومارسها إبن رشد، هي وحدها، الكفيلة، بتحرير العقل العربي، من تشنجات المعقول الديني وردات اللامعقول العقلي. إن تحقيق معالجة عقلانية بين المعقول الديني والمعقول العقلي (= العقل الكوني) على الطريقة الرشدية التي تعتمد الفصل بين الدين والفلسفة، وبالتالي تجاوز الحاجة إلى الغنوص «gnose»، إن تحقيق مصالحة من هذا النوع شرط ضروري لتحرير العقل العربي من الدوافع والأهداف التي جعلته يقيم اللامعقول العقلي وسيطاً بين الله والناس، بين الدين والفلسفة، الشيء الذي جعله يعاني من الحضور المكثف للغيب ومقولاته ويجد نفسه بالتالي مهيأ للهروب، تحت وقع أي صدمة، من عالم الشهادة إلى عالم الغيب... من المعقول إلى اللامعقول»[6].

سوف استرسل قليلاً في توضيح ملامح الاستراتيجية الرشدية، حتى تأخذ المناقشة مجراها الواضح، ففي كتابه **نحن والتراث**، الذي نعود إليه كأساس وكمحطة أساسية في مشروع الأستاذ **الجابري**. قام الجابري، بشن هجوم حاد، على الفلسفة السينوية (نسبة إلى ابن سينا) وجذورها التاريخية. فمن وجهة نظره. ومن خلال حفرياته في الفلسفة المشرقية، وذلك عبر نوعين من القراءة، المباشرة وغير المباشرة (الاسقاطية)، استنتج ما يلي:

أ- ان إبن سينا هو المدشن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط[7].

ب - لقد عمل ابن سينا على تكريس لا عقلانية صميمة في الفكر العربي الاسلامي تحت غطاء عقلانية موهومة[8].

ج - لقد كانت الفلسفة المشرقية السينوية، في آن واحد، تعبيراً عن وعي قومي مهزوم ووعي إيديولوجي مقلوب. فهي إحدى تجليات الوعي

القومي الفارسي المهزوم، ولكن الحي دوماً، المتطلع إلى استعادة نفسه باستمرار وبكبرياء. ولذلك كان هدفه هو إنشاء فلسفة مشرقية ذات خصوصية قومية، فارسية[9].

د ـ إن العمل على دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين، يجب أن ننظر إليه، كجزء من نضال عام سياسي اجتماعي ثقافي ضد الحصار السني للدولة، قام به أبناء الشعوب المضطهدة قومياً وطبقياً[10]. وعبر هذا نستطيع أن نفهم الدوافع القومية ـ الايديولوجية في فلسفة ابن سينا. وكذلك لماذا كانت الاسماعيلية ـ كرافد أساسي في تكوينية ابن سينا ـ إيديولوجيا الطبقات والقوميات المضطهدة».

إن الفلسفة المشرقية السينوية، وإمتداداتها النظرية على صعيد الفكر المجرد في المشرق العربي، مثلت نظاماً فكرياً في التراث الثقافي العربي الاسلامي يتميز عن نظام فكري آخر وجد تعبيره في الفكر النظري في المغرب. حيث يرى الجابري أن هناك قطيعة إيبستمولوجية بين النظامين، قطيعة تمس بآن واحد المنهج والمفاهيم والإشكالية[11]. وقد وجد هذا النظام الفكري المغربي تعبيره في الاستراتيجية الرشدية. إذ ان المشروع الفلسفي لابن رشد، كان يقوم أساساً على الفصل بين الفلسفة والدين، حتى يتأتى لكل منهما الحفاظ على هويته الخاصة، ويصبح في الامكان رسم حدودهما وتعيين مجال كل منهما، والبرهنة من جهة أخرى على أنهما معاً يهدفان إلى نفس الهدف. ومن هنا يمكن القول «ان المدرستين الرشدية والسينوية تمثلان مظهرين أساسيين، ومتمايزين، من مظاهر العقلانية في الاسلام، بل يمكن اعتبارهما إتجاهين عقلانيين، ليس فقط متمايزين، بل متناقضي الاتجاه: العقلانية الرشدية عقلانية واقعية، والعقلانية الفارابية ـ السينوية، عقلانية (صوفية)»[12].

يقول الجابري «إن إبن رشد يرفض القول القائل، أن الله هو الملابس لجميع ما ههنا والمحرك له» لأن هذا القول يؤدي في نظره إلى القول بأن ما يدرك من الأسباب والمسببات باطل، لأن المعرفة بالمسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأشياء ـ أي إنكار إرتباط المسببات بالأسباب ـ هو مبطل للعلم ورفع له»[13].

الاستراتيجية الرشدية تقول **بالسببية** وبذلك ترفض التوسط وتنحاز للعقل على حساب اللامعقول. فهدفها هو إجتثاث اللامعقول من حياتنا والذي يدفع وباستمرار إلى الهروب إلى الأمام، خاصة وأن هذا اللامعقول **وافد** على الثقافة العربية الاسلامية يسميه الجابري **العقل المستقيل** ـ والذي تغذيه ثلاثة تيارات رئيسية، **المانوية** نسبة إلى ماني والتي تجمع بين **الزرادشتية** والمسيحية والبوذية والتي استهدفت تقويض الأساس الفكري للدولة الاسلامية في العهد العباسي الأول، **والهرمسية** نسبة إلى هرمس وتقوم أساساً على نزعة صوفية إشراقية، والتيار الثالث هو **الأفلاطونية المحدثة**. هذه التيارات الثلاثة ـ توقف الجابري لشرحها جيداً في تكوين العقل العربي ـ تزامنت **جميعها** ـ في النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي ـ وجمعها قاسم مشترك في كونها قد نهلت من الموروث الأسطوري البابلي القديم وهذا **ما يعتقده** الجابري. وأخيراً تتدخل **الاسرائيليات** كرافد أساسي من روافد اللامعقول لتقدم للفكر العربي الاسلامي الحديث حول البداية والنهاية.

صراع المعقول واللامعقول

في إطار نقده للعقل العربي كخطوة مهمة في نقد السلاح. يقول الجابري «إن العقل العربي الذي سنقوم بتحليله (تحليل تاريخي وبنيوي ومن موقع إيديولوجي واع) تحليلاً نقدياً، ليس مقولة فارغة ولا مفهوماً ميتافيزيقياً ولا شعاراً إيديولوجياً للمدح والذم، وإنما نقصد به جملة من المفاهيم والفعاليات

الـذهنية التي تحكم، بهـذه الدرجـة أو تلك من القوة والصرامة، رؤية الإنسان العربي إلى الأشيـاء وطريقـة تعامله فيها في مجـال اكتساب المعـرفة، مجـال إنتاجهـا وإعادة إنتاجها»[14].

وإنـطلاقـاً من أن عصر التـدوين، هـو الإطــار المرجعي للثقافة العربية الاسلامية. فإن الجابري يحدد إطـار تكـامله مـع الثقـافـة العـالمـة التي دشنهـا عصر التـدوين، وينحي جانبـاً الذاكـرة والمعاش والخـرافـة والأسطورة. يقول «أننا قد اخترنا بـوعي التعامـل مع الثقافة العالمة وحدها، فتركنا جانباً الثقافة الشعبية من أمثال وقصص وخرافـات وأساطـير وغيرهـا»[15]. وفي ضوء اختياره للثقافة العـالمة كـإطار يتـوجه من جـديد لـدراسـة **الاسـطورة العـالمـة** ـ إن جـاز لنـا التعبـير ـ بوصفها الاطـار المرجعي لـلامعقول والتي تغلغلت في ثنايا العقـل العربي، وفـرضت عليه رؤيـة ميثولـوجية (إسطورية) للكون ولعلاقة الإنسـان بالطبيعة، وجدت تعبـيرها في **نـظام العرفـان**. وهـو بـذلـك يقتفي أثـر الفيلسوف الفرنسي **هنـري كوربـان** في بحثه عن دور الخيال (الأسطورة) في الفلسفة الشيعية الإسلامية. إن المكونات الأساسية للعقل العربي الإسـلامي كما يـرى الجابري ثـلاثة أنـظمة، **نـظام البيان ونـظام العرفـان ونظام البرهـان**. وإنطلاقـاً من أن المعقول الإسـلامي يتحدد انطلاقاً من اللامعقول. يبدأ الاستاذ الجابـري بالبحث عن اللامعقول في ثنايـا العقل الغـربي والذي يجــد تعبيره في نــظام العـرفــان حيث وقف عنــده مطولاً في دراسته المهمة عن بنية العقـل العربي. يميـز الجابري بين العرفـان كموقف (فـردي ونفسي وفكري وعمـلي، يتلخص في رفض العـالم ونشـدان الإتصـال بالإله والدخول معـه في نوع من الـوحدة)[16]. وبـين **العرفان كنظرية (يطغى فيه التفسير والتأويـل ومحاولـة تشييـد نظريـة دينية فلسفيـة تشرح تطور الخليقـة من المبدأ إلى المعاد)[17]**.

مـا يهمنـا هـو العـرفـان كنـظريـة، كـرؤيـة ميثيـة (إسطورية) لله وللكون والانسان، وجدت تعبيرها في ملحمـة التكـوين الهــرمسي (رؤيـا هــرمس)، والتي شكلت بتفرعاتها المانـوية والـزرادشتية والافـلاطونيـة المحـدثة والاسرائيليـات، حلفاً قـويـاً سـاهـم في رفـد وغزو البيان العربي الاسلامي (المعقول العقلي الـديني العربي الذي يتحـدد بثلاثـة عناصر، القـول بوجـوب معرفة الله وبوحدانيته والقول بالنبوة)[18] بكـل عناصر الـلامعقـول والتي تتحــدد عنـاصره بعكس عنــاصر المعقول السابقة، والذي يمتح من الموروث القديم.

في بنيـة العقل العـربي، حظيت الـرؤية الهـرمسيـة الاسـطوريـة، للكـون وبـدء الخليقـة، بـالكثـير من التفـرد، فبعـد أن بشر بهـا في كتـابـه تكـوين العقـل العربي، قام في الجـزء الثاني من بنيـة العقل العـربي، بنقل هذه الرؤية الأسـطورية بنصهـا إلى العربيـة وقام بـالشرح والتعليق عليهـا، وتـابـع تغلغلهــا في الفكـر العـربي الاسلامي عنـد الشيعـة (أول من تهـرمس في الاسلام)، ثم تابع تحولاتها في داخل هـذا الفكر كـما تجسـدت في فكرة الامـامة ثم انتقـالهـا إلى المتصـوفـة الاسـلاميين من السنـة، كـما يتجـلى في شرحـه لنص الجنيد وابن عربي. يركز الجابري عـلى رؤيا هـرمس، **لأنها من وجهـة نظره، تنحـو منحى إسـطوريـاً يقـدم الحل لمشكلة الشر في العالم، وفي دراستـه لاسطورة الخليقة الهرمسية باعتبارها المنهل الذي ينهل منه جميـع العرفانيين، يميز بين عدة مراحل (مراحل الخلق).**

ـ المرحلة الأولى: التقرير بأولوية النور، فالنـور هو العقل (**الاله الأب**).

ـ المرحلة الثانية: انفصال النور عن النار انفصـالاً نهائياً.

ـ المرحلة الثالثة: انجاب الإله الأب للإبن (الإلـه الصانع).

ـ المرحلة الرابعـة: ظهور الإنسـان السماوي الأول على صورة الإله الأب الكلي.

ـ المرحلة الخامسة: تتضمن حديثاً عن يوم المعاد ومرحلة ما بعد الموت وعودة الروح إلى بارئها[19].

الرؤيا الهرمسية هي البئر الذي يمتح منه العرفان كموقف والعرفان كنظرية. وهذه الرؤية سوف تمهد إلى الانسحاب من عالم الواقع إلى عالم العقل المستقيل، وسيتاح لها في القرن الخامس والسادس الهجري، أن تغزو نظام البيان العربي الاسلامي من خلال المتصوفة (إبن عربي والجنيد وغيرهم) والذين سعوا إلى تأسيس البيان على العرفان، بعكس ما فعله ابن رشد والذي عمل على تأسيس البيان على البرهان. وبذلك مهدوا إلى استقالة العقل العربي في المشرق العربي أولاً، وفي المغرب العربي ـ والأندلس لاحقاً، لتكتب عليه الغربة في أرض أخرى وطوبى للغرباء.

إن العرفاني الذي يمتح من الاسطورة الهرمسية والذي يدعي الكشف والرؤيا والحلم والتأويل (الشطح على حد تعبير الجابري) يمارس أبسط أنواع التفكير وأدنى درجاته ويكرس باستمرار الهروب إلى عالم العقل المستقيل، بالإضافة إلى أنه يساهم في تكريس نظرة سحرية للعالم من خلال العرفان كموقف وكنظرية. ولنترك للصياغة الجابرية أن تأخذ مجراها.

أ ـ إن العرفان كموقف وكنظرية هو تكريس للنظرة السحرية للعالم أولاً وأخيراً، وهو تكريس أيضاً للبنية العامة للثقافات القديمة التي يشكل فيها الفكر السحري وليس العلم الفاعل الأساسي ـ هذا حسب معلوماتنا الراهنة والقول للجابري ـ وهل يمكن تحقيق نهضة بالسحر[20].

ب ـ إن العرفاني يهرب باستمرار إلى عالم الميثولوجيا المفلسفة[21].

جـ ـ الكشف العرفاني ليس شيئاً فوق العقل، كما يدعي العرفانيون، بل هو أدنى درجات الفعاليات العقلية، ليس شيئاً خارقاً للعادة، ليس منحه من طرف قوة عليا، بل هو فعل العادة الذهنية غير المراقبة، فعل الخيال الذي تغذيه، لا المعطيات الذهنية الموضوعية الحسية ولا المعطيات العقلية الرياضية، بل معطيات شعور حالم غير قادر على مواجهة الواقع والتكيف معه والعمل على السيطرة عليه، سيطرة مادية أو عقلية أو هماماً، فيلجأ إلى عالم خيالي خاص به، ينتقي عناصره من الدين والأساطير والمعارف الشائعة[22].

باختصار فإن الجابري، ومن خلال حفرياته في تاريخ الاسطورة العالمة، يعزو تخلفنا الحضاري وانحطاطنا الفكري في المشرق والمغرب، إلى ارتدادنا إلى أشكال من الفكر الاسطوري، كان أجدادنا ممن أسسوا البيان العربي الاسلامي (المعقول العقلي) قد تجاوزوه ـ خاصة وأن الخطاب القرآني ـ الذي يؤسس للبيان هو خطاب عقلاني كما يرى الجابري ـ أشكال من الفكر الاسطوري استطاعت الشعوبية الفارسية أن تجعل منه باطناً للحركات الثورية الاسلامية المضادة (الشيعة الاسماعيلية) والتي بقيت تحمل في ثنايا إيديولوجيتها تناقضاً صارخاً بين الشكل الثوري (من حيث هي إيديولوجيا الطبقات الفقيرة والمحرومة) وبين المضمون الباطني المؤسطر والمتخلف.

صحيح أن للأسطورة منطقها الخاص كما يكتب الجابري (بوصفها شكلاً من أشكال التعبير ونمطاً من أنماط التصور له منطقة الخاص)[23]. غير أن ما يقلقه هو هذا التوظيف العرفاني للأساطير كما تمثل في الايديولوجية الشيعية، التوظيف الذي بلغ ذروته في التأويلات الباطنية للفكر الشيعي والتي وجدت تعبيرها الحي في فلسفة ابن سينا الشعوبية مثلاً.

باختصار أيضاً ـ فإن الجابري يدعونا إلى نفي اللامعقول، نفياً نهائياً، ففي ذلك وحده الخلاص.

بعض الملاحظات المنهجية

بدلاً من عقل اللامعقول، يدعونا الجابري إلى تجاوزه في إطار رؤيته الإيديولوجية للموروث العربي الإسلامي. وعبر هذا فإن هذه المناقشة سوف تدور حول ما يسمى باللامعقول، بصورة أدق سوف أتوقف عند مصطلح الاسطورة وما يتفرع عنه من إشكال وسوء فهم يدفع إلى مواقف إيديولوجية في قراءة الموروث بالرغم من حرص الجابري على أولوية الإبستمولوجي على الإيديولوجي. الأسطورة في مشروع الجابري، ترتد إلى مغامرة من مغامرات العقل الأولى، تحمل في ثناياها رؤية سحرية للعالم، والمطلوب عبر ذلك هو الانتقال من الفكر التأملي إلى الفكر المجرد، من الميتوس إلى اللوغوس، من الاسطورة إلى الفلسفة كرؤية عقلية للكون والإنسان. إذ أن التقدم في الفلسفة، عند اليونان، كان مرتبطاً بالتقدم في العلم ارتباط معلول بعلة[24].

أقول منذ البداية، أن هناك مركزية أوروبية ثاوية وراء خطاب الجابري وتحكم توجهه، بل وتحكم الخطاب العربي المعاصر، بشكل عام. «ففي كل مرة يعطي فيها كاتب عربي عن مجتمعه تشخيصاً يوضح نواقصه وعيوبه، فإن صورة معينة للغرب تندرج في هذا التشخيص كما يقول العروي في الإيديولوجية العربية المعاصرة[25]». فالغرب بنظامه البرهاني يظل إطاراً مرجعياً للفكر التقدمي العربي.

وهذه المركزية تجد تعبيرها في خطية للتطور أو لنقل لوحة خماسية تناظر اللوحة الخماسية في الملحمة التاريخية، وتفسر التطور الفكري للبشرية وهي:

سحر ← اسطورة ← فلسفة ← عقل ← علم.

وهذه التطورية تحظى بحكم ذو دلالة قيمية بالرغم من تأكيد الجابري على أنها تحظى بدلالة منهجية كذلك فأن هذه التطورية تفتح الباب على مصراعيه لعدد كبير من الأسئلة منها:

أولاً ـ ما هو السحر. إن موقف الجابري منه، يعيدنا مباشرة إلى فرضية فريزر Frazer التي تقول بأسبقية السحر على الدين في تاريخ الجنس البشري، وهي الفرضية التي لاقت استحساناً عند فرويد في كتابه «الطوطم والتابو» وعند دوركهايم ويونغ. إذ أن الإنسان البدائي يؤمن بالسحر لأنه يقوم بتعليل عقلي خاطىء انطلاقاً من المعاينات الحسية، وهي فرضية باتت مرفوضة من قبل الأناسين (الانتروبولوجيين) الذين جاؤوا من بعده[26]. إذ أن القول بأن السحر شكل أولي من العلم والمعرفة كما كان يرى برتراند راسل في كتابه حكمة الغرب[27]، بفقدنا الوسيلة كما يرى شتراوس Strauuss التي لا بد منها لفهم الفكر السحري، فالسحر والعلم نسقان معرفيان متوازيان ـ هذا ما أكده شتراوس في الفكر البري ـ لكن غير متساويين من حيث النتائج. إذ أن التوازي وليس التقابل هو الذي يتيح لنا فهم السحر كما يرى شتراوس[28].

وقد أخبرنا ابن خلدون في مقدمته بأن الكيميائي المعروف جابر بن حيان كان من كبار السحرة. وقد أفرد ابن خلدون للسحر في مقدمته. فصلاً خاصاً، ميز فيه بين أنواع السحر الثلاثة (السحر والطلسمات والشعوذة) وكتب فيه عن معاينته ومعايشته للسحر (كتجربة شخصية عاشها) هذا بالرغم عما يقال حوله بأنه من رواد المنهج العقلي[29]. باختصار فان المطلوب هو فهم هذه الظاهرة وعقلها بدلاً من نفيها خاصة وأن هناك جهد تنظيري كبير حولها يمتد من فريزر إلى شتراوس مروراً بمعاينات موس Mauss[30]. وتجارب ولتر كانون عن أفراد يموتون بالسحر[31]. ودراسات بريتشارد عن العين والتبصير والسحر عند الأزندي. . «وقد بين بريتشارد أن العين والتبصير والسحر تشكل ستاماً مركباً من المعتقدات والطقوس، له بنية منطقية»[32]. وهذا ما يقودنا إلى طرح السؤال المهم. كيف انتقل أجدادنا من السحر إلى الأسطورة، أو

لنقل من السحر إلى الدين، أو من بنية منطقية إلى أخرى؟

ثانياً - ما هي الأسطورة - الجواب الذي يقدمه مشروع الجابري، يشير وكما بينا إلى أنها مغامرة من مغامرات العقل في آفاقه الأولى، وهي الأساس لنظام العرفان، بالأصح الأساس لنظام اللامعقول الذي يستند في جذوره على رؤية هرمسية، تقدم الجواب - من خلال سرد ميثولوجي - عن أصل الخلق والخليقة ومشكلة الشر في العالم - والمطلوب هو إسقاط نظام العرفان واعادة تأسيس البيان العربي الإسلامي الذي يجعل من العربي **حيوان فصيح** على حد تعبير الجابري، على البرهان ونظامه، خاصة وأن هذا الإسقاط يأخذ منحاً إيديولوجياً وسياسياً لأن الفكر العرفاني هو فكر شعوبي.

يذهب **مرسيا إلياد** في كتابه عن رمزية الطقس والأسطورة والذي يهدف إلى اعادة اعتبار لهذا المصطلح «الأسطورة» وسوء الفهم الناتج عن استخدامه، والذي يقود إلى توزيع اتهامات وعلى شتى الجبهات إلى القول.

أولاً - تروي الأسطورة لنا تاريخاً مقدساً، بعبارة أدق تصف لنا مختلف تفجرات القدسي في العالم.

ثانياً - تروي الأسطورة لنا، كيف جاءت حقيقة ما إلى حيز الوجود ولماذا جاءت.

ثالثاً - تكمن وظيفة الأسطورة، في تثبيت النماذج المثالية لجميع الطقوس والفعاليات البشرية الهامة: طعام، جنس، شغل، تعليم... الخ[33].

إن كون الأسطورة تاريخاً مقدساً، يعني الربط بين الأسطوري والقدسي، بصورة أدق علاقة الإنسان بالقدسي وتفجراته في الزمان والمكان. وهذا من شأنه أن يعيد طرح القضية بصورة أشمل، بمعنى ما هو موقع المقدس والدنيوي في تاريخ البشرية، وهل يجوز الاحتكام إلى التجربة الأوروبية وحدها كمثال يحتذى الآن - في علاقتها بالمقدس وسعيها بآن واحد إلى محاصرة الإله وموته كما أعلن نيتشه، وبالتالي السعي إلى محاصرة المقدس وكل تجلياته. ما نعتقده أن هناك **أنوية حضارية تتحكم في الخطاب العقلاني الحديث** وتفرض عليه رؤيتها السلفية والتي تمت إلى عقلانية القرن التاسع عشر، لا إلى عقلانية الثلث الأخير من القرن العشرين والانجازات الحديثة في العلوم الإنسانية.

في دارسته عن بنية الاسطورة، يرى شتراوس «أن كثيراً من النظريات الحديثة العهد حول الميثولوجيا تصدر عن غموض مماثل»[34] ويتساءل شتراوس، إذا كان محتوى الأسطورة عرضياً كله، فكيف لنا أن نفهم أن الأساطير تتشابه إلى هذا الحد، من أقاصي الأرض إلى أقاصيها[35]. وكيف نفسر عموميتها. يذهب إلياد إلى القول أنه «ممكن أن يؤلف عمل كامل عن اساطير الإنسان الحديث، عن الميثولوجيات المموهة في المشاهد التي يحبها، والكتب التي يقرؤها. فالسينما هذا «المصنع للأحلام»، تتناول ما لا حصر له من الموضوعات الميطيقية: الصراع بين البطل والغُولة، القتال والتجارب الاسترارية، الأشخاص والصور النموذجية («البنت الصبية»، «البطل»، «المرائي الفردوسية»، «الجحيم»، الخ). حتى القراءة تتألف من وظيفة ميثولوجية، لا لأنها تحل محل تلاوة الأساطير في المجتمعات القديمة والأدب الشفهي، الذي لم يزل حياً في المجتمعات الزراعية في أوروبا وحسب، وإنما لأن القراءة تتيح للإنسان الحديث «خروجاً من الزمان»، شبيهاً بالخروج الذي يتم بواسطة الأساطير. «قتل» الوقت برواية بوليسية، أو الدخول في عالم زماني غريب، كل هذا يزج به خارج ديمومته الشخصية ويجعله جزءاً متمماً من إيقاعات أخرى، تحييه في «تاريخ» آخر[36].

يقول شتراوس «إن الأسطورة موجودة ضمن اللغة

وورائهـا في آن معـاً»[37]. وأن التفكـير الأسـطوري مـلازم للعقـل البشري[38] وهـذا مـا أكـده في كتابـه «الفاخورية الغيور» الصادر عام 1985، ومن خـلال دراسته للمنـطق الأسـطوري في اسـطوريـات الهنـود الحمـر، يستنتج أن التفكـير الأسـطوري لا يتعـارض والعقـل التحليـلي، ويضيف في دراسـتـه عن بنيـة الأسـاطـير بقـولـه «لقـد ظهـر لنـا أن منـطق الفكـر الاسطوري له من المتطلبات مـا للمنطق الـذي يعتمد عليه الفكر الـوضعي، وأنه يختلف عنـه، في العمق، اختـلافـاً طفيفـاً. ذلـك أن الفـرق يكمن في طبيعـة الأشيـاء التي تجري عليهـا العمليات الـذهنية أكـثر مما يكمن في نـوعيـة هـذه العمليـات. ولقـد تـنبـه التكنـولوجيـون، فضلاً عن ذلـك، إلى هذا الأمـر في ميـدانهم الخاص منـذ زمن طـويـل: فليست الفـأس الحـديـديـة بـأرقى من الفـأس الحجـريـة بسبب أنها «تفضلهـا صنعاً»، إذ كلتـاهمـا جيـدة الصنـع، ولكن الحـديد غـير الحجر. وقـد نكتشف، في يومـا ما، أن المنطق نفسه يشتغل في الفكر الاسـطوري اشتغالـه في الفكر العلمي، وأن الإنسان كان، على الدوام، يفكر بالطريقة الجيدة نفسها»[39].

التفكـير الأسـطوري، ليس سمـة تسم الإنسـان البدائي، وليس حكراً على مجتمع دون آخر كما حاول أن يظهر لنا ذلك الأستاذ الجابري، في قراءتـه المؤدلجة للموروث والمنحازة تماماً للمشروع الثقافي الغربي، إنه سمة ملازمـة للعقل البشري. فكـل كائن بشري كـما يقول إلياد مكوَّن في الوقت نفسه من فاعليتـه الواعيـة واختباراته غير العقلانية[40].

ثـالثـاً ـ يكتب الأستـاذ الجـابـري في كتـابـه نحن والـتراث «أن الخطاب القـرآني هو خـطاب عقـلاني، وليس خـطاب غنوص أو عـرفـان أو إشراق»[41]. ثم يضيف في كتابه الموسوم بـ «تكوين العقل العربي» «أن الخطاب القرآني يستعمـل الإشارة والـرمز والاستعـادة وغير ذلك مما يقتضي التأويل ولابد»[42] سـوف أضرب صفحاً عن هذا التناقض في خطاب الجـابري، لأشـير إلى أن الدراسات الحديثة في مجال العلوم الإنسانية، تـذهب إلى القول إلى أن الكتب المقـدسـة هي نمـاذج رائعـة للتعبير الميثي (الاسـطوري)[43]. إن خـطاب الجـابري الـذي يهدف إلى التـأكيد عـلى أن الخـطاب القـرآني هو خـطاب عقلاني، يلتقي مـع الـدراسـات الاسلامية (الاستشراقيـة) في تقديم القصص القـرآنية والحـديث النبـوي والسـيرة عـلى أنها تشكيـلات استدلالية ـ عقـلانية، في حـين أنها مدينـة ـ كما يـرى أركـون ـ جداً لفعـالية المخيـال الذي يبلور الأسـاطير الخـاصـة بـأصـول كـل فئـة أوذات جمـاعيـة ويسـاهـم في تأسيسها وإنجاز هويتها[44].

بالإضافة إلى هذا، فإن القراءة الإيـديولـوجية التي قـام بها الأستـاذ الجابـري، تضعنـا في مـواجهـة بـين المعقول الديني والـلامعقول الـذي لا يزيـد عن كونـه تشنجات ـ والتعبير للجابري ـ تقع مهمة إقصائها على عاتق الاستراتيجية الرشدية. مع أن الغائب والمفـارق والمقـدس وحديث الجنـة والنـار، ويـوم المعـاد وأهـل الكهف وجوج ومأجوج والطير الأبابيل، تشكل تعابير ميثية أساسية داخل الخـطاب القرآني وليس خـارجه. ولا تـزال تلعب دوراً كبـيـراً في الاجتـماع البشري، وتساهـم في تجييش واسع للجماهير. فالتاريـخ المعاصر وكـما يتجلى من أحـداثه، يشـير إلى استمرار وفـاعلية الـرمـز والاسـطورة والغيب والمقـدس في الاجتـماع البشري، لا على صعيد المسملين وحـدهم، بل عـلى صعيد المجتمعات البشريـة، ككل، فـالدين كـظاهرة عـامة يؤسس نفسـه عـلى أسـاس الغـائب والمفـارق، وبذلك يتأسس وجود الجماعة عـلى هذا الأسـاس. إذ أن الايمـان بالغيب ركن أسـاسي في الدين ـ أي دين ـ فكيف تم إلغـاؤه بجـرة قلم بحجـة انتـمائـه إلى خير اللامعقول والأساطير.

رابعاً ـ في كتابه الموسوم بـ «الانتربولوجيا البنائية». يـذكر لنـا شتراوس عشيقـاته الثـلاث: الجيـولـوجيـا

تحديداً، والتحليل النفسي الفرويدي (حيث يعتقد شتراوس بأن هناك تطابق حقيقي بين الحياة النفسية للبدائيين والمحللين النفسيين، وبذلك يمكن القول أن التفكير الفرويدي تفكير أسطوري أصيل)، **والفكر الماركسي**[45].

لماذا الجيولوجيا تحديداً، والجواب إن النفس الإنسانية، هي بحق مركب جيولوجي فوراء الظاهر باطن، هو مزيج من بنىً ومعتقدات وأساطير، تعمل على مستوى البنية الخفية وأن حظوظنا في العثور على أهم الدلالات، يكمن على مستوى هذه البنية ومدى قدرتنا على عقلها.

إن هذا المزيج المعقد يؤول في فهم الجابري له، إلى «معطيات شعور حالم غير قادر على مواجهة الواقع فيلجأ إلى عالم الخيال»[46] وبذلك يعيدنا الجابري إلى ماركس - حيث أخبرنا في بداية الخطاب العربي المعاصر أنه لا يستطيع التنفس بدون بعض المقالات الماركسية[47] - ورؤيته للاسطورة التي أذكاها في مقدمته لنقد الاقتصاد السياسي. حيث يرى ماركس أن «كل الميثولوجيات تقوم باخضاع قوى الطبيعة وبالسيطرة عليها وتكييفها في الخيال وبواسطته». وقد بشر ماركس بزوال الميثولوجيا والتي هي وليدة عجز فكري وتكنولوجي عند الإنسان، عندما تتحقق السيطرة الفعلية للإنسان على قوى الطبيعة. وعندها سوف يهزم فولكان (إله النار)، وجوبيتر (إله الآلهة ورب الصواعق) أمام التقدم التقني، وسوف يهزم آخيل (بطل الحروب الطروادية في الإلياذة) أمام اختراع البارود والطلقة النارية... الخ[48].

ووجهة نظر ماركس هذه، تعكس بصورة مباشرة وجهة النظر التي كانت سائدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والتي تجد تعبيرها في كتابات ماكس مولر **Max Muller** الذي كان يرى أن الاسطورة مرض من أمراض اللغة وقد عبر ذلك في كتابه «قراءات في أصل الدين وتناميه» وبشر بزوال الأساطير والدين أمام التقدم التقني «أن زمن الدين قد ولّى، وإن الإيمان وهم أو مرض طفولي، وإنه قد تم الاكتشاف أخيراً بأن الآلهة لم تكن إلا من اختراع البشر وإنها فقدت من ثم رصيدها»[49].

إن استلهام وجهات النظر التي كانت سائدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فيما يخص الدين والأساطير والتي كانت تعمل كنظام للفكر بوحي من تأثيرات فلسفة عصر الأنوار والتطورية الثقافية، لم يعد يجدي لحفريات جديدة في تاريخ اللامعقول وتجلياته. وحدها القراءة الإيديولوجية المحكومة بهدف سياسي تبرر ذلك.

خامساً - هناك سؤال على غاية من الأهمية، ويشكل واحداً من فيض الأسئلة التي لا نعثر لها على جواب في الاستراتيجية الرشدية. «لماذا قدر للعقل العربي أن لا يرتقي درجة من العقلانية إلا وارتقى درجة مماثلة في اللاعقلانية». هذا السؤال يطرحه الجابري بصيغة التحقيق، لقد قدر للعقل العربي أن لا يرتقي درجة من العقلانية إلا وارتقى درجة مماثلة في اللاعقلانية[50]»، لكنه يؤول إلى لماذا أخرى. لماذا هذا التلازم بين الأسطورة والعقل، لماذا هذا التلازم بين الأسطورة والتاريخ (التلاحم الكبير بين الإله وشعبه في صنع التاريخ)، ما علاقة الحلم (الرؤيا) بالتاريخ حيث يرى الرسول صلى الله عليه وسلم، رؤيا قبل غزوة أحد، يكون التاريخ فيا بعد مسرحاً لاحداثها. «قال: أيها الناس، إني رأيت في منامي رؤيا، رأيت كأني في درع حصينة، ورأيت كأن سيفي ذا الفقار انقصم من عند ظبته، ورأيت بقراً تذبح، ورأيت كأني مردف كبشاً. فقال الناس: يا رسول الله فما أولتها؟ قال: أما الدرع الحصينة فالمدينة، فأمكثوا فيها، وإما انقصام سيفي من عند ظبته، فمصيبة في نفسي، واما البقر المذبح، فقتلى في أصحابي، وأما مردف كبشاً، فكبش الكتيبة نقتله ان شاء الله...[51]»، ان هذا يؤول الى طرح

السؤال؟ كيف استطاعت الاسطورة أن تهزم العقل، بصورة أدق. لماذا هزمت وفشلت عقلانية ابن رشد في الوسط الاسلامي. ولماذا ازدهر الخيال الخلّاق لإبن عربي، في المشرق العربي والمغرب، كيف استطاع الصوفي أن يهزم الفيلسوف، وهل حدثت هذه الهزيمة في زمن انهيار حضاري شامل، وهل التصوف نقيض للعقل. هذه الأسئلة تحتاج إلى حفريات جديدة، تلازم سعينا إلى كتابة التاريخ واعادة قراءته[52].

سادساً ـ الاستراتيجية الرشدية تقوم على فصل الدين عن الفلسفة. وتقوم وكما مر معنا على القول بالسببية. فإبن رشد يرفض القول القائل أن الله هو الملابس لجميع ما ههنا والمحرك له. وذلك في إطار دفاعه عن العقل وإنحيازه له، إنه بذلك يقطع مع المقدس وتجلياته في الزمان والمكان، وبذلك يحيلنا إلى مقدس جديد بصورة العقل. ومن هنا حماس الجابري لهذه الاستراتيجية الرشدية التي بشرنا بها في كتابه الموسوم بـ «نحن والتراث». ثم عاد ليزداد أكثر حماساً لها في كتابه «تكوين العقل العربي» خاصة وأن «فكرة الإله مستبعدة تماماً ـ كما يقول ـ في العلم الحديث والمعاصر، دون أن يعني هذا بالضرورة عدم الاعتراف بوجوده»[53]. مع أن العلم في مفهومه المعاصر وكما تشير كثير من الدراسات ـ يعيد طرح القضية من جديد وبناءً على التقدم الكبير في ميدانه. ويُفضي إلى النتيجة التي يقودنا إليها فيلسوف معاصر وأستاذ لمادة الفيزياء النظرية. حيث يقولان «ففي النظرة الجديدة نجد أن أصل الكون وبنيته وجماله تفضي جميعاً إلى النتيجة نفسها، وهي أن الله موجود»[54]. ويختمان كتابهما بالقول «في وسعنا ان نتوقع تحول الفلسفة المعاصرة، تشجعها على ذلك النظرة الجديدة، عن يأسها الفكري إلى بحث صحي ونشيط عن حكمة ترتكز على يقينيات الخبرة العامة. أما فيما يتعلق بالدين فالظاهر أن مستقبل النظرة الجديدة يوحي بالعودة بثقافتنا إلى الإيمان بوجود الله الواحد، وباعادة التأكيد على الجانب الروحي من طبيعة الإنسان[55].

ما أعتقده، أنه إذا كانت البيولوجيا (الحياوة) في القرن التاسع عشر وعلى يد داروين قد ساهمت بتعميم تطوريتها لتطال حقل العلوم الاجتماعية والدراسات حول المجتمع القديم (من مورغان إلى إنجلز). فإن النظرة الجديدة والتطور الحاصل حديثاً في ميدانها، سوف يدفع وفي القريب للتراجع في ميدان العلوم الاجتماعية والفلسفة عن الكثير من الآراء التي تأخذ صفة التعالم.

سابعاً ـ في إطار الاستراتيجية الرشدية نلحظ باستمرار ميلاً عند الجابري، لاقامة تعارض بين ما يسميه الجابري بالعقلية البيانية العربية الاسلامية، والعقلية البرهانية والتي تمتد جذورها على طول الإمتداد الثقافي اليوناني ـ الأوروبي. يقول الجابري «هنا في الثقافة العربية الاسلامية يطلب من العقل أن يتأمل الطبيعة ليتوصل إلى خالقها: الله. وهناك في الثقافة اليونانية ـ الأوروبية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة أو على الأقل ضامناً لصحة فهمه لها. هذا إذا لم يستغن عنه بالمرة[56]. ويضيف في إطار حماسه لهذه العقلية التي تجاوزت الميتوس (الأسطوري) ووصلت إلى اللوغوس (العقل الكوني). «إذا كان مفهوم العقل في الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة والمعاصرة يرتبط بـ «إدراك الأسباب» أي المعرفة. فإن معنى العقل في اللغة العربية، وبالتالي في الفكر العربي يرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق»[57] وهنا يجتهد الجابري في البحث عن مختلف الدلالات لمادة «ع.ق.ل» ليؤكد على أن مختلف دلالاتها يرتبط بالحجر والنهي، والعقل، ضد الحمق، وهو مأخوذ من «عقلت البعير» إذا جمعت قوائمه وبهذا يرتبط بالسلوك الأخلاقي[58]. وعبر هذا يتجلى للعيان، هذا **اللقاء الحميم بين الاستشراق والاستراتيجية الرشدية**

في الوصول إلى النتيجة التالية. إن العربي حيوان فصيح وأخلاقي. وهذه النتيجة عريقة في تاريخ الاستشراق وتجد إمتدادها من رينان إلى برنارد لويس Bernard Lewis وكتاباته التي صدرت في الثلث الأخير من هذا القرن بعناوين منها «الاسلام في التاريخ ـ Islam in History 1975، العرق واللون في الاسلام Race and Colovin Islam 1970، والتصورات الاسلامية للثورة Islamic Concepts of Revolution. إلى دراسة أي. شوبي عن «تأثير اللغة العربية على التركيب النفسي للعرب». إن برنارد لويس يبحث في العربية الكلاسيكية عن الثورة فيجده في الجذر (ث.و.ر) الذي يعني النهوض (نهوض جمل). ويعلق إدوارد سعيد بقوله «لماذا تقحم فكرة الجمل الناهض كجذر اشتقاقي للثورة العربية الحديثة إلا كطريقة بارعة لتجريح الحديث وإضعافه؟ وغرض لويس هو بشكل مكشوف أن يحط الثورة من المكانة العالية المعاصرة لها إلى ما لا يعدو في نبله (أو جماله) جملاً يكاد يرفع نفسه عن الأرض[59]» ليخلص إلى النتيجة التي تهم صانعي القرار والسياسة المهتمين بالشرق الأوسط: إن التحركات الثورية بين العرب هي من الأهمية والعواقب بقدر ما هي نهوض جمل عن الأرض[60].

وقد حذر سعيد في كتابه الهام المعنون بـ «الاستشراق» من أن نظام الاستشراق يغزو بتحليلاته الفكر العربي. يقول سعيد «بيد أن الاستشراق، رغم إخفاقاته، ومصطلحه المعاضل الذي يثير الشفقة، وعرقيته التي لا تكاد تحجب، وجهازه الفكري الرقيق رقة الورق، يزدهر اليوم بأشكال عدة. وبالفعل، فأن ثمة ما يدعو إلى القلق في كون تأثيره قد انتشر إلى الشرق نفسه. فصفحات الكتب والمجلات باللغة العربية، تمتلىء بتحليلات من الدرجة الثانية للـ «العقل العربي والاسلام وأساطير أخرى»[61]. لكي يفهم الإسلام، يجب تقليصه إلى الخيمة والقبيلة، هذا ما يصر عليه نظام الاستشراق.

ولكي تفهم المبادىء التي تحكم الرؤية البيانية أو نظام البيان العربي الاسلامي. وفي مقدمتها مبدأ الانفصال ومبدأ التجوير، يجب البحث عنها في بيئة الاعرابي وخيمته وقبيلته وطبيعة صحرائه. فالاعرابي ـ كما أخبرنا الجابري هو صانع العالم العربي، و«هو فرد، وحدة ضائعة في أرض شاسعة حيث الكثافة السكانية طفيفة إلى حدود الصفر، والمباني غير موجودة، وإنما خيام منفصلة متمايزة ومتنقلة. أما القبيلة فهي مجموعة من الأفراد المتفردين»[62] وهذا ما يجعل من الرؤية البيانية للزمان والمكان، رؤية تقوم على الانفصال وليس على الاتصال، باختصار رؤية تجد تعبيرها في بيئة الاعرابي وامتداداتها الزمانية والمكانية، وتجسد في ذاتها رؤية غيبية. إذا أن هناك ترابطاً بين البيئة الصحراوية والرؤية الغيبية كما قادنا الجابري إلى ذلك[63]، يقوم على الغاء السببية والقول بالواسطة.

هكذا نعثر على الخيط الرفيع الذي يصل بين ما آلت إليه البحوث الاستشراقية والتي تتأطر في نظام الاستشراق، وبين ما آلت إليه الدراسة الابستمولوجية التي قام بها الجابري للموروث العربي الإسلامي.

الخاتمة...

إن مجمل الملاحظات السابقة والتي نعتقد بمنهجيتها، لا تهدف بأي شكل من الأشكال إلى التقليل من أهمية القراءة الإبستمولوجية والإيديولوجية للتراث العربي الإسلامي. وإنما تهدف إلى إغناء هذه الدراسة من خلال اعادة الاعتبار لما يصطلح على تسميته باللامعقول وما يدخل في إطاره، والذي يحظى بحكم قيمة سلبي في إطار الدراسات العديدة للتراث العربي الإسلامي والتي سرعان ما تنزلق إلى

إصـدار أحكام إيـديـولـوجيـة بعيـدة عن الانجـازات الحديثة في ميدان العلوم الإنسانية، وبالأخص ميـدان الحفـريات الحـديثة في تـاريخ الأسـطورة ومقاربـاتها.

وتظل محكومة هذه الأحكام بشواغل إيديولوجية ظرفية جامحة. ومن هنا جاء حرصنا على أن لا يقع الجـابري فيها حذرنا هو منه.

الحواشي

(1) د. محمد عابد الجابري ـ الخطاب العربي المعاصر ـ دراسة تحليلية نقدية ـ ص 19، طبعة ثانية ـ تشرين أول (أكتوبر)، 1985 ـ دار الطليعة ـ بيروت.

(2) المرجع السابق ـ ص 19.

(3) المرجع السابق ـ ص 17.

(4) د. محمد عابد الجابري ـ نحن والتراث ـ قراءات معاصرة في تراثنا الفلسـفي ـ ص 65 ـ طبعة أولى ـ نيسـان (ابريـل) 1980 ـ دار الطليعة ـ بيروت.

(5) د. محمد عابد الجابري ـ الخطاب العربي المعاصر ـ ص 185.

(6) د. محمد عابد الجابري ـ تكوين العقل العربي ـ الفصـل السـابـع ـ ص 134-162 ـ نقد العقـل العربي (1) ـ طبعـة ثالثـة ـ كانـون الثاني/ يناير ـ مركز دراسات الوحدة العربية 1988 ـ بيروت. وانظر أيضاً مقالته المنشورة بعنوان «صراع المعقول واللامعقول في الفكـر العربي الإسـلامي» مجلة الفكر العـربي المعـاصر ـ ص 11-25 ـ العـدد 22/21/20 ـ صيف 1982 ـ مـركـز الانمـاء القـومي ـ بيروت.

(7) محمد عابد الجابري ـ نحن والتراث ـ ص 131.

(8) المرجع السابق ـ ص 131.

(9) المرجع السابق ـ ص 206.

(10) المرجع السابق ـ ص 193.

(11) المرجع السابق ـ ص 232.

(12) المرجع السابق ـ ص 282-283

(13) المرجع السابق ـ ص 248-249.

(14) د. محمد عابد الجابري ـ تكوين العقل العربي ـ .

(15) المرجع السابق ـ ص 7.

(16) د. محمد عابد الجابري ـ بنية العقل العربي ـ دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ص 255 ـ طبعة أولى ـ حزيران/ يونيو 1986 ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت.

(17) المصدر السابق ـ ص 255.

(18) محمد عابد الجابري ـ تكوين العقل العربي ـ ص 14.

(19) محمد عابد الجابري ـ بنية العقل العربي ـ ص 260-268.

(20) المصدر السابق ـ ص 379 وأنظر تكوين العقل العربي ص 343.

(21) بنية العقل العربي ـ ص 378.

(22) المصدر السابق ـ ص 378.

(23) المصدر السابق ـ ص 378.

(24) محمد عابد الجابري ـ تكوين العقل العربي ـ ص 336.
(25) عبدالله العروي ـ الايديولوجية العربية المعاصرة ـ ص 44 ـ نقله إلى العربية محمد عيتاني ـ طبعة 1970 ـ دار الحقيقة ـ بيروت.
(26) إيفنز برتشارد ـ الأناسة المجتمعية، ديانة البدائيين في نظريات الأناسيين ـ ص 184-185 ـ ترجمة حسن قبيسي ـ طبعة أولى ـ 1986 ـ دار الحداثة ـ بيروت.
(27) برتراند رسل ـ حكمة الغرب ـ الجزء الأول ـ ص 30 ـ ترجمة فؤاد زكريا ـ العدد 62 شباط (فبراير) 1983 ـ سلسلة عالم المعرفة العربية ويرى رسل أن السحر كطقس مبني على الاعتراف بمبدأ السببية.
(28) كلود ليفي ستراوس ـ الفكر البري ـ ص 33-34 ـ نقله الى العربية نظير جاهل ـ طبعة اولى 1984 ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـ بيروت.
(29) ابن خلدون ـ المقدمة ـ الفصل الثاني والعشرون ـ في علوم السحر والطلسمات ـ ص 496-504 طبعة رابعة 1981 ـ دار القلم ـ بيروت. ويستطيع القارىء العودة إلى البحث القيم الذي كتبه الدكتور حسن قبيسي بعنوان «نظرة ثانية إلى ابن خلدون» (1) ص 237-251 ـ مجلة الفكر العربي ـ العدد الخمسون ـ آذار (مارس) 1988 ـ السنة الثامنة.
(30) مرسيل موس ـ في المفعول الجسدي ـ ص 210-226 ـ ترجمة حسن قبيسي ـ مجلس الفكر العربي ـ العدد 41 ـ آذار (مارس) 1986 ـ السنة السابعة. وينظر بنفس العدد دراسة الدكتور قبيسي ـ في الاستنابة، كيف نقرأ مقالاً لمرسيل موس ـ ص 190-210.
(31) وُلتر كانون ـ الموت بالسحر ـ ص 226-236 ـ الفكر العربي ـ العدد 41.
(32) إيفنز برتشارد ـ الأناسة المجتمعية ـ ص 116.
(33) مرسيا إلياد ـ رمزية الطقس والاسطورة (المقدس والدنيوي) ـ ص 90-93 ـ طبعة أولى 1987 ـ ترجمة نهاد خياطة ـ دار العربي ـ دمشق.
(34) كلود ليفي ستروس ـ بنية الأساطير ـ ص 63-93 ـ نقل النص عن الفرنسية: مصطفى كمال ـ مجلة بيت الحكمة ـ العدد الرابع (ملف كلود ليفي ستراوس) ـ السنة الأولى يناير 1987.
(35) كلود ليفي ستراوس ـ بنية الأساطير ـ ص 65.
(36) مرسيا إلياد ـ رمزية الطقس والأسطورة ـ ص 190-191.
(37) كلود ليفي ستراوس ـ بنية الأسطورة ـ ص 66
(38) كلود ليفي ستراوس ـ الفاخورية الغيور ـ ص 241-344 ـ مراجعة عبدالكريم بزاز ـ مجلة العلوم الاجتماعية ـ المجلد الخامس عشر ـ العدد الثالث ـ خريف 1987
(39) كلود ليفي ستراوس ـ بنية الأساطير ـ ص 91-92.
(40) مرسيا إلياد ـ رمزية الطقس والأسطورة ـ ص 194
(41) محمد عابد الجابري ـ نحن والتراث ـ ص 61.
(42) محمد عابد الجابري ـ صراع المعقول واللامعقول في الفكر العربي الاسلامي ـ ص 11-25 ـ مجلة الفكر العربي المعاصر.
(43) محمد أركون ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي ـ ص 210 ـ ترجمة هاشم صالح ـ طبعة أولى ـ 1986 ـ مركز الانماء القومي ـ بيروت.
(44) محمد أركون ـ تاريخية الفكر العربي الاسلامي ـ ص 15
(45) مـو ـن السميحي ـ المغامرة البنيوية ـ ص 128 ـ ترجمة مصطفى كمال ص 124-142 ـ مجلة بيت الحكمة (العدد الخاص عن ستراوس).
(46) محمد عابد الجابري ـ بنية العقل العربي ـ ص 378.
(47) محمد عابد الجابري ـ الخطاب العربي المعاصر ـ ص 12.
(48) كارل ماركس ـ نصوص حول أشكال الانتاج ما قبل الرأسمالية ـ ص 158 ـ ترجمة لجنة باشراف صادق جلال العظم ومراجعته ـ طبعة ثانية ـ 1981 ـ دار ابن خلدون ـ بيروت.

(49) وجهة نظر ماركس موللر منشورة في كتاب برتشارد ـ الأناسة المجتمعية ـ ص 272.

(50) محمد عابد الجابري ـ صراع المعقول واللامعقول في الفكر العربي الاسلامي ـ ص 23

(51) أنظر نص الرؤيا ـ في كتاب المغازي للواقدي ـ الجزء الأول ـ ص 409 ـ تحقيق مارلين جونس ـ عالم الكتب ـ بيروت سنة 1962.

(52) أنظر حول هذه المسائل محمد أركون ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي ـ ص 209 ـ حول فشل ابن رشد في الوسط الاسلامي ونجاحه في الوسط اللاتيني المسيحي.

وأنظر علي حرب «التصوف الاسلامي» هل هو نقيض للعقل أم عجز عن التحقيق ـ الفكر العربي ـ العدد 15 ـ حزيران (يونيو) 1980.

(53) محمد عابد الجابري ـ تكوين العقل العربي ـ ص 28.

(54) روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانسيو ـ العلم في منظوره الجديد ص 78 ـ ترجمة كمال الخلايلي ـ سلسلة عالم المعرفة ـ العدد 134 ـ شباط 1989 ـ الكويت.

(55) المصدر السابق ـ ص 147

(56) محمد عابد الجابري ـ تكوين العقل العربي ـ ص 29

(57) المصدر السابق ـ ص 30.

(58) المصدر السابق ـ ص 30

(59) ادوارد سعيد ـ الاستشراق (المعرفة، السلطة، الإنشاء) ـ ص 312 ـ نقله إلى العربية كمال أبو ديب ـ طبعة عربية أولى ـ 1981 ـ مؤسسة الابحاث العربية ـ بيروت.

(60) ادوارد سعيد ـ الاستشراق ـ ص 313.

(61) المصدر السابق ـ ص 319.

(62) محمد عابد الجابري ـ بنية العقل العربي ـ ص 241-242.

(63) محمد عابد الجابري ـ بنية العقل العربي ـ ص 243.

التطورية عند شبلي شميل

مجدي عبد الحافظ[*]

مصادر شبلي شميل في التطور:

في اطار معالجات فكر شبلي شميل، نلاحظ دائماً تواجد كل من الفكر الغربي والعربي ممتزجاً بآراء شميل الأصيلة، وفي أحيان كثيرة يذكر شميل ذاته أسماء من استقى عنهم، بحيث أن المحلل ليس في حاجة للتحليل العميق، إذ كل اقتباسات شميل واضحة، وتحدث بنفسه عنها، بل استقى عبارات وأفكار كاملة يوردها صراحة وبوضوح عدا بعض الاستثناءات القليلة، إذ يقول «لم نشأ أن نغير شيئاً في بسط الآراء أو الإشارة إليها تصريحاً أو تلميحاً في كل كتاباتنا الماضية والحاضرة لندل بذلك على خطتنا المقتبسة من سوانا والخاصة بنا»[1]. فالفكرة الأصيلة والتي شدت انتباه شميل وهي نظرية التطور يستقيها كاملة عن دارون، ولكن استعارته لفكرة دارون لم تتم بشكل مباشر، بل انه يتبنى فكرة دارون عن طريق بخنر، حيث تتطور الفكرة ذاتها قبل أن تصل لشميل عن طريق التطوريين بعد دارون فتخرج عن حيزها البيولوجي لدى دارون لتدخل حيزاً أوسع هو العالم والطبيعة والكون مما يتوافق مع نزعة شميل ذاته، ولهذا يتبدى لنا في معالجات شميل كل من بخنر وهيكل وهكسلي وسبنسر وغيرهم من الداروينيين، كما يظهر جلياً في خلفية هذه المعالجات التطورية لديه، الواقع العربي الذي يعاصره، حيث يفرض نفسه عليه وبكل قوة حتى يصبح هو الهدف الأوحد الذي من أجل تغييره والعمل على تطويره يخوض شميل المعارك ويغترف من أفكار الغرب وفي نفس الوقت لا ينسى جذور هذاالواقع الذي يعايشه، بحيث أنه يرجع من وقتٍ لآخر لبعض الفلاسفة الإسلاميين ويُلمح أو يذكِّر بأفكارهم ـ كابن خلدون الذي يقتبس منه كثيراً ـ على سبيل التقريب لفهم معاصريه من الأصوليين. وسنحاول في هذا البحث التعرض لأفكار شميل من حيث مصادرها، حيث ان هذه المحاولة كفيلة بجعلنا نفهم هذه الأفكار في محيطها والتعرف على إسهام شميل ذاته ـ إن كان قد

(*) كاتب وباحث من ج.م.ع. (باريس).

أسهم فعلاً ـ في تطوير ودفع هذه الأفكار للأمام على ضوء واقعه المعاش. وقبل أن نبدأ، نود أن نشير في بداية هذا البحث إلى أن مبدأ الحقيقة الذي ظهر جلياً لدى شميل قد ميز بصورة جادة الفلسفة الألمانية بشكل عام ومنذ عهد كانط والمذهب الهيغلي بشكل خاص، وسنحاول هنا أن نقتبس فقرة عن الحقيقة على أمل أن نقارن وبعمق هذه الفقرة وما جاء عن الحقيقة لدى شميل «الحقيقة هي الهدف الأسمى للفكر، أبحث عن الحقيقة، ففيها يكمن الخير، ومهما كانت الحقيقة فإنها أفضل من الزيف، والواجب الأول للمفكر هو ألا يتراجع امام أي نتائج، فيجب أن يكون مستعداً للتضحية بأعز أفكاره أمام الحقيقة، فالخطأ مصدر كل دمار والحقيقة هي الخير الأسمى ومصدر كل خير آخر»[2]. ألا نرى أن هذه الفقرة قد لخصت كل ما قلناه عن الحقيقة لدى شميل؟ وسنبدأ بعد هذا في عرض المصادر، ولعل أولى الأفكار التي سنبحث في أصلها لديه هي فكرة تطور المعارف في الطبيعة أو ما يعرف في الفكر العربي «بقانون المراحل الثلاث»، وقانون المراحل الثلاث يستعرضه شميل بالتفصيل الدقيق عندما يقدم مذهب دارون لقارئيه، ونلاحظ أنه قد ركز وبشكل قريب من الإلحاح على المرحلة الأولى من هذا القانون وهي المرحلة الدينية، ونحن نعلم مغزى هذا الإلحاح الذي يعود لواقعه العربي، والذي لم يكن يعرف حتى هذه اللحظة سوى العلم الديني، ولم تكن الفلسفة سوى فرع من الدين، أما العلوم المختلفة فقد كانت في حالة يُرثى لها، ولم يفت شميل كما هو معهود في كل معالجاته أن تكون معالجة لحساب الحقيقة التي جعلها محور ارتكاز أفكاره جميعاً، كما أنه لم يفته أيضاً تطبيق مذهب النشوء والارتقاء لفهم طبيعة المرحلة «وكما نشأت الأحياء الراقية من أحياء أدنى وهي من مواد الطبيعة هكذا نشأت الأديان من الاعتقادات وهذه من الخرافات وهذه من قلة تعرُّف الإنسان لظواهر الأشياء التي حوله وتوهمه فيها»[3] ثم يضيف «وقد نشأ الإنسان في معبوداته وتحول فيها كما نشأ وتحول من كل شيء له علاقة شديدة به كعاداته ولغاته ونظاماته جميعها. فلم تكن عباداته في أول أمره كما هي اليوم في أديانه الكبرى. بل كانت بسيطة جداً عبارة عن خوف فقط لم ينظر فيه أولاً إلا إلى مصلحته القريبة. فعبد كل من رأى له سلطاناً عليه، وكم عبد الناس ملوكهم والهوهم في القديم!» ويُعَدِّد شميل جملة المعبودات، وجهله في أول نشوئه لم يدع شيئاً في الطبيعة صغاراً أو نافعاً عظيماً أو حقيراً مرغوباً أو مرهوباً إلا وتوهم فيه ذلك، فعبد الحجر والشجر والحيوان والإنسان نفسه. ولم ينتقل بمعبوده إلى ما وراء المنظور إلا بعد أن ارتقى ورأى فساد معبوداته في أشياء هذا الوجود المشهود. . .»[4]، ولما توهم أن وراء ما يعبده قوة ما ذات تأثير دفعه الخوف «إلى أن جعل هذه القوة روحاً ثم الروح إلهاً ثم تصور إلهه كنفسه يغضب لما يغضبه ويرضى لما يرضيه فنحر له الهدايا وقرب القرابين وتقرب إليه بالمناسك والمشاعر وحلل وحرّم. ثم تأصل فيه هذا الميل بحكم الوراثة الطبيعية وانتقل هذا الاعتقاد في نسله بحكم التقليد»[5]، وهكذا نشأ في هذا الجو الموبوء السحر والشعوذة والرقى والطلاسم، ولم تتحول هذه الاعتقادات الى أهداف اجتماعية محددة سوى بارتقاء الإنسان وابتعاده عن العصور السابقة «ولم تتحول العبادات إلى أديان ذات غرض اجتماعي وانتظمت شرائع كثرت من التهديد بالعقاب والترغيب بالثواب إلا بعد أن ارتقى الانسان كثيراً وانتظمت مجاميعه وأصبحت الشرائع المدنية بأيدي الأقوياء آلة يتصرفون فيها لمصلحتهم. فصار من اللازم لمصلحة الاجتماع ووضع نظام يكبح جماح الجبابرة الظالمين ويخفف عن الضعفاء المظلومين»[6]، وهكذا كانت الآلهة في أول الأمر لا تعد ولا تحصى حتى اختزلها الانسان من طريقه للتطور وحصرها في واحد، بالاضافة إلى

العداوات التي قد أثارتها تلك الأديان كل في مواجهة الآخر باعتبار أن كل دين هو المُعبِّر الأوحد عن الحقيقة المطلقة وكل ما عداه باطل، بينما يوضح شميل ـ كما رأينا ـ أنها جميعاً تتشابه حتى في عدم التسامح هذا، والقول بالبعث والخلود وذلك لأنها جميعاً متحولات عن بعضها «فما التثنية والثالوث والسماء الثالثة والسبع الطباق والوصايا العشر إلا منقولات متحولات عما قبلها»[7]، وشميل لا ينسى في التدليل على ذلك بأمثلة كثيرة من تعاليم الأديان موضحاً مدى تقاربها وهو يلخص طبيعة هذه المرحلة الدينية في الفقرة التالية: «فأصل العقائد جميعاً وهم الانسان إذ كان في عهد الخشونة وكما نشأ هذا الوهم في الانسان سار معه أيضاً ونما فيه كأنما هو من أدنى إلى أعلى فكأن الانسان كلما أرتقى درجة في الحضارة يرقيه فيه إلى ما يوافق حالته منها حتى جعله قاعدة أبحاثه العقلية ونظرياته الفلسفية وصار على قضاياه الأولية وأفكاره الغريزية لأن العقل إذا أحب أمراً تفرغ له وتفنن فيه وعززه بأنواع التصور حتى إذا كان هناك وهم لا يعود عنده ريب في كونه حقيقة»[8].

وحينما يتحدث عن المرحلة الثانية وهي الفلسفية في التفكير الإنساني فهو يتحدث عنها لكي يرمي الأديان بالجمود وكأنه قد استغل هذا القانون كلية في اطار دحض الأديان، وهذا كما قلنا يتوافق مع واقع شميل ذاته والذي لم تكن فيه الفلسفة إلا جزءاً من الدين، لذا نجده عندما يعرض للمرحلة الفلسفية فهو يعرض لها بتصور عربي، بمعنى الفلسفة بمعناها الواسع والخارج عن إطار الدين إذ يرى أن الفلسفة أيضاً تعلم كالأديان وجوب عمل الخير واجتناب الشر.

«والفرق بينهما أن تعاليم الفلاسفة تطلق للعقل حرية الفكر لكي يتصرف بالأشياء بحسب الزمان والمكان فلا تعلمهم بخير مطلق أو شر مطلق لأن المصطلح عليه أنه خير أو شر عند قوم ليس كذلك عند قوم آخرين. وبالضد من ذلك الديانات فإنها تقيد العقل إذ تعلم بخير مطلق وشر مطلق»[9]، نقول ذلك لأننا كما ذكرنا من قبل لرأي شميل في الفلسفة وقد كان يتحدث عنها في واقعه العربي وبوضوح حينما رأى أنه قد «صارت علوم الآداب والفلسفة المترتبة على ذلك كله هياماً في الأوهام لا ضابط لها إلا الخيال»[10]، لذا لم يتوسع عملياً في الحديث عن المرحلة الثانية كالمرحلة الأولى لما ذكرناه من أسباب. وفي الحديث عن المرحلة الثالثة وهي عن العلم فقد رأينا مما عرضناه مكانة العلم لديه ودعوته الدائبة إلى تطبيق نتائجه باعتباره هو الطريق الأوحد الموصل للحقيقة، وغرض شميل من ذلك كما يذكره تحقيق فوائد ثلاث، الأولى منها:

فوائد أدبية: ويقول عنها أنها تفوق الحصر، «ولو لم يكن لنا فيها سوى معرفة الحقيقة فقط لكفانا ذلك، حيث ان صلاح حال الإنسان لا يتم إلا بمعرفة الحقائق التالية:

1 ـ معرفة أن أصله حيوان وأنه اليوم أكمل من الأمس نتيجة عمل متحصل على مر الدهور لأسباب معلومة، وهذا كفيل بجعله يفهم أنه قابل للتقدم إذا أحسن استعمال ما فيه من القوى.

2 ـ الانسان من حيث كونه كإنسان فيه من المزايا والعيوب وعليه يتوقف البحث عن منابع قوته ليُصلح من حاله، على أن المزايا والعيوب ذاتهما يتوقفان على طبيعة الذهن وحرية العقل.

3 ـ حرية العقل لا تعني أن الانسان حراً حرية مطلقة، بل أنه يعمل وفقاً لأحكام هي منشأ حركته، إذ ان عمله يتوقف على قوانين الطبيعة والتي يتغير تبعاً لها بالضرورة والنتيجة التي يجنيها التحسن.

4 ـ معرفة الانسان ان النظر فيما وراء الطبيعة إضاعة للوقت فيما لا يجدي نفعاً.

5 ـ إن الكمال من الممكن أن يكون نقصاً إذا لم يكن متوافقاً مع الأحوال الخارجية.

6 ـ كما تفعل الأحوال الخارجية في الانسان

فالإنسان أيضاً يفعل فيها محاولاً دراسة فعلها لجعله اكثر مواءمة لإسراعه نحو التقدم. وهكذا يعمل على إصلاح «أمور تهذيبه وتعليمه ولا يحتقر شيئاً صغيراً منها وإنما يهتم به اهتماماً كبيراً علماً بما قد يكون له من الوقع العظيم بتجمع فعله على ناموس تجمّع القوى فيتقيه من حيث يراه مضراً ويقصده من حيث يراه نافعاً. وهكذا يحصل له تغير عظيم في أحوال حياته الطبيعية والأدبية فيزداد شكله جمالاً وكمالاً وعواطفه وسائر قواه المعنوية نبالة وجلالا ويقل الشر من بني البشر»[11]، أما الثانية فالفوائد العملية: ـ وتظهر جلياً عندما نقارن بين الشرق والغرب ونرى هذا الفارق العظيم بينهما من حيث التقدم في مجالات الحياة المختلفة (الفلاحة والملاحة والصناعة والتجارة)، وأيضاً عندما نقارن بين حالة أوروبا ذاتها فيما قبل ثورة لوثر وحالها بعد تلك الثورة الدينية التي فكت العقل من بعض قيوده ومهدت هذه المنجزات الضخمة.

وثالث الفوائد السياسية: ـ وتتلخص هذه الفوائد في الآتي:

1 ـ معرفة الإنسان لحقوقه وواجباته طبقاً لما يراه نافعاً للهيئة الاجتماعية.

2 ـ معرفة أنه «من العبث بالحقوق المقدسة اطلاق شريعة عصر على عصر آخر لا يمكن أن يكونا متفقين في أحوالها طبيعياً وأدبياً وسياسياً. وأنه يستحيل قوام العدل في مشهد الوجود بشريعة ثابتة غير متغيرة على حكم تغير الزمان وتغير كل شيء بل على حكم كل مسألة وكل قضية»[12]. هكذا استفاد شميل من قانون المراحل الثلاث على طريقته ونتيجة لمشاكل واقعه العربي الملحة. والمعروف ان هذا القانون ظهر لأول مرة في الغرب على يد سان سيمون في فقرته التالية: «اين هو الفلكي أو الفيزيائي أو الكيميائي أو عالم الفسيولوجي الذي لا يعلم أنه في كل فروع المعرفة أن العقل الإنساني قبل أن يتقدم من الأفكار اللاهوتية المحضة إلى الأفكار الوضعية قد استخدم الميتافيزيقا لفترة طويلة؟ ألا يثير هذا لدى كل من درس تاريخ العلم الإيمان بأن هذه المرحلةُ الوسطى قد كانت مفيدة، بل ولا يمكن الاستغناء عنها لاحداث هذا الانتقال»[13]، إلا أن هذا القانون قد نُسب إلى أوجيست كومت الذي قام بتقديمه فيما بعد. والحق أن هذا القانون قد وضع كقانون يوضح التطور العقلي للانسانية في وقت سادت فيه المادية الميكانيكية التي عجزت عن إدراك المفهوم العلمي لقوانين التطور التاريخي للمجتمع، وبالتالي وجدت الحل الأمثل في قانون المراحل الثلاث التي انتقلت فيه البشرية من الفكر اللاهوتي إلى الفكر الميتافيزيقي ثم من الفكر الميتافيزيقي إلى الفكر الوضعي، هذه الانتقالات التي تمت وكأنها قدراً أو جبرية تاريخية تمت بحكم قوانين الميكانيكا والتي أقصى ما تقدمه لنا هو أن نخضع لهذا القانون مدركين اتجاهه بدلاً من الخضوع الأعمى له، ودون أن نحاول الإفلات من تأثيره لعدم استطاعتنا ذلك حتى ولو أردنا.

وننتقل إلى نقطة أخرى لنتعرف فيها على مصادر شبلي شميل وهي أن مجموع المعارف العلمية أو الأفكار هو ما يغير العالم أو ما هو معروف بالأفكار التي تحكم العالم، ولقد أشرنا إلى بحث شميل عن الحقيقة والوصول إليها وإعلانها على الملأ باعتبار قول الحقيقة والوصول إليها من قبل الجميع سيعمل على تغير الأفكار وبالتالي المجتمع، أي كما رأينا شكلت فكرة الحقيقة محوراً لأفكار شميل وألقت بظلالها على اجتهاداته ومنهاجه الاصلاحي للمجتمع والذي استند على الفكرة السابقة، وما نقوم به الآن ليس مناقشة ما عرضناه من قبل بهذا الخصوص، ولكن محاولة متابعة هذه الفكرة في مصادرها الغربية، باعتبارها فكرة محورية في فكر شميل، فقد تبنى أفكاراً وأراءً ومعارفاً علمية تحت إلحاح هذه الفكرة، ونحن نحيل أيضاً اعتناقه لفكرة القرن الثامن عشر تلك لظروف واقعه

الـذي ينقصه المعـارف وبالتـالي إيمانـه بها سيُسرع من انتشـار المعـارف في بيئتـه، بـالإضـافـة إلى البعـد الايـديولـوجي لهذه الفكـرة وهو دور الانتليجنسيـا في محيطه للاضـطلاع بالـدور الرئيسي في هـذا التغيير، وسوف نعالـج هذه الفكـرة عند التحـدث عن شميل والماركسية. والحق اننـا قد لاحـظنا مـدى تأثـير هذه الفكرة على ذهن شميل الذي راح يعمـل على نشرهـا في أغلب مؤلفـاته كحقيقـة علمية، وهـا هو يتحـدث عن آرائه الاجتماعية متأثراً بفكرتنـا تلك «ولا أنكر أن آرائي الاجتماعية وإن كانت كلها ممكنة ومدلولاً عليها بنـظريات العلم الـطبيعي اليوم وسير العمران نفسـه نحوها، فإن فيها ما لا يزال يحيق بتحقيقـه صعوبـات كثيرة لقلة انتشار المبادىء العمرانية الحديثة بين الناس حتى في أرقى المعمـورة لأن القسم الأكثر من البشر لا يزالون في تعاليمهم تحت تأثـير القديم»[14]. وهـو يعد أن الأفكار كفيلة بمنع الثـورات العنيفة حيث ان هـذه الأفكار ستوجه النظر إلى ضرورة التطور ولكن بالتؤدة والـروية إذ «لا يـدفـع هـذه الثـورة إلا تفهيم سـائـر طبقـات النـاس بـالتـدريـج وجوب النـظر في هـذه الاحتيـاجات»[15]. وهـو في موضـع آخر يـرى أنه إذا «كانت مبادىء الانسان صحيحة كان صحيح القياس صحيـح الحكم وإلا فإن كـانت فاسـدة كـان فـاسـد القيـاس فاسـد الحكم قضيـة مسلمـة لا يصـح فيهـا خلاف»[16]، وهو يـوجه هـذا بوضـوح حينما يبـين أن «غالب اغنياء الأمـة ليس فيهم من يفهم قوة الأعـمال لجهلهم وقلة عقلهم»[17]. وفكرة «الآراء تحكم العالم» كانت محاولـة من ماديي القـرن الثامن عشر لـلاجابـة عـلى السؤال المـطروح في هـذا الـوقت، وهـو كيف حـدث التطور التـاريخي للعقـل؟ أو بعبـارة أخـرى لِمَ حـدث التـطور بهـذه الكيفيـة وليس بكيفيـة أخـرى؟ والواقع أنهم قـد وقعوا في تنـاقض عند الاجـابة عـلى هذا التساؤل، فالحديث عن التطور التاريخي للبشريـة لديهم ينفصل عن نـظرتهم الحسية التي طـرحوهـا من قبل عن الانسان. والتنـاقض الذي وقـع فيه الماديون الفرنسيون على وجه الخصوص كما يوضحه بليخـانوف هو اعتبارهـم أن الأفكـار لا تعني شيئاً لأن البيئـة هي كل شيء هذا من جهة، ثم اعتبارهم في نفس الوقت ومن جهـة أخـرى أن الآراء هي السـبب الأسـاس لوجود أي بيئة اجتماعية معينة، لأن هناك فعل متبادل بين البيئة والآراء، وبليخـانـوف يـرى أن هـذا ليس كـافياً لنفهم تـاريخ البشريـة (تاريـخ آرائها وتـاريـخ العلاقات الاجتماعية التي مرت بها) وأن هنـاك عامـلاً غائباً، وهو ما ظل مشكلة العلم الاجتماعي في القـرن التـاسـع عشر والـذي أراد اكتشـاف هـذا العـامـل الغـائب. وشميـل يقـر بـالمـاديـة الميكـانيكيـة كليـة، باعتبارها ـ لديـه ـ إحدى نتـائج العلم والـذي يتواءم مع نزعتـه، وبالتـالي بالنتيجـة المترتبـة عليها وهي أن الأفكـار تحكم العالم، والفكـرة كـما أوضحنـا هي من نتاج عصر التنوير وهي تعبير عن وجهـة النظر المثـالية الذاتية الخالصة للقرن الثامن عشر تحديداً في تفسيرها للتـاريخ وتـطوره، وقد سبق وعـرضنا لقـول الماديـين الفـرنسيـين بـأن «الآراء تحكم العـالم، ونحن ممثلو الرأي، ومن هنا فنحن صناع التاريـخ»[18]، والملاحظ أنه بالرغم من أن هذه الفكرة تبدو وكـأنها تعمل عـلى تحرير الفعل الإنساني، بفتح المجال أمامه، إلا أنها في واقـع الأمر تجعـل من هذا الفعـل الإنساني ذاتـه شيئاً هشـاً لا يستطيـع التصدي لقـوانين الـطبيعة، وذلـك لطبيعة هذه المادية ذاتها والتي هي «بالضرورة جبريـة، ولا تترك مكاناً للتنبؤ بالأحداث، أي للنشاط التاريخي الواعي للأفراد المفكرين»[19]. والملاحظ فيما أوردنـاه، وقد تبناه فيما بعد شميل، يتصل دائماً بموضوع التطور ذاتـه، «فقانـون المراحـل الثلاث» قـد وضـع لتفسـير التطور العقلي للإنسانيـة، كما أن مبـدأ «الأفكار تحكم العالم» قد وضع أيضاً لتفسـير التطور التـاريخي، وكل من المبدأين يعودان في الأساس إلى المادية الميكانيكيـة والتي سبق وقلنا انها واءمت أفكار شميل، لكنه يبقى

فكرة أخرى هامة وهي طبيعة فهمه لفكرة التطور ذاتها، فالمعروف أن شميل قد فهم طبيعة التطور تماماً كما كان متوائماً مع تلك المادية الميكانيكية إذ يقول: «ومن المقرر في العلم اليوم أن كل حي مهما كان حقيراً لا يولد إلا من جرثومة متضمنة فيها كل أجزاء هذا الحي وهذه الجرثومة نفسها صادرة عن حي مثله»[20]، وعلى عادة شميل في البحث يطبق دائماً منهج النشوء والتطور على موضوعه حتى وإن كان البحث في التطور ذاته، فنجده وهو بصدد المقارنة في التطور بين الحيوان والإنسان يفترض نفس الجرثومة والتي لديها استعداداً دائماً للارتقاء إذ يقول: «في الحيوان جرثومة ما هو نام جداً في الإنسان كما أن الكريات الحية نفسها جرثومة ما هو نام جداً في الحيوان»[21] وما علينا إلا مقارنة هذا بما كان يراه الميتافيزيقيون الألمان وهم مصدر شميل هنا، فقد كانوا يؤمنون بعدم وجود ثبات أو طفرات في الطبيعة وهو نفس ما تبناه شميل، كما كانوا يرجعون دائماً أصل الظواهر أو حتى المؤسسات الاجتماعية الى أنها كانت ذات يوم دقيقة جداً وغير ملحوظة تماماً ثم نمت بالتدريج بالاضافة إلى أنهم يتبنون العكس عند تراجع تلك الظاهرة أو المؤسسة فهم يفترضون مقدماً تناقصها التدريجي الذي يستمر حتى تصبح الظاهرة غير ملحوظة تماماً نتيجة لحجمها الميكرسكوبي الذي وصلت إليه، وسنؤجل مناقشة هذا التطور إلى نهاية هذا البحث في معرض معالجتنا لكل من المادية الميكانيكية والمادية الجدلية، وما علينا الآن إلا مقارنة تصور شميل لطبيعة التطور، بتصور الماديين الميكانيكيين لها.

هذا وقد عرض لنقطة خلاف بين كل من سبنسر وهيكل وهي خاصة بالنتيجة السياسية المترتبة على هذا التطابق السابق، وقبل أن نناقش هذا الخلاف يجدر بنا إلقاء الضوء على مصادر فكرة التطابق السابقة، ولهذا سننظر لتلك الفكرة في معينها الأصلي، ففكرة المماثلة البيولوجية بين الجسم الحي والاجتماع نشأت نتيجة لفكرة «الطبيعة الانسانية» والتي أقام عليها الطوبويون العلم الإنساني فقد أرادوا أن يكون علم الفسيولوجيا هو أساس علم الاجتماع أو ما أطلق عليه سان سيمون وأتباعه «الفيزياء الاجتماعية»، وقد شهدت هذه الفترة نشاطاً ملحوظاً وكبيراً من الفلاسفة والعلماء الذين ذهبوا جميعاً لتأييد هذه الفكرة كل على طريقته بالإضافة لاقتباسات شميل التي أوضحناها نجد أن هناك أسماء أخرى كثيرة على سبيل المثال وليس الحصر الفريد أسبيناس Alfred Espinas[22] (1844 - 1922)، وجويوم دي جريف Guillaum de Greef[23] (1842-1924)، ورينيه ورمس René Worms[24] (1867-1926) والمعروف أن البعض قد غير من وجهة نظره في تلك المماثلة. وظهرت الفكرة في كتاب «آراء فلسفية وأدبية وصناعية» الذي نشر في حياة سان سيمون ومشاركته في مقال لأحد الأطباء تحت عنوان: «De la physiologie appliquée à l'amélioration des institutions sociales» «الفسيولوجيا مطبقة على تحسين المؤسسات الاجتماعية»[25]، في هذه المقالة التي تتخطى سبنسر نتيجة للغرض الإصلاحي الذي كان ينزع إليه الكاتب في إعادة البناء الاجتماعي مشيداً اياه على «علم الفسيولوجيا الاجتماعي» و«علم الصحة»، باعتبارهما يوفران أسساً وضعية لبناء التنظيم الاجتماعي إلا أنه لم يفلح في محاولته نتيجة لاعتماده على الأطباء لإتمام هذه المحاولة. والحقيقة اننا من جانب آخر نجد تأثيراً كبيراً على شميل في هذه النقطة على وجه الخصوص، حيث انه اعتبر أن للاجتماع أمراضاً كالجسم الحي سواء أكانت مستوطنة وهي الجنايات أو وافدة وسماها القلاقل والثورات وهو يعقد مقارنة بين المجتمع والجسم الحي في شروط وقوع تلك الأمراض ويحيلها إلى أحوال خاصة في الأفراد واستعداد في جسم الاجتماع وهكذا يكون الطب

الشافي للأمراض مماثلاً للشرائع التي تسن لمقاومة الجنايات، لذا يلزم التعرف على سياسة الاجتماع الرادعة والواقية والتي تستند إلى دراسة طبائع المجتمع والجناة والشرائع المناسبة تماماً كما يفعل الطب عندما يتعرف على طبائع الجسم الحي وطبائع الأمراض التي تهاجمه، إذن فسياسة «الاجتماع كطبابة الجسم الحي: رادعة توجه إلى الجاني كما يداوي الطب المريض. ومانعة أو واقية تمنع أسباب الجناية لوقاية المجتمع منها قبل وقوعها كما يمنع الطب المرض بمقاومة أسبابه بعلم حفظ الصحة»[26]، وتتطور الفكرة على يد أوجيست كومت تطوراً ظاهرياً إذ رأى أن نقطة انطلاق الفيزياء الاجتماعية هي فسيولوجيا الأفراد، وبالرغم من ذلك ينبغي دراسة الفيزياء الاجتماعية كعلم مستقل نتيجة للتأثيرات الناشئة عن المعارف والأفكار الموروثة عن تعاقب الأجيال وبالتالي نقع في المثالية التي ثاروا عليها من قبل ومبدأ «الأفكار تحكم العالم».

ولنأتي إلى فكرة أخرى، وهي عن طبيعة الخلاف بين هكسلي وسبنسر، والحقيقة أن هذا الصراع لم يره شميل إلا من جانبه العلمي باعتباره صراعاً بين من يريد الانتفاع من التاريخ الطبيعي لاستنتاج نتائج سياسية لازمة وبين من يرفض ذلك، والواقع لم يكن هذا الصراع إلا صراعاً إيديولوجياً سافراً بينهما، يعبر في هذا الوقت عن طبيعة الاتجاهات والصراعات السائدة في المجتمع الانجليزي وطبيعة الصراعات التي نشأت بين فلاسفة البورجوازية ذاتهم نتيجة للنزاع الحاصل في البنية التحتية، ولعل صراعهما إذا دققنا فيه النظر، لن نجده صراعاً حاداً لمختلفين أو لمعبرين عن مصالح متباينة، بل سنجد أنهما يختلفان في طبيعة تأويل المستنتج من التاريخ الطبيعي والاستفادة منه في السياسة، وكلاهما يعمل لخدمة مصالح البورجوازية ولكن من مواقع مختلفة. وعلى هذا يكون سبنسر هو المعبر عن وجهة النظر المحافظة في هذا الوقت والتي تتبنى التدخل الحكومي والرعايا الحكومية بعد أن يفرق بين تدخل سلبي وآخر إيجابي، باعتبار أن هذا التدخل الايجابي كفيل بتحقيق مصلحة المجتمع، وفي الجانب الآخر يقف هكسلي معبراً عن مطالب رجال الاعمال والتي تطالب بإزالة رعاية الحكومة الأبوية وإطلاق المنافسة حرة من كل قيد، وهكذا يتضح لنا أن شميل نظر للصراع إبستمياً بينما لم يتطرق لذهنه حقيقة الصراع الايديولوجي بينهما.

وعند الحديث عن الحواس وجدنا ان شميل يعرض ويقتبس من هلفيسيوس وهولباخ ودلا متري فيقتبس عنه دلامتري قوله «كل الأفكار صادرة عن الحواس»[27]، ويقتبس عن هولباخ قوله «كل شيء ناتج من الحواس والتربية والتشبه والعادة»[28]، وعن هلفيسيوس الذي يقول «كل الأفكار ناشئة عن الحواس وبدون الحواس لا فكر»[29]، وجدنا هذا عن الحواس، وهو يقتبس دائماً كلما تعرض للحديث عن أسس المادية، وفي معرض هذا نجده يقتبس عن بخنر دون تدقيق بأن كابانيس كشارل فوت حين يقول «الدماغ للفكر كالمعدة للهضم أو الكبد لإفراز الصفراء من الدم»[30]، والمعروف أن كابانيس ينتقل ويقتبس عن فوت وليس العكس، ولقد أورد ماركس هذه الملاحظة لكل من كوجيلمان[31] وإنجلز[32]، معيباً على بخنر هذه السقطة. وها هو شميل ينقل عن بخنر نفس العبارة دون الرجوع للمصادر الأساسية، وإلا كان قد تحاشى مثل هذا الخطأ الواضح. بالإضافة إلى ما سبق لا يمكننا على الإطلاق إغفال التأثير البالغ للمصادر العربية والتي مارست ضغطاً كبيراً على ذهنه، كما كان يقتبس عن ابن خلدون أو ابن سينا، بالاضافة إلى تبنيه لمبدأ وحدة الوجود وهو المبدأ الطبيعي الذي ظهر أيضاً في الغرب، إلا أنه يتبناه عن المتصوف محيي الدين بن عربي الذي يقتبس منه، وهو يسوق في معرض شروحاته قصصاً من القصص

الاسلامية تدل على نهايته، كما أنه لا يتورع عن أن يأتي ببعض ما قاله الأئمة وعلماء العرب المسلمين، فبالإضافة لما سبق نجده يأخذ أيضاً عن الغزالي والشهرستاني وغيرهم، حتى ولو كان في معرض الحديث عن الانتخاب الطبيعي أو الوراثة أو حتى تنازع البقاء[33]، أو بالأحاديث النبوية[34]، أو بعض آيات القرآن كلما كان هذا لازماً للتعبير عن موضوعه، كما أننا لا نستطيع تغييب واقع شميل كمصدر آخر وفي غاية الأهمية من مصادره الأساسية، إذ ان أفكار شميل كان يستقيها ويستخلصها بما يحدث ويدور حوله من مشكلات اجتماعية وصراعات فكرية، وقد رأينا أكثر من مرة كيف كانت تلقي هذه المشكلات بظلالها على فكر شميل ولنأخذ زيادة الايجارات على السكان في عصره كمثل حي، وكيف وصل عن طريق تحليل هذه الظاهرة إلى تجريم قانون العرض والطلب حينما يطبق على الضرورات في الاجتماع.

والسؤال الذي يثار الآن، لِمَ تأثر شميل بالذات بهيكل وسبنسر، وبصفة خاصة ببخنر، ولم يتطرق إلى ماركس وإنجلز وكانت أفكارهما أكثر ثورية، بحيث تؤدي إلى الاشتراكية دون الحاجة لمحاولة تخطيها أو الالتفاف عليها كما فعل عندما تخطى الداروينيين للوصول للاشتراكية في الشرق العربي؟

الإجابة على السؤال ليست بالبساطة التي عرضها جورج هارون في مؤلفه (شبلي شميل رائد نظرية التطور) فقد عرض هارون أن شميل لم يحبذ الميتافيزيقا والتي من الممكن أن تكون في الماركسية، لذا قصر جهوده على الطبيعة والكيمياء، ولم يكونا أهم اهتمامات ماركس أو إنجلز! والحق ان السؤال يبدو معقداً أكثر خاصة إذا عرفنا أن ماركس وإنجلز أو على وجه التحديد المادية الجدلية هي أقرب الأفكار المادية إلى أهداف شميل، حيث انها هي التي أرادت من الفكر تغيير الواقع، إذ لم يكن العلم بالنسبة لماركس إلا قوة تاريخية في حالة حركة، قوة ثورية، ولم يكن هذا وارداً بنفس القدر والإلحاح في الفلسفات الأخرى، ولم يخرج هدف شميل الأسمى عن تغيير واقعه وواقع الشرق العربي كله وعن طريق العلم أيضاً، كما أن وضع فكر شميل مقصوراً على الطبيعة والكيمياء كما قيل لم يكن دقيقاً لحد كبير، فكلنا نعرف من كتابات شميل نفسه كيف كان يصبو في أن تحقق العلوم الإنسانية نفس التقدم الذي حققته علوم الطبيعة المادية، وكيف كان مفهومه للحياة الاجتماعية وحتى لعلم الاجتماع من خلال نظرية التطور أكثر جهداً أو إبداعاً من معاصريه. بالإضافة إلى الافتراض المغالط والذي يرى ميتافيزيقا ما داخل الماركسية، وهو خلط واضح بين المادية الجدلية وكلا من المادية الميكانيكية والمادية الميتافيزيقية، والذي يعقد المسألة أكثر أنه من المعروف أن الماركسية قد بدت على أنها الوجه الآخر للتطور، أو هي المذهب الفلسفي الذي تابع ما وصل إليه دارون وطبقه على الاجتماع الانساني وبهذا يحدث التكامل حيث تصبح الماركسية هي الوريث الطبيعي، بل والمنطقي في دفع آراء دارون التطورية، خاصة مبدأ التنازع من أجل البقاء وغيره للأمام، بحيث تصبح روح البحث واحدة لدى دارون وماركس، وعلى أثره تكون الماركسية هي الداروينية مطبقة على العلم الاجتماعي. وجدير بالأهمية معرفة كيف تعاملت المادية الجدلية مع الداروينية وكيف تفاعلت معها وفهمتها، لكي نستطيع المقارنة في المقابل مع كيفية تفاعل المادية الميكانيكية معها وهي التي اعتنقها شميل.

بين الداروينية والماركسية:

يرى بليخانوف أن دارون قد نجح في حل مشكلة كيف نشأت الأنواع النباتية والحيوانية في الصراع من أجل الوجود، ونجح ماركس في حل مشكلة كيف نشأت الأنواع المختلفة من التنظيم الاجتماعي في صراع الناس من أجل الوجود، ويبدأ بحث ماركس

ـ منطقياً ـ حيث ينتهي بحث دارون، فالحيوانات والنباتات تخضع لتأثير البيئة الفيزيقية، وتؤثر البيئة الفيزيقية على الانسان الاجتماعي خلال تلك العلاقات الاجتماعية التي تنشأ على أساس القوى الانتاجية، التي تتطور في البداية بسرعة متفاوتة وفقاً لخصائص البيئة الفيزيقية، وفي مجال ابراز روح البحث الواحدة لكلاهما يرى أن دارون لا يفسر أصل الأنواع بميل فطري مزعوم في الكائن الحيواني للتطور كما فعل لامارك، بل بتكيف الكائن مع الظروف الموجودة خارجه. لا بطبيعة الكائن بل بتأثير الطبيعة الخارجية. وان ماركس لا يفسر التطور التاريخي للانسان بطبيعة الانسان بل بخصائص تلك العلاقات التي تنشأ بين الناس حين يؤثر الانسان الاجتماعي في الطبيعة الخارجية، وروح البحث واحدة لدى كلا المفكرين، وهذا هو السبب في أن في وسع المرء أن يقول ان الماركسية هي الداروينية مطبقة على العلم الاجتماعي.. وهذا هو تطبيقها العلمي الوحيد، ويقارن بليخانوف بين ماركس وبعض الكتاب البورجوازيين حينما يبرز أن الاستنتاجات التي استخلصوها من الداروينية لم تكن تطبيقاً علمياً لها على تطور الانسان الاجتماعي بل مجرد ا‍يـ‍و‍بيا بورجوازية، تراتيل أدبية moral sermon قبيحة المضمون، تماماً كما ينشغل الذاتيون بعظات جميلة المضمون. وحين كان الكتاب البورجوازيون يشيرون الى دارون فإنهم لم يكونوا في الحقيقة يوصون قراءهم بمنهج دارون العلمي، بل بالغرائز الحيوانية لتلك الحيوانات التي كتب عنها دارون، فماركس يقف مع دارون، اما الكتاب البورجوازيون فيقفون مع الحيوانات والماشية التي درسها دارون[35].

كان هذا تصور بليخانوف وسوف نحاول فيما يلي رؤية إلى أي مدى يصدق هذا التصور ذلك عن طريق التعرض لما كان يراه ماركس وإنجلز نفسيهما بصدد الداروينية، ونبدأ هذا العرض بتوضيح طبيعة العلاقة بين دارون وماركس والتي كانت علاقة بين مفكرين كبيرين تتسم بالود والاحترام المتبادل وهذا ما نستخلصه من خلال الخطاب الذي يرسله دارون ليرد به على اهداء ماركس لنسخة من كتابه رأس المال إذ يرد دارون في أول اكتوبر سنة 1873 قائلا: «سيدي العزيز، اشكركم كثيراً على الشرف الذي منحتوني إياه عندما أرسلتم كتابكم العظيم رأس المال. وددت من كل قلبي أن أكون جديراً بهذه الهدية، متفهماً بشكل أفضل الاسئلة العميقة والهامة في الاقتصاد السياسي. وعلى الرغم من أن مجال بحثينا مختلفين جداً، إلا أني اعتقد أن كلانا يرغب جاداً في توسيع المعرفة، وان هذه المعرفة ستنتهي بالتأكيد في حمل السعادة للانسانية. كن متأكداً سيدي العزيز بأني سأظل مخلصاًجداً لكم، شارل دارون»[36]، هذا وقد تأثر إنجلز إلى الحد الذي جعله يكتب مقالته الشهيرة عن «دور العمل من تحول القرد لإنسان» وذلك في سنة 1876[37] والتي عُرضت فيما بعد بكتابه ديالكتيك الطبيعة. كما أننا نجده حريصاً عند الحديث عن ماركس أن يذكر اسمه إلى جنب دارون خاصة في كلمته التأبينية لوفاة كارل ماركس عندما قال: «يعتبر كارل ماركس واحداً من هؤلاء الرجال الاستثنائيين، ممن تضن بأمثالهم القرون. شارل دارون اكتشف قانون تطور الطبيعة العضوي على كوكبنا وماركس هو الذي اكتشف القانون الأساسي والجوهري والذي يحدد مجرى التطور للتاريخ الإنساني[38]»، وأيضاً في خطبته عند دفن ماركس «بنفس ما اكتشف دارون قانون تطور الطبيعة العضوي، اكتشف ماركس قانون تطور التاريخ الانساني[39]». هكذا كان يحلو لإنجلز إدراج اسم ماركس بدارون كتعبير عن مدى أهمية استنتاجات ماركس والتي تساير خط دارون التطوري. والحق أن مؤلف دارون «أصل الأنواع» كان له أكبر الأثر على ماركس وهو يعترف بنفسه بهذا الأثر، ففي رسالة منه إلى انجلز في 19

ديسمبر سنة 1860 يقول «ففي هذا الكتاب القاعدة التاريخو ـ طبيعية لتصورنا»[40]، وفي خطاب آخر منه إلى فرديناند لاسال Ferdinand Lassalle في 16 يناير سنة 1861 يقول «إن كتاب داروين في غاية الأهمية وهو ما يوائمني كأساس للصراع التاريخي للطبقات. . ففي هذا الكتاب وللمرة الأولى، ليس فقط الضربة القاتلة التي سُددت للثيولوجيا في العلوم الطبيعية، ولكن أيضاً المنحى العقلي لهذه العلوم وهو ما عُبر عنه تجريبياً»[41]. وبالرغم من الأهمية التي أولاها ماركس لكتاب داروين «أصل الأنواع»، إلا أنه لم ينخدع بإبستمولوجيا هذا الكتاب وعلى الرغم من استفادته بها كما أسلفنا إلا أنه لم يغب عن ذهنه الفهم الايديولوجي لها ووضعها في موقعها الصحيح، ففي رسالة منه لإنجلز في 18 يونيه 1862 يعلن «إنه جدير بالملاحظة رؤية أن داروين كان يعترف لدى الحيوانات والنباتات بمجتمعه الانجليزي، بتقسيمه للعمل، بمنافسته، بانفتاحاته على الأسواق الجديدة، «باختراعاته». إنها حرب الجميع ضد الجميع لدى هوبز. هذا يذكرنا بهيجل في الفنومنولوجيا، حيث يتدخل المجتمع المدني حين «تسود حيوانية العقل» بينما لدى داروين حيوانية العقل هي التي تتدخل حينما يسود المجتمع المدني. . »[42]، وفي خطاب آخر يوجهه ماركس لابنته لورا وزوجها الفرنسي بول لافارج Laura et Paul La fargue في 15 فبراير 1869، يرى «أن داروين قد أخذ بداية من الصراع من أجل الحياة في المجتمع الانجليزي ـ حرب الجميع ضد الجميع ـ لاكتشاف أن الصراع من أجل الحياة كان القانون السائد في الحياة «الحيوانية» والنباتية. ولكن الحركة الداروينية، نراها هنا سبباً قاطعاً للمجتمع الإنساني من ألا يتحرر أبداً من حيوانيته. . . »[43]. ومن جهة يحاول انجلز لكيلا تضيع الابستمولوجيا في ضباب الإيديولوجيا توضيح وكشف مواقف الداروينيين من الاشتراكية فيوجه إلى أوسكار شميدت Oscar Schmidt في 19 يونيه سنة 1878 خطاباً يقول فيه: «منذ وقت طويل ومن الجهة الاشتراكية قد تنبأنا أن ممثلي الداروينية في المانيا لن يستطيعوا التملص من ضرورة أخذ موقف بخصوص التصور الاشتراكي للعالم. . موضوع أخذ موقف أيٍّ كان لا يمكنه إلا أن يؤدي إلى توضيح الموقف والقول»[44]. وفي خطاب آخر يوجهه إلى بيوترا لافروف Piatra Lavrov في 10 أغسطس سنة 1878 يقول: «سترون ان الداروينيين الألمان، عند الإجابة على نداء فيرشو Verchow ينحازون أكيداً ضد الاشتراكية»[45]، ولأنه يفهم أن معركته ومعركة الداروينيين واحدة، ومن الضروري أن يقفا معاً في خندق واحد فهو يحذرهم من أنهم سيكونون بعد الاشتراكيين الضحايا الأوائل[46].

والمعروف أيضاً أن ماركس وعلى الرغم من اهتمامه الكبير «بأصل الأنواع» لداروين، إلا أن هذا لم يمنعه من توجيه النقد لأوجه الضعف التي وجدها فيه، ويمكن أن نلاحظ هذا من خلال الخطاب الذي وجهه لإنجلز في 7 أغسطس سنة 1866 ويتحدث فيه عن كتاب جديد بعنوان: أصل وتحولات الانسان لـ ترامو P.Tremaux وهو يجد فيه تقدماً غاية في الأهمية عن داروين، وفي مجال مقارنته بكتاب داروين يقول: «التقدم الذي لدى داروين هو في الأساس عارض، وهو مقدم هنا كضرورة على قاعدة فترات تطور الجسم الأرضي، انحطاط النوع والذي لم يعرف داروين شرحه، تجده هنا بسيطا. نفس الشيء بالنسبة لانقراض الجنس سريعاً جداً من أشكال بسيطة من التحول، مقارنة ببطء تطور مثال النوع، بحيث ان نواقص علم الإحاءة التي ضايقت داروين كثيراً قُدمت هنا كضروريات. أيضاً طورت كقانون ضروري ثبات الانواع وإقامة لمرة واحدة. ما كان يقدمه داروين كصعوبات التهجين مُقدم هنا ـ على العكس ـ كركيزة لنظام. . . في التطبيقات التاريخية والسياسية، فإنها هامة جداً وغنية عن داروين»[47].

وبالإضافة لهذا فقد وجدنا ماركس فيما سبق ينقد داروين عندما تحدث عن الحركة الداروينية وهو لا ينسى هذا أيضاً في معرض نقده للانج ففي خطاب وجهه إلى لودفيج كوجيلمان Ludvig Kugelmann في 27 يونيه سنة 1870 يقول: «... السيد لانج اكتشف اكتشافاً كبيراً، كل التاريخ ينبغي أن يكون متبوعاً لقانون طبيعي عظيم واحد. هذا قانون الطبيعة، انه صيغة (تعبير داروين المستخدم هكذا يصبح صيغة مُقعرة) «الصراع من أجل الحياة»، ومحتوى هذه الصيغة المُقعرة، هو القانون المالتوسي عن الجماهير أو بالأحرى عن الكثافة السكانية. إذن بدلاً من تحرير «الصراع من أجل الحياة» الذي يُقدم نفسه تاريخياً في اشكال اجتماعية عديدة محددة، يكفي ان يحول كل صراع واقعي إلى مقولة الصراع من أجل الحياة وهو يغير هذه المقولة ذاتها بالمالتوسيات الفاشلة عن السكان»[48]، ويجمل إنجلز القول في مذهب داروين عندما يكتب إلى بيوترا لافروف في 12-17 نوفمبر سنة 1875 إنه «بالنسبة لمذهب داروين يوافق نظرية التطور، لكنه لا يقر بمنهجها في الوصف [الصراع من أجل الحياة، الانتخاب الطبيعي] باعتباره أول تعبير مؤقت وناقص، لحقيقة مكتشفة حديثاً»[49].

نخرج مما سبق أن المادية الجدلية قد وافقت على نظرية داروين واهتمت بتفاصيلها الدقيقة وأهم قوانينها مستفيدة منها ومن أطروحاتها، إلا أن هذه الموافقة لم تكن مطلقة ودون شروط، وانحصرت استفادتها على الجانب الأبستمي في الداروينية، حيث انه لم يغب عن بالها لحظة واحدة الدور الايديولوجي الذي كانت تلعبه الداروينية، كتعبير عن العلاقات الانتاجية السائدة في المجتمع الانجليزي وبالتالي نتائجها الاجتماعية، أي بتعبير آخر باعتبارها إحدى نتاجات المجتمع البورجوازي، وعلى الرغم من ذلك استفادت الماركسية بوعي من قوانينها التي استحدثها أو اكتشفها داروين ولكن دائماً في الاطار الذي لا يسمح بالخلط بين ما هو إيديولوجي وما هو إبستمي، محافظة على رؤيتها المتفردة كتعبير عن المجتمع الاشتراكي الجديد. وبهذا تنفرد المادية الجدلية عن المادية الميكانيكية أو عن المثالية الديالكتيكية باعتبار أن الأخيرتين هما أقصى ما يمكن أن تصل إليه البورجوازية على صعيد الفكر لتثبيت أو لتكريس إيديولوجيتها.

المُناخ الإنجليزي إذاً كان مُعداً أو جاهزاً، بحيث أن نظرية التطور الداروينية قد لبت مطلباً مُلحاً لنظامه الصناعي الذي استحدثه، بحيث تلقفها رجال الأعمال لتكون سلاحهم في ذلك النضال الذي خاضوه في مواجهة الرعاية التي فرضتها الحكومة، ولكي يستفيدوا منها أيضاً في اطلاق حرية المنافسة على مصراعيها، إذ ان أهم ما تستند اليه النظرية الجديدة قانونا: الصراع من أجل الحياة، وبقاء الاصلح وبالتالي فالمطلوب إعطاء مبرر علمي لصراع الانسان ضد أخيه الانسان، ليبقى منهم الأصلح والأقدر على المنافسة، وبالتالي الأغنى، الذي يستطيع كسب السوق وبالتالي يسود الآخرين كنتيجة طبيعية تتفق والحاجة الاجتماعية، هذا على المستوى الداخلي أما على المستوى الخارجي فنضيف أن النظرية الداروينية هي المسوغ الذي ساق الغرب الاستعماري في هجمته على الشرق وكأن الهدف هنا، أن الشعوب الأقوى والأميز هي التي ستتفوق على الشعوب الخاملة والنائمة بحكم قانون داروين في تنازع البقاء وهو ما ساغ لها أيضاً التنازع فيما بينها أي تنازع القوى الاوروبية فيما بينها، ولقد كان هذا التنازع بين الأمم قديماً جداً، منذ وجد الانسان، إلا أنه في العصور الحديثة ومنذ داروين أخذ مسوغاً آخر يبرره بدافع المحافظة أو التماشي مع قوانين الطبيعة التي تفرضه وهي التنازع من أجل الحياة أيضاً، ولكن هذه المرة في صورة علمية أو لنقل حضارية تماشياً مع نتائج النظرية الداروينية. وتتلاقى هذه البيولوجيه أول ما تتلاقى بالمادية الميكانيكية التي لم تحاول بذل أي جهد

للتعامل معها، بل أخذتها دون غربلة للتطبيق، ومن الوجهة الايديولوجية لم يكن هناك مانع باعتبار أن كلاهما تعبيراً واقعياً عن مرحلة متقدمة من مراحل البورجوازية. ويرى جون لويس[50] بحق ان هذه النظرة البيولوجية، ميكانيكية ساذجة، إذ كانت تعتبر أن الكائنات العضوية ليست إلا وحدات متصارعة فحسب، كانت تفسر تنوع السلالات بأنها ترجع إلى تنوعات بالمصادفة» وكانت تنظر إلى تأثير البيئة كمجرد ضغط خارجي خالص أو عملية غربلة، وأخيراً كانت تقبل فكرة بقاء النموذج الأعلى كمحصلة ميكانيكية غير واعية. هذه النظرية التي تعتمد الوحدات المتصارعة كتعبير عن الفردية الخالصة كانت تنظر إلى المجتمع بطريقة ميكانيكية وأوتوماتيكية بحتة. ولم تكن الليبرالية وشعارات أصحابها التي رفعوها كعبادة الفرد أو حريته الا عبادة لتلك التفاعلية الميكانيكية التي اخفقت في تفسير التطور من حيث هو عملية بيولوجية. بحيث لم تفهم التطور الا من حيث ظهور ما قد كان كامناً من قبل في القديم وبالتالي عجزت عن تفسير كيف من الممكن ان ينتج اللاحي الحي. ولا كيف يمكن أن يصبح حدث ما وعي هذا الحدث ذاته ولا تكسير الحواجز بين العقلي واللا ـ عقلي، ولم تستطع النجدة التي قدمها أرنست هيكل فيها بعد لتلك النظرية أن تأخذ بيدها، حيث ان فكرة «التطور التدريجي» التي طرحها في كتابه «لغز الكون» لم تحل الإشكال بل هي أجّلته، حيث انصب التفسير على أن الفوارق صغيرة جداً وليست حقيقية من حيث الكيف ولكن من حيث الدرجة فقط، وبهذا نصل للمعضلة الحقيقية. فحاصل جمع هذه الفوارق لا يمكن أن يؤدي لتطور على الاطلاق، كما أنه إذا اعتبرنا الفارق الضئيل فارق حقيقي فإننا نكون في حاجة إلى تفسير مماثل للفارق الكبير من حيث ان كلاهما حقيقي. هذه الميكانيكية لم تفهم أيضاً طبيعة المستويات المختلفة للعضو الذي تتعامل معه فهي لا تفهمه الا عن طريق تحليله وتفتيته بقوانين الطبيعة والكيمياء والتشريح، وهو عند تحليله ـ في هذه الحالة ـ يكون من مستوى آخر غير ذلك المستوى الذي يكون فيه كاملاً، حيث ان العناصر المختلفة التي تدخل في تركيبه تتصرف بطريقة مغايرة لأنها في هذه الحالة تصبح في مستوى آخر أعلى ـ ويضع جون لويس يده على الحقيقة عندما يرى أن الداروينية كانت في صورتها الأولى نظرية للمنافسة الفردية ـ وكانت الجائزة هي البقاء، والنتيجة تحسين الجنس. كانت هذه النظرية تبريراً للنظام الاقتصادي القائم على التنافس وللفقر والجوع والحرب، وهي العوامل التي افترضوا أنها هي التي تعمل على التخلص من الأفراد غير اللائقين، لما يساعد على إيجاد أجناس أعلى. وكان هربرت سبنسر أول من استخلص النتائج الاجتماعية التي تتضمنها هذه النظرية. وعنده أن التطور الاجتماعي معناه التقدم بطريقة غير واعية لا يمكن تفاديها. فالمجتمع لا يتكون بالاصرار الناتج عن التروي: إنه نمو طبيعي أي ان المجتمع يحدث من جراء التفاعل الميكانيكي للقوى، من تفاعل الافراد والمتنافسين[51]. هذه النظرة الميكانيكية تماماً للتطور يعبر عنها بخنر في صورة أخرى عندما يرى أن شخصية الفرد ليست سوى زبد على قمة الموج، ويخضع الناس لقانون حديدي، أقصى ما نطمع فيه هو اكتشافه، ولكن لا يمكن أن نخضعه للإرادة الانسانية. أما ماركس فيجيب كلا، حالما نكتشف القانون الحديدي ـ فإن التطويح بنيره يتوقف علينا، وهكذا يتوقف علينا أن نجعل الضرورة خادماً مطيعاً للعقل Reason[52]. وهكذا يظهر لنا ببساطة ودون عناء مدى فشل ميكانيكية بخنر في فهم الواقع الذي تتغير فيه الاشياء تغيراً حقيقياً، بحيث أنه لو استطاعت الطبيعة أن تكون ثمانية في مستوى ما، فإنها تستطيع أن تكون غائية في مستوى آخر بحيث إذا كان طبيعياً أن تحدث أموراً طبيعية فإنه من الطبيعي

أيضاً أن يفكر الناس وأن يعملوا على تغيير واقعهم. ان الميكانيكية إذن تظهر حينما تتفاعل الاشياء اللافكرية حيث تظهر قوانين «الصراع من أجل الحياة» و«الانتخاب الطبيعي»، حينما تقهر الطبيعة على المستوى الحيواني أقل الحيوانات تكيفاً أو حينما يقهر القوي الضعيف. أما على المستوى الإنساني فالتغير الحادث أكثر جذرية حينما يتحد الناس في نضالهم ضد الطبيعة تاركين النزاع فيما بينهم، وعندما يعملون عقولهم في السيطرة على البيئة حولهم وبهذا تصبح الحياة في المستوى الانساني ألا تترك حرية الحركة للأحداث، بل تعمل على حدوث ما يوائمها بالفعل وبهذا لا تنفصل احتياجات الانسان ولا أفعاله ولا هو نفسه عن الطبيعة ذاتها. فيتحول قانون الصراع إلى صراع ضد البيئة لجعلها تناسبه هو وأقرانه من الضعفاء، وليس صراعاً ضد أخيه الانسان، يتحول الصراع أيضاً بين أشكال التنظيم الاقتصادي والتقني، صراع بين الاشتراكية في مقابل الرأسمالية. وبهذا استطاعت المادية الجدلية كشف الغطاء عن تلك الجبرية الميكانيكية، وإعطاء الحياة معنى ومستقبل بفضل السيطرة على القوانين الطبيعية وبالتالي على الأحداث وتسخيرها لخدمة الانسان، وبالتالي فتح آفاقاً كانت قد أغلقت من قبل ميكانيكياً.

وعلى الرغم من هذا كله، إلا أن أفكار المادية الجدلية لم تؤثر على فكر شميل بالقدر الذي يجعله يتبناها. والملاحظة الجديرة بالأهمية هي أن شميل لا يشير أبداً لأي من أسماء ماركس أو إنجلز في كل كتاباته، والمرجح لدينا، أن عدم إشارته لهما ليست دليلاً على عدم معرفته بهما، وهو المثقف المُطلع على ثقافة الغرب، وزار أوروبا مرات عديدة، والحق أن تأرجحه في تقييم العمل ورأس المال، واشاراته العديدة عن تضامن العمال في العالم، وإعطائه العمال دوراً ولو بسيطاً عند الاضطلاع بالثورة في أواخر أيامه، تؤكد جميعاً بما لا يدع مجالاً لأي شك بأنه كان على علم بما يدور في أوروبا، خاصة فيما اتصل بالاشتراكية العلمية، وسؤالنا نعود فنطرقه مرة أخرى وهو إذا كان هذا صحيحاً فَلِمَ فضل عليهما آراء بخنر وسبنسر وهيكل؟ والملاحظ أن وضع شميل هو الذي فرض عليه ذلك، أولاً من الناحية المزاجية والنفسية فسبنسر وهيكل كلاهما عالمين طبيعيين لديهما نفس الخلفية الطبيعية العلمية التي لديه، بل أن بخنر نفسه طبيباً مثل شميل والمتابع لحياته يراه يتفق من الناحية النفسية تماماً مع شميل فقد كان يجاهر بآرائه الإلحادية والمادية، ولا يعبأ بآراء أحداً مواصلاً شجاعته العلمية الى أقصى حد لها حتى يُقدم استقالته من الجامعة نفسها بسبب هذه الآراء ولا يتخلى عنها. وإذا قصرنا المسألة على أنها مزاجاً نفسياً واحداً لدى شميل ومن تأثر بهم، لكننا كمن يروج لمذهب نفسي متطرف لتفسير اتجاهات الأمور، إلا أن وراء هذا المزاج شيئاً آخر يقفز بنا من هذا المستوى إلى مستوى آخر إيديولوجي، وهو طبيعة آراء الشرقيين في هذه الآونة فيما يتعلق بتغيير واقعهم وأفكارهم وحياتهم، وهو ما يتطابق مع هذه المادية الميكانيكية التي اعتنقها شميل دون غيرها، إذ ان الماركسية تقول بصراع الطبقات الاجتماعية فيما بينها صراعاً يشكل تاريخ الانسانية، حتى تصل إلى إلغاء الطبقات أخيراً. وقبل هذا تعبر من مرحلة إلى أخرى تبعاً لعوامل عديدة، يشكل العامل الاقتصادي بينها دائماً العامل الحاسم، هذه المراحل تسير من المجتمع الاقطاعي إلى المجتمع الرأسمالي ثم إلى الاتجاه نحو المجتمع الاشتراكي، والذي يحدث في مرحلة التحول إليه أن يتقدم العمال سائر الطبقات الاخرى ليحكموا باسم مصالح طبقتهم، ويعبر بليخانوف عن هذا قائلاً: «أما المادية الجدلية فإنها تتطلع إلى إلغاء الطبقات، ولقد ظهرت في الواقع حين أصبح هذا الإلغاء ضرورة تاريخية، وبالتالي فإنها تتحول إلى المنتجين الذين هم أبطال

الفترة التاريخية التي تقع أمامنا مباشرة، ومن هنا يحدث للمرة الأولى في العالم... التقاء العلم بالعمال: فالعلم يسرع لمساعدة الكتل الكادحة، والكتل الكادحة تعتمد على استنتاجات العلم في حركتها الواعية»[53].

وبالتالي تختلف المادية الجدلية عن المادية الميكانيكية (المبتذلة)(*) في أصل حركة التاريخ، الأولى لصراع **الطبقات والثانية بمدى التقدم العلمي وانتشاره بين الناس**، وعلى هذا يكون الدور الطليعي في التصور الثاني لنخبة المثقفين والعلماء، لأنهم هم الذين يملكون العلم والثقافة وهم وحدهم القادرون على نشر هذه الثقافة في أوساط الناس جميعاً حكاماً ومحكومين. والحقيقة أن هذا التصور الثاني هو وحده الذي كان مؤهلاً لكي تستوعبه النخبة العربية المثقفة (الانتلجنسيا) في هذه الآونة تبعاً لواقع الطبقة العاملة ذاتها، ولعل ما يحدث على الساحة العربية الآن، تتضح أبعاده وجذوره إلى هذه النظرة نفسها، حينما يروج البعض اليوم أن التغيير سيحدث بحركة فوقية يقوم بها الملك أو الرئيس أو الحاكم حينما يصل إلى صواب الفكرة التي سيغير من أجلها، وبالتالي تظل الجماهير طوال الوقت مغيبة، تنتظر هذا التغيير الذي سيأتي من أعلى وإذا كانت النخبة اليوم التي تروج لهذا هي نفسها التي ترتمي في أحضان السلطة وتروج لما يُطلب منها تحديداً، فإن هذا ما يميزها عن النخبة في عصر شميل، والتي كانت تتحدث ببعض الاستقلال والتميز عن السلطة، إلا أنها لم تنس في يوم من الأيام طبيعتها النخبوية وأصولها الطبقية التي حاولت بقدر الإمكان الحفاظ عليها، حتى ولو كان في اطار فكر تقدمي، مما يوضح لنا خلفية الاختيار لدى شميل، وقد وجدنا مثل هذا أيضاً لدى الأفغاني نفسه، حينما اعتقد نفس الاعتقاد وقصر دعوته بداية لدى الحكام وفي القصور، حتى شعر بعقم مسلكه في النهاية وأيقن بأنه ليس صحة الفكرة أو المستشار العادل للحاكم هو الذي ينقصه ليحيل الظلم في مملكته إلى عدل، بل ان هناك أشياء أخرى هي الاستبداد والمصالح الشخصية... الخ إلا أن هذه القناعة الأخيرة لم يصل إليها إلا متأخراً جداً، والشيء الآخر هي طبيعة طبقة العمال في الشرق العربي، نتيجة لطبيعة نشأة البورجوازية في هذا الشرق، والتي لم تكن نشأة طبيعية كما حدث في أوروبا. مما أبعد عن أفكار شميل نفسه أي إحساس بالميل نحو هذه الأفكار، فلم يتصور أبداً من هؤلاء العمال ممن يراهم في الشرق من الممكن ـ ليس الاضطلاع بالثورة ـ ولكن مجرد استيعاب هذه الأفكار الجديدة نتيجة لجهلهم وتخلفهم وبؤسهم. وعن تلك النخبة المثقفة أو ما كان يسميها شميل بالخاصة يقول: «والخاصة هم قادة العامة وواسطة مرقاتها من حضيض الجهل إلى ذروة العلم اذ لا فكر للعامة إلا بهم ولا رأي إلا منهم»[54]، ولنا أن نقارن قوله هذا بقول ماديي القرن الثامن عشر وهم الماديون الفرنسيين حين يقولون: «الآراء تحكم العالم، ونحن ممثلو الرأي، ومن هنا فنحن صناع التاريخ: نحن الأبطال وما على الجمهور إلا أن يتبعنا. لكن يبرز سؤال آخر عن الأسباب التي حدت بشميل بترجمة كتاب بخنر على وجه التحديد؟ ونحاول أن نجيب في نقاط سريعة:

1 ـ كتاب بخنر عبارة عن محاضرات مختصره وبسيطة وسهلة ولكنها شاملة.

2 ـ تبنى بخنر فكرة توسيع الداروينية لتشمل المجتمع الانساني كله وهو ما يتواءم مع فكر شميل.

3 ـ شمل كتاب بخنر آراء وأفكار عديد من الفلاسفة والطبيعيين مما يعتبر في حد ذاته ثقافة غنية

(*) كما يسميها إنجلز.

لمن يجهل هذه الآراء. وقد أفاد ماركس ذاته بالرغم من وصفه للكتاب بالعمل السيء جداً[55].

4 - يتفق بخنر في آرائه المادية مع شميل بالاضافة لرؤيتهما المشتركة تجاه الأديان.

ويضاف لجملة ما سبق ذلك الخلاف والذي كان بين ماركس وإنجلز من جهة وبخنر من جهة أخرى، هذا ما يعطي مؤشراً لسبب انصراف شميل عنهما وعن أفكارهما باعتباره متشيعاً لبخنر بالذات ولماديته الميكانيكية التي اتفقت مع محيطه العربي - كما يراه - وكان يحلو لكل من ماركس وإنجلز السخرية المرّة من بخنر وأمثاله من أصحاب المادية الميكانيكية.

ولعل هذا نفسه هو ما يفسر لنا تذبذب شميل في فكرته عن الثورة والتي لا يستقر فيها على رأي محدد فهو مرة يجد أنها في بعض الأحيان هامة وتؤدي إلى التطور المطلوب كالثورة الفرنسية، ثم يستنكرها في أحايين أخرى مفضلاً عليها النشوء البطيء.

نتائج نظرية التطور:

في الحقيقة أن نظرية التطور قد لاقت أصداءً كبيرة وواسعة في العالم العربي، خاصة عقب نشر كتاب شميل «شرح بخنر»، وكان أول كتاب يصدر باللغة العربية عن الداروينية ويصور بنفسه هذا الصدى فيقول: «وقد أحدث نشره يومئذ لغطاً عظيماً مع أنه لم يطبع منه إلا خمسمائة نسخة لم تنفذ إلا بعد خمس عشرة سنة. لغطاً كان قليله من الخاصة المعدودة فقاموا ينفونه كله أو بعضه كل على قدر علمه أو حسب هواه. وكثير من العامة الذين أكثروا من الجلبة عن سماع لا عن مطالعة لأنهم سمعوا أن فيه مساساً بأعز شيء لديهم هم عليه حريصون عن إرث وعادة لا عن تدبر وروية»[56] ولعل هذه الجلبة التي أحدثها نشر الكتاب، تماما كانت هي الشيء الذي قصده شميل، حتى يحفز ويدفع بمواطنيه إلى الجدال والمناقشة، «. . . هذه الرجة التي حصلت حينئذ هي المقصودة مني في ذلك الحين لإيقاظ الأفكار من نومها العميق»[57]. والتطور لم يكن لديه نظرية علمية فحسب، كدوران الأرض حول الشمس مثلاً، ينبغي قبولها مع جملة الحقائق العلمية الأخرى، بل يتخذ منه منهجاً من مناهج البحث العلمي القابل للتطبيق على كل الموضوعات الفكرية - كما رأينا - وعن طريقه يمكن حل قضايا هامة من قضايا الفكر العربي. هذا الجانب يُعتبر من أهم الجوانب التي عنى بها شميل في مذهب التطور الدارويني، بحيث وجد في هذا المنهج الصلاحية التامة لتفسير.وتحليل كافة الموضوعات باعتباره طفرة علمية كبرى في مناهج البحث، لذا نراه لا يترك مجالاً من المجالات ولا يطبقه عليه، مما يجعلنا نتصور بأنها أول محاولة من نوعها تتم في الشرق العربي كتلك المحاولات التي تطبق مناهج فلسفية وعلمية اليوم على شتى موضوعات الفكر كالوضعية والفنومنولوجية والبنيوية وغيرها من الفلسفات المعاصرة. إن التوجه إلى نظرية التطور كمنهج في شتى المباحث الانسانية «سيكشف (للانسان) أسراراً كثيرة في الطبيعة ليس المعلوم منها له اليوم إلا نزراً يسيراً بالنسبة إليها تزيده علماً وقوة وتضطره بحكم الضرورة قلب سائر ما بناه على غير هذا الاساس»[58] وعظمة هذا المنهج - لدى شميل - ليس في تعرفه ودراسته للظواهر كل على حدة كما تفعل بعض المناهج الأخرى ولكن في ذلك القانون الكلي العام والذي يربط الظواهر المتباعدة في اطار واحد تخضع له، وعلى هذا تصبح القوة التي يحوزها قانون التطور ليست «بتعرفه خصائص المادة وخواص القوى البادية فيها كالحرارة والكهربائية والنور والجاذبية على إطلاقها والألفة الكيماوية حتى القوى الحيوية بل بمعرفة تحول هذه القوى بعضها إلى بعض وربطها بناموس عام يشملها جميعاً»[59] وهنا تكمن عظمة مذهب النشوء والتحول كما يراه شميل. ومن خلال نظرية التطور التي يتبنى منهجها شميل، يستخرج منها بعض القوانين العلمية والتي أوردها لتصبح هي أدوات

بحثه التي لا يتوانى عن استخدامها في كافة معالجاته فيما بعد، وهو يسميها بالنواميس ويراها ذات طبيعة حتمية، على الإنسان أن يتعرف عليها جميعاً حتى يتقي شرور بعضها، وهي تظهر لديه في شكل ذاتي فردي تارة وفي شكل موضوعي جماعي تارة أخرى، وما يربط بينها جميعاً هو أنها ذات أصل واحد وهو الطبيعة، وسنحاول هنا الإتيان على ذكر بعض هذه النواميس للتوضيح:

1 ـ ناموس محبة الذات أو الأنانية: وأساسه تنازع البقاء القاضي بالتنازع الشديد بين عناصر الكائنات جميعها من أصغرها إلى أكبرها ومن أحقرها إلى أعظمها[60].

2 ـ ناموس التكافؤ: وهو أرقى من السابق، حيث ينقل هذا التنازع من بين الأفراد المنعزلة مرتقياً إلى الجماعات المنضمة في مصلحة واحدة إلى أن يشمل الجنس كله عسى أن يتهيأ للإنسان الفوز التام على الطبيعة إذا فهم مصلحته الكبرى وراء ذلك[61]، وفي موضع آخر يقول عن نفس القانون بأنه القاضي بشدة التنازع لشدة المباينة بين تقاسم المنفعة والعمل[62].

3 ـ ناموس التكافل: وهو الذي يعمل على تقاسم المنفعة على قدر العمل[63].

4 ـ ناموس الاقتصاد الطبيعي: وهو القاضي بأن كل شيء في الطبيعة منها وبها وإليها، مستنداً في كل ذلك إلى العلم الاختباري المحسوس[64].

5 ـ ناموس تجمع القوى الطبيعي: وتحدث به النكبات الطبيعية في الأرض كالزلازل ونحوها، وهو يطبق القانون نفسه في الاجتماع حينما ينسب إليه حدوث الثورات[65].

وهو يتحدث عن نواميس أخرى كناموس الاجتماع والذي هو خاضع لناموس التحول العام ويحاول شميل عن طريق هذه القوانين وغيرها وفي اطار المنهج الذي استقاه عن نظرية التطور الداروينية بالإضافة لما أضافه بخنر وسبنسر وهكسلي وهيكل، يحاول تطبيق ذلك المنهج على كل ما تصدى له من قضايا إنسانية، بعد أن اعتذر عن الإسهام في القضايا العلمية العملية مبرراً ذلك بحداثة دخول العلوم للبلاد، ونقص الاستعداد والتفرغ والمعدات والآلات مما يستلزمه البحث العلمي التجريبي من أجهزة. إذن لم يكن أمامه سوى هذا القدر من العلوم الانسانية والتي لا تتطلب تطبيق المنهج التطوري عليها أية معامل أو أجهزة كالعلوم العملية أو ما هو متصل مباشرة بتخصصه الطبي، وهو فعلاً ما قام به في مجالات متنوعة ومتباينة. ولكي نستطيع الإجابة على السؤال الذي من الممكن أن يثار على أثر ذلك وهو: إلى أي حد وُفِّق شميل في محاولته الرائدة تلك؟ ينبغي علينا إذن التعرض لهذه المحاولة ذاتها محاولين تتبعها للوصول إلى نتائجها لديه مما يعطينا فكرة واضحة نستطيع على هدى منها تقييم تلك المحاولة. وستعرض على سبيل المثال وليس الحصر على بعض هذه الموضوعات التي عالجها مطبقاً عليها مذهبه في النشوء والارتقاء.

علم الأمراض:

تستفيد العلوم المختلفة من تلك الأبحاث التجريبية العلمية القائمة على العلم الحقيقي، وهو عند شميل كل علم يستند الى التجربة والاختبار وقواعد مادية ثابتة وتحت نواميس الطبيعة التي تعمل فيها، ومن بين هذه العلوم العلم الذي يسميه شميل الهيجين أي علم منع الأمراض والوقاية منها، فقد استفاد استفادة هائلة من اكتشاف باستير الخاص بالميكروبات، إذ على أثره تغير سبب الأمراض في الطب حينما تعرف على طبائع الأحياء ووسائل مقاومتها، ويُعد مصل الدفتريا فيما بعد باستير أهم اكتشاف اعتمد على نتائج باستير نفسها وأصبح علم الأمراض «بهذا الاكتشاف فرعاً من التاريخ الطبيعي داخلاً في مذهب النشوء والتحول فلا بد من اطلاق

نـواميسه عليـه»[66] خـاصـة عنـد معـرفـة أن الأحيـاء الدقيقة والتي تسبب امـراضنا تشبـه الأحياء العليـا في كـونها تنوعـات وتبـاينـات وهي تختلف فيـما بينهـا من حيث بـطء أو سرعة التغـير، كان هـذا كفيلاً بـإلقاء الضوء على اختـلاف الامراض التي نعـانيها، وسهـل علينـا بالتـالي معرفـة التنازع الـذي يقوم بـين المرض والجسم وتأثير المناعة في ذلك الصراع مما يجعلنـا نركـز في الدواء على أن يكون واقياً وشافياً في آن واحد حينما نـترك التجربـة ونركـز على العـلاج من خلال طـريقة علمية شاملة لا تعمل على تحدي الطبيعـة ولكن تضع العلاج في اطار لا يجعلنـا نضيع وقت العـلاج هدراً. ويحـاول شميل استخـلاص أن استكشـاف الأمصـال الشـافية هي بغيـة علم الوقـاية في المستقبـل حيث ان هذا من الممكن تطبيقـه على جميـع الأمراض، ويعـدد بعض هذه الأمراض مصنفاً لها من حيث مـدة المناعـة فيها، مقراً أن الطب العلمي الحقيقي هو الذي يحاول اكتشـاف الأمصـال لمقـاومـة الأمـراض التي لا تشفى وإعـطائه حصـانة ضـد تلك التي تشفى، عندمـا يمنع جـراثيم الأمراض في مكـامنها ويصـدهـا عن إصـابـة الجسم، وهـذا الاستخلاص يـراه شميـل «مبني عـلى تطبيق مذهـب النشوء على علم الأمـراض بناء عـلى ما يعلم من ثبـوت الأحياء في التنـازع بحسب رتبتهـا في النوعية»[67].

علم اللغة:

إن المعـاني في العقل ليست غ. زيـة بـل مكتسبـة وصادرة عن المادة بواسطة الحواس. إذ المعنى العقلي - كما ذكرنا لديه من قبل - ليس إلا تـأثيراً مـادياً أو هـو المادة المرتسمة في الدماغ كما ترتسم الصورة في المرآة. المادة إذن لا تنفصل عن معناها ولا يقصـد بالمعنى مـا نـدركه فقط «فـالأعمى لا يبصر النور فهـو لا يتصوره ولا يعـرف لـه معنى في عقله ومـع ذلـك فـمادة النـور متصلة بمعناها وعدم إدراك الأعمى لها لا يسلخ عنهـا وجـود المعنى فيها»[68]. فعـدم وجود المعنى في حروف السط يعـود إلى أن الألفاظ تـدل عـلى معـاني لا تدل عليها حروفها دلالة صريحـة. والدلالـة على المعانـي - لـدى شميل - لا تقتصر فقط عـلى الألفاظ بـل تتناول كل حركات الجسد حتى في عالم الحيوانات الدنيـا التي لا نسمع لها أصـواتاً، بهـذه الرؤيـة تصبح الحـركات مثل اللغات، حيث ان اللغـات أعم من إبراء المعـاني بالألفاظ التي هي حركات خصوصية صوتية يشترك في تقـطيعها أعضـاء الحلق واللسان والشفتـين وتـرافقهـا حركات موافقة لهـا في سائـر اعضاء الجسـد تظهـر في البعض وتخفى عنـك في البعض الآخـر، وكـما تعـود صفات المادة إلى قـوتي الجذب والـدفع، تعـود المعاني الذاتية أيضاً إلى معنيين هما الحب والكراهيـة وهما مـا ينعكسـان عـلى كـل حـركـات الجسم بـالابتعـاد أو الاقـتراب، ونفس الشيء يـطبق عـلى اللغـات فهي كالحركات في الدلالة على المعاني وهي أيضاً كالحركات من حيث وجودها في الحيـوان والانسان تمـاماً كـوجود المعـاني فيهما، إلا أن اللغـات أوسـع في الإنسـان عن الحيـوان نتيجة لاتسـاع المعـاني واكتـمال آلاتـه بفعـل تطوره عن الحيوان، ويقيم شميل مناظـرة بين المعـاني والألفـاظ محاولاً أن يخلع عـلى اللفظ معنى من خـلال حـركاتنـا عنـد إبـدائـه كلفـظتي (لا) و(نعم) ولا يتم اكتشاف ذلك الا بالتحليل الدقيق حسبما يرى. ونشأة لغة ما وتطورها يتسـاوق مع نشـأة مجتمعها وتـطوره، فهي تنشـأ مع الانسـان وتظل تتبعـه في نشوئه وتحولـه بحيث تعبر عن أفكاره الجديدة وحاجاته وخبراته والتي لا تنتهي بـل تزداد يـوماً بعـد يوم حيث يصبـح تطور اللغات وارتقائها ما هـو «إلا انطبـاقها عـلى حاجـات الاجتماع يأخذونها من أفواه العـامة كـما يأخـذونها من مبـاحث العلماء في اصطلاحـاتهم للتعبير عن الأدوات والأعمال والأفكار»[69]. ويرى شميل أن هنـاك عاملين يحـدانه، بـل ويعملان عـلى الوقـوف بـاللغـة مكـانها وتعـويق ارتقائهـا وهما عـلى التوالي هؤلاء المحـافظون

والعامل الثاني ما هو شائع بين الناس من عادات في الشرق.

المحافظون:

وهؤلاء يعملون قدر جهدهم في تعويق تطور اللغة ويجهلون في نفس الوقت أن ما يقومون به من جهد فهو ضائع، لأنهم يعملون ضد نواميس الطبيعة الحتمية، «المحافظون على اللغة لا يدرون أنهم لو استطاعوا ذلك لوقفوا بها متقهقرين على أن سنة التحول أقوى منهم وهي تسير باللغات ضرورة كما تسير في تحول كل شيء في الطبيعة والاجتماع . . »[70]، ان شميل يأخذ عليهم هذا الاستيلاء على واقعهم، والذي يجعلهم يهملون التعبيرات الحقيقية في واقع الحياة العملية جرياً وراء خيالاتهم، «وكأن اللغات الواقعة يحار كتابها المبرزون إذا جروا مع الزارع أو الصانع أو العامل أو المفكر اليوم فيلجأون إلى البحث والتقعر ليقولوا غير المفيد»[71]. ويوضح شميل العامل الثاني والذي يعمل أيضاً على الحد من سير الارتقاء الضروري للغة ويجمله في كراهية الناس للبساطة خاصة في أوجه نشاطهم الاجتماعية (الكتابة ـ الحديث ـ العمل) وسائر أنشطتهم الأخرى من علمية أو أدبية وحتى الدينية، وكراهيتهم للبساطة تلك تجعلهم يخلعون خيالاتهم على هذه الأنشطة ومن أجل هذا فهم «يميلون إلى تعظيم علمائهم الغابرين أكثر من المعاصرين ويتصورونهم بهالة من المجد ترفعهم فوق سائر الناس طبقات وربما جردوهم من عيوبهم ويعظمون الذين يسمعون بهم أكثر من الذين يرونهم»[72]، ويضيف شميل للعامل الثاني أيضاً الاسلوب التعبيري والذي تعودناه والذي يهتم بالشكل أكثر من المضمون «انظر إلى اسلوبنا في الكتابة ولا سيما نحن الشرقيين فإن أحدنا ما عدا انصبابه على المباحث الكلامية إذا أراد بسط قضية اعتلى ربوة خيالة وطار في الأجواء وملأ صفحات كثيرة ليقول شيئاً قليلاً»[73]. وشميل لا يستثني أحداً في الأسلوب حتى نفسه حينما يوجه إليها بشجاعة العلمي نفس الاتهام «وكأن الأسلوب الغالب في الماضي كان يميل إلى التلميح أكثر من التصريح وكثيرون حتى اليوم يعدون ذلك التلميح براعة. ولكن ذلك لم يدم بنا طويلاً حتى عدلنا عن تلك الحذلقة إلى ما هو أصرح بياناً»[74]، ويتساءل شميل: «ألا يمكن التعبير عن الأفكار بلغة سليمة يصرف في تحصيلها أقل ما يمكن من الزمن وتكون صالحة لخدمة العلم؟ وما هي الفائدة من مقالة يدبجها الكاتب ويملأها بعويص الكلام ومهمله يستخرجه بعد العناء الشديد من بطون القواميس ليخرج القارىء في فهمه إلى الرجوع إليها ما دام في الإمكان التعبير بالألفاظ المألوفة ومادامت اللغة نفسها على رغم كل محافظ تابعة للإنسان في نشوئه ومتحولة معه في تحوله تعبر عن أفكاره الجديدة ومعلوماته الجديدة في هذا النشوء وهذا التحول»[75]، ويحاول شميل الإجابة على السؤال الذي طرحه في موضع آخر كاشفاً لهذه العلاقة الوثيقة والتي تربط اللغة بواقع مجتمعها، إذ انها «تحيا بحياة الأمم وحياة الأمم إنما تكون بعلومها وصناعاتها وحياة العلوم والصناعات بالعلماء والصناع منها. فإذا خلت أمة منهم ذهب استقلالها وكان القضاء عليها أمراً محتوماً»[76] ذلك لوجود هذا التساوق الذي تحدثنا عنه من قبل ويعطي شميل مثلاً حياً من واقع حياته المعاشة وهو «من يوم تحول علم الطب في مدارس مصر وسورية إلى الانجليزية والفرنساوية فقدت اللغة أقوى أركانها العلمية حتى صار من الصعب عليها جداً اللحاق بالعلوم الطبيعية في سيرها السريع»[77]، وليس هذا فقط، بل ان سيادة العلوم النظرية تعمق أيضاً من تلك الهوة بين اللغة وواقعها المُعاش فعلى أثر انتعاش علم الكلام صارت «علوم اللغة مماحكات لا طائل تحتها لا كلاماً وضع للتعبير عن الفكر والشعر إغراباً لا إبداعاً في وصف الحقائق»[78]، وبعد أن

يـوضح شميـل هذا كله يحـاول وضـع الحـل الأمثـل للمشكلة التي أثارها ولن يتم هذا باهتمامنا بالمحسوس والبحث في الطبائع والكيفيات وتلك الحقائق البسيطة فهذا وحده هو الكفيل بأن «تتحول لغاتنا إليهـا ويتغير منهجنـا في بسـطهـا من المـركب المعقـد إلى البسيط الصريـح»[79]، ولا يكتفي شميـل بـأن يـوضـح هـذا فقط، بل انه يضع خطة العمل العملية وهي الكفيلة في نـظره لتحقيق الارتقـاء اللغـوي المنشـود، وسـوف نلاحظ على خطته تلك بأنها تعتمد اعتماداً كامـلاً على مـا أسميناهم من قبـل بالخـاصـة لـديـه وهم إحـدى الأعمدة الهامة في بناء مشروعه الحضاري كما رأينا من قبـل ويتحـدد دورهم في النهضـة الحـديثـة وخـاصـة الكتاب منهم بمحاولة تخطي صـدأ الأفكار وشيخـوخة اللغـة، حينما يعلمـونا كيفيـة الفكر والتفـاهم والتعبير عن الواقع المعـاش في حياتنـا، عندهـا سيصبح أدب القصـة تعبير عـما نلمسه ونحيـاه ونكـابـده بحيث يعـرضـون لنـا فيهـا «. . الآلات والأدوات وسـائـر الاصـلاحات التي تـرد في عمل كـل. . (من التـاجـر والصانع والزارع)» والتي لا ذكر لهـا في قواميسنـا على ضخـامتهـا والتي إذا عـرضت عـلى كتـابنـا المـبرزين الواقفين على أسرار اللغة من عهـد قحطان إلى اليـوم أصـابهم العي. يشـذبـون القـواميس من المـترادفـات التي أصبح كثيرهـا في حكم الفضول ويـطرحون منهـا الألفـاظ التي شاخت ومـاتت ولم يعد لهـا فائـدة بشيء ويضعون الألفاظ الجديدة مكـانها. يذكـرونها كما هي في اصطلاح أصحاب الحـرف من دون نحت أو تقعر كـما كان يفعـل سلفـاؤهم في نقـل الألفـاظ الجـديـدة والأسماء الغريبة والطبـاعة اليـوم تتكفل لهم بضبـطها أكثر مما كان يستطيعه النسخ لسلفائهم في الماضي»[80]. وشميـل يضـع تصـوراتـه تلك عن اللغـة في إطـاره التطوري الذي رسمه لمعالجاته والـذي يتخذه كمنهـج يحلل ويـبرهن من خـلالـه، لـذا فهـو لا يغفـل دائـماً المستقبل باعتباره هو الحقل الذي تتم على أرضيته كل التـطورات الحـادثـة بـالـظواهـر، إذن فهـو الامتـداد الطبيعي والمنطقي والـذي يفسح دائـماً مجالاً لمعـالجات شميل. لكن أين موقع اللغة في هذا الامتداد الزمني؟ والحقيقة أن شميل لا يتوانى عن هذا التوضيح والذي هو في صميم منهجه، فنـراه يجعل من المستقبـل كفيلاً بـأن تتحقق فيه الخـطوة الرئيسيـة لكسر ودحر كـل ما ساهم في عرقلة النمو والتطور في المجتمـع، حيث ان «الاجتـماع لا يصلح صلاحـاً تامـاً يتكفل بقضـاء أثر تلك التعاليم إلا إذا توحدت اللغات وتـوحدت الأمم وهـذا أيضاً لا بـد منه والسبيـل إليه لم يعـد بـالممتنـع اليوم»[81]، ويتصور شميـل أنه عنـد وصول الإنسـان إلى تلك العـالمية بسقـوط الأديان والحـدود بـين البشر ستكون لغة التفاهم من أهم العقبات التي ستـظهر في وجه الانسانية، إلا أنه بتقدم العلوم الطبيعية وتقريبها للمسافات بين المدن حتى يصبح العالم مدينة واحـدة، عندها سيكون «التنازع شديداً جداً بين اللغـات حتى يقضي على الكثير منها الذي لم يكن لـه في هذه العلوم شأن يذكـر وكأنـه البقاء اليـوم غير مقـدور إلا للغات ثـلاث سيقتصر التنازع عليهـا في المستقبل بينهـا وهي الإنجليزية والألمانية والفرنساوية»[82].

الدين:

وقد عرضنا تفصيلاً فيـما سبق للدين، إلا أننا هنـا سنركز فيه على بُعـد النشوء والتـطور من خلال رؤيـة شميل له، والحقيقة أن الدين على وجه التحديد يظهر فيه وبشكل سافر ودقيق كل تفاصيـل مذهب النشـوء والارتقـاء «وأعلم أن مـذهب دارون كـما يصـح عـلى الأنـواع يصح عـلى الديـانات أيضـاً. فان الـديانـات المختلفة كالأنواع تنشأ من أصل واحد وتتحول بعضها من بعض وتتنازع نظيرها. وكما أن الفائز من الأنـواع في هذا التنازع هو الأنسب للأحـوال الخارجيـة هكذا الفائز من أنواع الديانات أيضاً ما كـان أنسب لأحوال الزمان»[83]. وهكذا يطبق شميل على الأديان نامـوس

محبة الذات أو الأنانية ـ والذي أشرنا إليه آنفاً ـ وهو يقوم على أساس قانون الصراع من أجل البقاء والانتخاب الطبيعي، هذه المحاولة ذاتها تعطي حيزاً كبيراً لناموس تجمع القوى الطبيعي ـ والذي أسلفنا ذكره أيضاً ـ حيث أن «العاملان الجوهريان في الديانات هما كما في الأنواع التغير والانتخاب الطبيعي وكما يحصل في الأنواع كذلك في الديانات يحصل أيضاً نتائج عظيمة لتجمع أسباب عديدة صغيرة لا قيمة لها في الظاهرة كالإختراعات والإكتشافات وتغير العلوم وازدياد اختبار الانسان وتغير احتياجاته وكثرة المخالطات وإدخال تعاليم أدبية ضرورية للهيئة الاجتماعية إلى غير ذلك مما يغير الديانة»[84]، وهو لا يستبعد في الوقت نفسه ناموس التحول العام لكي يبرهن به على تحول الأديان بعضها لبعض، بعد أن أوضح التنازع الحاصل بينها من أجل البقاء والذي يستند في مجمله 'لى كيفية تواؤمها وظروف عصرها «وقد اضمحلت ديانات كثيرة في الدور السابق للعهد التاريخي وفي عهده أيضاً. وقد تكونت منها ديانات جديدة كذلك ولا شك أن العبادات التي اضمحلت قبل التاريخ والتي لا نعرف عنها شيئاً أكثر جدة من الديانات التي عاشت بعده ولم يبق في تنازعها اليوم سوى ديانات الشعوب الهندية الجرمانية المنتشرة جداً اليوم وفيها كثير من المذاهب والفرق والشيع»[85]، وشميل لا يقف عند هذا الحد فحسب بل ينسب التفكير أيضاً في العبادات الأولى للإنسان لغريزة المحافظة على الذات تلك الغريزة البيولوجية الأولى، والمحافظة على الذات هنا ليست بالمعنى المادي المعروف ولكنها تصبح محافظة من ناحية الشكل فقط، هذا ما يتبادر للذهن مباشرة خاصة عندما يقرر شميل بأنه «لم يكن القصد من عبادات الإنسان الأول الخلود الروحاني الذي يصوره إلا بعد أن بلغ في الإدراك مبلغاً كبيراً بل كانت بقصد المحافظة على وجوده الظاهر فقط»[86].

التاريخ:

إذا كان المستقبل هو الامتداد الطبيعي والمنطقي لدى شميل ـ كما أوضحنا ـ والذي يصبح بمثابة الحقل الذي يتحقق على أرضية تطور الظاهرة، وإذا كان الحاضر هو ما يبغى شميل تخطيه نظراً لقتامته، فأين يقف الماضي لديه؟ وماذا سنفعل بهذا التراث الضخم المجتمع على مدى العصور السابقة؟ لعلها قضية قديمة متجددة، فكما تصبح هذه القضية هي القضية المحورية لأغلب مفكري العرب المعاصرين الآن، نجد أن شميل أيضاً وفي مطلع النهضة العربية قد قام بمناقشتها ومعالجتها وإبداء الرأي فيها. وموقف شميل من الماضي يتواءم وينسجم مع الخط الذي ارتضاه وهو لا يخرج عن إطار النظرية التطورية، إذ يوافق على الرأي القائل بأن «التعاليم القديمة تضغط علينا فإن جميع شرائعنا وعاداتنا وتعاليمنا الدينية والأدبية والسياسية والاقتصادية منتقلة إلينا من الماضي وتمنع المستقبل من أن ينفتح لنا. جميع هذه التعاليم أصولها في الماضي القديم ليس في القديم العملي فقط بل في التوجس الأول من الحيوانية»[87]، وهكذا لا يصبح التراث لديه مجموعة التراكمات التراثية التي تركها الأجداد فقط، بل هو كل ما ورثناه حتى فيما قبل المرحلة الإنسانية، حيث يصبح التراث إذن خليطاً من خبرات وأفكار ورؤى وغرائز حيوانية ـ إنسانية. وعلى الرغم من هذه الرؤية الفريدة التي تأثرت على وجه الخصوص بنظرية التطور، إلا أننا لا نجد لها امتداداً في بقية معالجته. ولكن التاريخ موجود وسيظل مهما حاولنا التملص من قبضته فكيف التصرف إذن؟ يجيب شميل بأنه إذا «كان لا بد لكل أمة من تاريخ يدل على نشوئها فالأفضل أن يتوخى من ذلك ما يدل دلالة كلية على حالة الإنسان في هذا النشوء بحسب العصور»[88]، والواقع أنها فكرة غاية في الأهمية، حينما يقصر شميل تاريخ الأمم على النشوء وهو المعنى الذي

يستخرجه مرادفاً للتطور أو الارتقاء، مستبعداً بهذا ما دأب معاصروه على حشوه في التاريخ وباسمه. ورؤيته تلك تتسم بالإنسانية حينما يطالب بأن تصبح حالة الإنسان على مر العصور هي المحور في هذا النشوء وهذا الاهتمام بالتاريخ. والتاريخ الجدير بالنظر والاعتبار لديه هو تاريخ العلوم، من حيث دورها المعروف في دفع عجلة التطور للأمام «وإذا كان لا بد من التبسيط شيئاً ففي تاريخ العلم فقط عسى أن يعثر في هذا التبسيط على فائدة جديدة للعلم نفسه»[89]. وحتى هذه المحاولة التي تهتم بجانب واحد من هذا التراث على حساب الجوانب الأخرى لن تؤدي للنتيجة المأمولة، وشميل ذاته يلحظ ذلك، لذا فهو لا يريد من الاهتمام بهذا الماضي سوى تخطي الحاضر والانطلاق بخطى ثابتة نحو المستقبل، حيث ان أهم ما نقوم به هو تحويل قوانا المجتمعة والكامنة فينا إلى رفع عماد العمران وترقيته حتى لا نصير عقبات في وجه تطوره. لذا فهو يورد هذه الممارسات المرفوضة لديه والتي تعمل على إعاقة التطور الذي ينشده حيث لا يستقيم ذلك في البحث في الخيال أو في «التلفت دائماً إلى الماضي للبحث في مطويات الأدراج والتغني بمجد الآباء والبكاء على الأطلال. بل بالنظر في حاضرنا في الاجتماع ومستقبلنا»[90]، وإذا كنا سننظر إلى التاريخ فينبغي أن تكون نظرتنا إليه نظرة كلية، لتصبح الوظيفة التي يخلعها عليه شميل هو أن يكون عنصراً للمقارنة، حينما نقارن ما كنا فيه وما أصبحنا إليه، والجدير بالذكر أننا قد وجدنا نفس المحاولة من قبل مطبقة على الدين حينما عالجناه من قبل لديه، وعملية المقارنة تلك سوف تفيدنا في كشف الأسباب التي تقف وراء ما حققناه من تقدم علّنا نقوم بالاستفادة منها في الإسراع بدفع عجلة التقدم «وإذا نظرنا إلى ماضينا نظراً كلياً فللمقابلة فقط لإظهار الفرق وأسبابه للعيان ليسهل علينا الانتقال إلى الأحسن لا لإضاعة الوقت والتلهي بمباحث عقيمة لا تهم حاضر الاجتماع ولا مستقبله بشيء وأقل أضرارها الجمود»[91]، ومع تطور المجتمعات، وتبعاً لخصائص كل عصر تختلف أوجه التنازع فيما بين الأمم والمجتمعات البشرية، ذلك التنازع الذي يظل مستمراً في كل العصور باعتباره ناموساً طبيعياً إلا أن الذي يختلف دائماً هو الأشكال التي يظهر فيها تبعاً لما حدث في المجتمعات من تغيرات، فبينما كان يتبدى قديماً في صورة حروب وثورات نتيجة لحاستي الدين والوطن، فهو يتبدى حالياً في صوره اندماج الأمم الضعيفة في الأمم القوية حيث «ارتقت العلوم الطبيعية وأخذت بمصنوعاتها ومخترعاتها تربط أطراف العالم بعضها ببعض فصار الارتقاء مطرداً كلياً في العمران تدمج فيه الأمم الضعيفة أو تنقرض بعامل النشوء التحولي غالباً لا بالحروب والثورات الوحشية كما كان في الماضي ولا تنحط إليها الأمم القوية»[92]، وشميل يؤيد القول بأن «كنا نريد أن نسير إلى الأمام وإذا كانت الإنسانية تريد أن تسير إلى السعادة وإلى الحرية فلتنظر إلى ما حولها ولتتعرفه جيداً ثم فلتختر غرضها ولتسر إليه دون أن تعرج إلى هنا وإلى هناك غير مهتمة بما ورائها ولا بما يفتكره عن ذلك الأقدمون»[93]، حيث ان ارتقاء العمران يعني لديه التزيُّد وهو ما يؤدي أيضاً بألا يلتفت الإنسان إلى الماضي إلا في الحالة المذكورة آنفاً إذ «العمران لا يرتقي إن لم تكن وجهته في كل أعماله التزيُّد ولا يتزيّد إلا إذا كثر اشتغاله بما أمامه وقل تلفته إلى ما وراءه»[94].

الصحافة:

وفي معرض عرضه للصحافة المصرية، يوضح في البداية أهميتها، حيث تعتبر رقيباً وحسيباً على الحكومات مثلها في ذلك مثل الشعب، نظراً لتأثيرها بالإضافة إلى أنها أعظم تأثيراً من الكتب وذلك لانتشارها بين الجماهير فهي «قوة من القوات التي يُعتد

بهـا في الهيئـة الاجتـماعيـة بـل هي القـوة الأولى في المجتمـع الإنسـاني ولهـا المقـام الأول في الحكـومـات المتمدنة لأنها تستطيع على هذا المجتمع ما لا يستطيعه سـواها فـلا صولـة الملوك ولا سطوة الجيـوش ولا قوة القوانين تعادل قوة الجـرائد»[95]، وهـو يحاول تـوضيح طبيعـة العلاقـة بـين الصحفيـين والكتـاب في الشرق وبين حكوماتهم، بحيث تبدو كعلاقة توتر دائم نتيجة للنظرة المؤسفة من قبل الحكومـة لهم، ويرجـع شميل هذا لجهل الحكام في معرفـة أثر الصحـافة والجـرائد. توتر العلاقة هذا من شأنه أن يضر بالعمليـة الصحفية بـرمتها حينـما لا يجد الصحفي من حلول أمـامه تجـاه الحكومة سـوى «إما كسر القلم وإمـا تحديـده ضدهـا وإما إذلاله لها الأول يختاره أكابرهم والأخير يعمد إليه ضعافهم حتى ينحط مقام الكتابة بهم وأبلغ من ذلـك في الإسـاءة تخريب ذمم الكتـاب ومشتراهم بـالمـال لا مشـترى قلمهم ومواهبهم لنفـع الأمـة بـل مشـتراهم ليكتبوا غير ما يفتكرون أو يصمتـوا عما يعتقـدون»[96] وبالإضافة لمعاناة الكاتب يُضـاف أيضاً مـركز الجـرائد الشرقيـة في عصره والـذي يتسم بـالصعـوبـة نتيجـة لمحـدوديـة عـدد القـراء مما لا يكفي للقيـام بنفقـات الكتـابة والنشر. والصحـافة لـدى شميـل سـلاح ذو حدين، ويتوقف هذا على الخط الذي تنتهجه، كما أنه يؤيد الرقابة على الصحافة أو ما كـان يسمى في عصره (بقلم المـطبـوعـات) وذلـك لـردع «المتـطفلين عـلى الصحـافـة وليس عنـدهم أقـل رأسـمال علمي أو أدبي»[97]، ويقـوم في الـوقت نفسـه بشجب الجـرائـد العثـمانيـة في عصره والمليئـة «بـالتمـويـه والتملق والتضليل والتعزير» على حد قوله. والواقع أن تأييـده لقانون الرقابة على الصحافة تراجع عنه فيما بعد نتيجة لضغط الـواقع وظهـور عناصر جـديدة ومنهـا تطبيقـه لمذهبه في التطور على الصحافة والصحف كما سنرى،

ويتعقب شميل قانون المطبوعات في الصحافة المصرية تـاريخياً، وهـو القانـون الـذي طبقتـه الحكـومـة عـلى الصحفيين وكانت كتاباتهم موجهة أصلاً ضد العـائلة الخديويـة والبعض الآخر ضـد دولة الاحتـلال، ولقد دافع شميل عن هؤلاء الصحفيين في سنة 1898، وفي أعقاب تحول بعض الصحـف ـ بـإيعاز من الآسـتـانة ـ إلى مـورد للكسب غير المشروع خـاصة لتلك التـابعة للبـاب العـالي والتي عملت عـلى نشر الجـاسـوسيـة والتجسس، نشر شميل مقالـة له بجـريدة المقـطم في سنة 1901 بعنوان «فوضى المطبـوعات»(*) وهي المقـالة التي أخذ يناقش فيهـا بعض المقترحـات التي اقترحهـا البعض، وقـد رفض فيهـا اقـتراحـاً بـوضـع قـانـون للسيطرة على المطبوعات، لما وجد فيه من تقييد لحريـة الصحـافة، كـما أنه وجـده دعوة متخلفـة تعـود بمصر للوراء، بالإضافة إلى عدم تماشيه مع الحكومـات التي تعرف أن واجبها تسهيـل سبل الإرتقـاء وكان رفضـه هـذا يقـوم عـلى «أن القـانـون كـافٍ لتـأديب كـل معتد»[98]. ولعل الجو الفاسد الذي تخللته الجاسـوسية تلك والتي كـانت تقدم مقـالاتهـا عـلى هيئـة تقـاريـر للإيقاع بالآخرين أو في صورة منشورات بذيئة جلبت شكـوى الناس وحتى الجـرائد ذاتهـا، ويحاول شميـل وضـع حلاً لمعـاصريه يتخـطى به تلك المهـازل «فـإذا كانت الجمعية العمومية والجرائد الحـرة وعقلاء الأمـة وكبراؤها يريدون أن يضعـوا حداً لفـوضى المطبـوعات كما يقولون فعليهم قبل كل شيء باستئصـال الأسباب المحرضة عليها قبل أن تجلب على البلاد شـراً ليس في الحسبـان. فـإذا فعلوا ذلـك فـأنـا أضمن لهم بـأن المطبوعات تتهذب من نفسها بقوة الانتخـاب الطبيعي الذي يميت كل ما كان بذيئاً بإغفالـه ويحيي كل حس بـالإقبال عليـه فلا يقـدم حينئذ عـلى الكتابـة إلا كل تحرير واسع الاطلاع نبيل الغاية يقيم النفع لنفسه من

(*) وجدنا هذا العنوان بالمجموعة: «فوضى الموضوعات» ورجحنا أن يكون هناك خطأ مطبعي وعليه صححناه بالعنوان السابق.

حيث ينفع سواه. . .»[99] وبهذا يصبح قانون التطور هو المنقذ للصحافة وللصحفيين بانتقائه للأفضل دائماً لذا «فقانون المطبوعات اليوم لا فائدة منه ووجوده مضر في كل حال بل يجب دفنه إلى الأبد. والحكومة الحازمة يجب ألا تخشى الحرية ولا يخشاها إلا الذي لا يعرف ماذا يريد أو ماذا يلزم. . »[100]. ولا يمكن التعويل بعد ذلك سوى على «ناموس التنازع الطبيعي نفسه (حينما يقضي) القضاء العادل بين الصحف والكتاب حتى لا يعود يؤمها إلا كل من توفرت فيه المزايا اللازمة التي تضمن المنفعتين العامة والخاصة بما يؤديه من الخدمة الصحيحة التي يفهمها الناس حينئذ ويقدرونها حق قدرها[101].

هكذا حاول شميل معالجة موضوعات الفكر العربي مطبقاً منهج النظرية الداروينية باعتباره المنهج العلمي الأكثر حداثة، والذي يعتمد في نفس الوقت على نتائج معملية لعلوم طبيعية شتى، هذه العملية التي يقوم بها شميل ـ في حد ذاتها ـ كفيلة بمساعدة الانسان في تخطي جهله والوصول إلى العلم، وهذه الرحلة التي تبدأ من الجهل التام إلى العلم التام، لا يمكن اجتيازها بالطفرة، أو بأي معجزة أخرى، لذا «فلا بد إذن من السير البطيء في ارتقاء درج الكمال. فحال الانسان من ذلك أدبياً كحاله طبيعياً فهو لم يوجد كما هو الآن دفعة واحدة بل اقتضى له ملايين من السنين حتى خرج من الحيوانية إلى الإنسانية وهكذا لا بد له في قطع المسافات البعيدة التي تفصل بين أحواله الأدبية من السير البطيء المتمهل»[102]. إلا أن التساؤل المشروع الآن هو أين هذه المحاولة المتأثرة بالعملية والتي اضطلع بها شميل من محاولات منهجية أخرى وعلمية اليوم؟

ولكن نستطيع الإجابة وبوضوح على هذا التساؤل الذي افترضناه، نرى أنه من المفيد أن نعرض لمحاولات أخرى تبنت مناهج أخرى علمية، ولتكن الوضعية، نظراً لارتباطها الشديد بالعلوم في عصرنا، هذا لكي نستطيع تمييز المحاولة التي قام بها شميل والتي وجدناها تتسم بخصوصية اتسم بها منهج شميل التطوري. وبادىء ذي بدء يرى د. عليّ الدين هلال أنه بينما «نظرت المدرسة الوضعية وعلى رأسها أوجيست كونت إلى العلم أساساً باعتباره طريقه للوصول إلى الحقيقة وكانت وحدة العلم بالنسبة لها تعني في المقام الأول وحدة منهجية أي وحدة المنهج العلمي، فان الدكتور شميل ـ مقتفياً في ذلك أثر سبنسر ـ اعتبر الجانب الأكثر أهمية من العلم لم يكن منهجه ولكن «صورة العالم وموقع الإنسان فيه كما تقدمها افتراضات العلوم الطبيعية وبالذات البيولوجية» وهكذا شميل يندرج في اطار الفكر الطبيعي المادي أكثر من إنتمائه للفكر الوضعي»[103]. هذه العبارة تستثير فينا تساؤلاً مشروعاً وهو هل حقاً استخدام شميل لمنهج النشوء والارتقاء كمنهج علمي قابل للتطبيق على كل مجالات الحياة، يبعده عن الفكر الوضعي، وهو فكر ينتهج التحليلية أيضاً كمنهج علمي قابل التطبيق على كل مجالات الحياة؟ أو بعبارة أخرى إذا كان منهج النشوء والتطور منهج علمي والمنهج التحليلي منهج علمي، فلم لا نلحق شميل بقطار الوضعية؟ والتساؤلات التي يمكن أن تُثار هنا، أعتقد أنه قد أجيب عنها خلال الفصول السابقة، فاهتمام شميل كما رأينا لم يأت بالمنهج على حساب الانسان والعالم، بل كان اهتماماً متوازناً بحيث إيلائه الاهتمام للمنهج لم يصرفه مطلقاً عن الاهتمام بالعالم والانسان والاجتماع الانساني، بل أننا رأيناه يُعدل من بعض قوانين منهجه الطبيعي حينما تتعارض مع مصلحة مواطنيه، هذه الموازنة التي أقامها جعلته لا يتخلى عن منهجه العلمي وفي نفس الوقت لم يتخل عن الانسان الذي آمن بقضيته العادلة. أما الجانب الأخر وهو اقتفاؤه لأثر سبنسر في ذلك، فالحقيقة فإن شميل كان أكثر تميزاً من سبنسر نفسه، حيث ان صورة العالم وموقع الانسان، فيه

تطبيقاً للبيولوجيا اتسمت لدى سبنسر بهذه المطابقة فقط بين الكائن الحي والعالم، ولم يكن يشغله على الاطلاق أي اهتمام آخر بينما شغل شميل الانسان والقضية الاجتماعية عموماً، خاصة عندما تبنى اشتراكية من خلال قراءة حقيقية لواقع الانسان في مجتمعه. ويبقى بعد هذا تساؤلنا الأخير ـ والذي طرحناه منذ قليل ـ وهو هل حقاً استخدام شميل لمنهج النشوء والتطور كمنهج علمي قابل للتطبيق على كل مجالات الحياة، يبعده عن الفكر الوضعي، وهو فكر ينتهج التحليلية أيضاً كمنهج علمي قابل التطبيق على كل مجالات الحياة؟ أو بعبارة أخرى إذا كان منهج النشوء والتطور منهج علمي والمنهج التحليلي أيضاً منهج علمي، فلمَ لا نلحق شميل في إطار الوضعية؟

وللإجابة على السؤال سوف نحاول التعرض للمحاولتين على الصعيدين الإبستمي والإيديولوجي محاولين التركيز على مذهب التطور لدى شميل كما فهمه وطبقه في الشرق، وأيضاً على المذهب الوضعي المنطقي في الشرق العربي أيضاً، حيث توجد اختلافات بين المذاهب عند أصحابها في الغرب وعند من اعتنقوها في الشرق، وهذا يعود في الأساس إلى اختلافات البيئة الاجتماعية والأنشطة والعلاقات ومدى تقدم المجتمعات، والحقل الإيديولوجي المتباين الذي تلعب فيه كل منهما.

1 ـ على المستوى المعرفي (الابستمولوجي):

إذا كانت تطورية شميل ترى في معطيات الحس المباشر إنها مصدر العلم بالواقع وهي في نفس الوقت معيار الصدق لهذا العلم، فإن الوضعية تحصر رؤيتها في اعتبار أن «المدرك الحسي الجزئي هو الحقيقة الوحيدة»[104]، ولهذا يبدو الحس لدى شميل كوسيلة فقط للمعرفة أي للوصول للحقيقة، خاصة حينما تتضافر حركة مع العقل، وبمعنى آخر فشميل يرى أن الإدراك الحسي ما هو إلا خطوة لكي نصل إلى حقيقة كبرى تنظم الكون والحياة، وتدفعنا دفعاً إلى تكثيف جهودنا حتى لا نصير عقبة في وجه التطور. بينما ينتفي هذا التصور في الوضعية حيث الوجود الحقيقي لا يُخلع إلا على الجزئي والمحسوس، «وبهذا تنعدم الحقيقة الموضوعية الشاملة ويصبح المدرك الحسي الجزئي هو الحقيقة الوحيدة، وبهذا تماماً يفقد العقل البشري فاعليته التأليفية الإبداعية..»[105]. وبينما تصبح مهمة الفلسفة في تطورية شميل الالتزام بحدود العلم، حيث لا تستطيع أن تدرك إلا ما يأذن به العلم، إلا أنها في الوقت نفسه تستطيع أن تبني من خلال قوانين العلم ذاته بناء أنطولوجياً كاملاً ترى فيه موقع الانسان منسجماً مع الطبيعة حيث انه مع الحيوان والنبات والجماد يشكلون حياة واحدة ذات طبيعة واحدة وتنطبق عليهم نفس القوانين الطبيعية الواحدة، خاصة قانون التطور الدارويني الذي يشملهم جميعاً وتقوم مهمة المنهج لدى شميل بتطبيق هذه القوانين على الانسان في المجتمع وعلى المجتمع الانساني ذاته، لتصيغ علاقات جديدة على أسس جديدة تعمل على تطوير الواقع القائم لخدمة الانسان والمجتمع الانساني (في تصور شميل)، وبهذا تظهر وحدة الطبيعة لديه حينما يستحيل العالم إلى كل واحد لا يتجزأ يسير وفق قانون التطور، والذي يفيد من جهود البشر وخبراتهم الانسانية حينما يسيرون وفقاً لحركة ولا يصبحون عقبة في طريقه، بينما «يستحيل العالم الطبيعي والإنساني على السواء إلى طائفة من العناصر غير المترابطة التي لا يجمعها نسق موحد، ولا يدفق في كيانها مفهوم عام. ولهذا تماماً تتساقط المبادىء العامة والمفاهيم الشاملة التي اكتسبتها الإنسانية خلال تمرسها الطويل بالحياة وخلال نضالها من أجل المعرفة والتقدم، وبهذا تماماً لا يكون ثمة موجود حقيقي إلا ما هو جزئي محسوس»[106] وهذا يعود في الأساس إلى أن الوضعية المنطقية «ليست مهمتها أن تقيم بناءً (معرفياً، أو نسقاً أنطولوجياً أو

ابستمولوجياً أو اكسيولوجياً، وإنما مهمتها تحليل العبارات تحليلاً يكشف عن صحة ما تشير إليه من مدركات حسية مباشرة أو عدم صحتها. ووسيلة الفلسفة إلى التحليل هي المنطق، المنطق الصوري بوجه التحديد. فالمنطق سواء بسواء كالرياضة لا يعبر عن شيء في الخارج، وإنما هو صياغات شكلية تقوم على تحصيل الحاصل، ولهذا فهي مجرد آداة للتحليل»[107]. وتتفق تطورية شميل مع الوضعية في رفضه المبادىء القبلية لتغير الواقع وذلك لإفساح المجال للمعطيات الحسية وللتجربة العلمية، وقد رأينا في هذه الدراسة ما يؤكد هذا المنحى بل والحرص عليه لدى شميل، إلا أن الاقتراب من الوضعية لاختبار صحة هذا الفرض وهو فرض تدعيه الوضعية لنفسها يجعلنا نرى عكس ذلك، ويحدد الاستاذ محمود العالم أسباب ذلك في أربعة أمور[108]:

أ ـ استخدام المدرسة الوضعية في منهجها أنماطاً معينة من القضايا، أنماطاً صورية بحتة لا تقبل التحقق التجريبي إذ هي قضايا أولية نظمية، لا محتوى لها، لا تؤكد شيئاً ولا تثبت شيئاً بل مجرد تحصيل حاصل. مما يقربها من القبليات المرفوضة لديها.

ب ـ إن منهج الوضعية المنطقية يتضمن القول بأن السلامة المنطقية في التركيب اللغوي ضمان على الصدق الموضوعي، مما يوقعنا في المصادرة الميتافيزيقية القديمة بأن هناك اتفاقاً طبيعياً بين الفكر والواقع.

جـ ـ التحليل المنطقي للغة وهو المنهج الذي تقوم عليه الوضعية يُفقدها البعد الاجتماعي والإنساني لإهمالها الوظيفة الحية للغة كعامل أساس للتكامل الاجتماعي، بالإضافة إلى اقتصارها على دراسة العناصر الداخلية في تركيب اللغة، لافتقادها المنهج الصالح لدراسة اللغة في حقيقتها التركيبية، مما يتناقض مع محاولة أقرها موقفاً مذهبياً من الواقع الخارجي، إذ سيتحدد هذا الموقف نتيجة لصدق القضايا اللغوية المستند على التجريب البسيط المباشر.

د ـ إن اعتبار قيمة الصدق في التركيب اللغوي تتوقف على إمكانية التحقيق التجريبي المباشر، يجعلها لا تقر بوجود شيء لا يمكن وصفه بحدود تجريبية، وبالإضافة الى أن هذا يتعارض والنظريات العلمية، فهو أيضاً يكاد أن يكون من قبيل المسلمات القبلية التي سند موضوعي لها.

وفي مجال دمج الوضعية والبراجماتية من قبل الوضعيين الغرب حينما أرادوا ـ على استحياد ـ تخطي حدود الإدراك الحسي، لم تكن محاولتهم تلك بغرض إرساء أسساً للعقلية العلمية بقدر ما كانت إضفاء مسحة من الوقار العلمي المفتقد، إننا نرى أيضاً ثمة مسحة براجماتية على تطورية شميل والتي اهتمت أيضاً بالنتائج ولكن في اطار آخر أشمل وأرحب مما تفهمه الوضعية.

وإذا كانت تطورية شميل تتفق مع المادية الميكانيكية في أن الوعي يلعب دوراً اجتماعياً حاسماً في التغير وهذا ما يُظهر تطورية شميل كفلسفة للتنوير، فإن العبارة السابقة لا تعني شيئاً لدى الوضعيين فهي مجرد لغو خالي من المعنى، لأن الكلمات (وعي/ دور/ اجتماعي/ حاسم/ تغيير) لا تغير ولا تعني شيئاً في المنهج الوضعي لعدم استطاعتنا إدراكهم في الواقع البسيط المدرك، وهكذا لا تبدو الوضعية مجرد منهج مناقض لفلسفات التنوير بل أسوأ من هذا في أحسن الظروف. ويعود هذا في الأساس إلى أن «الوضعية المنطقية لا تستطيع أن تنتقل من العبارة اللغوية إلى وظيفتها التاريخية والاجتماعية، لأنها تعامل اللغة لا باعتبارها ظاهرة اجتماعية بل باعتبارها مجرد نسق من الألفاظ والعلامات والرموز، وتسعى إلى معرفة الصدق فيها بتحليل هذه الالفاظ والعلامات والرموز تحليلاً منطقياً جامداً يعزل اللغة عزلاً كاملاً عن سياقها الاجتماعي الحي»[109]. وإذا كان شميل يرى

أن البحث عن الحقيقة يتم في المعامل وبمنطق الكم وليس في التأمل الفلسفي فالوضعيون المنطقيون يرون أن البحث عن الحقيقة يكمن في تحليل قضايا اللغة (معارف الناس الشائعة والتعابير التي تنتهي اليها العلوم التجريبية) رافضين مثل شميل التأمل الفلسفي، ويتفق الطرفان بنفس القدر على رفض الماضي ورفض مظاهر تقديسه حينما يهاجم كلاهما الظلامية والضبابية والتقليدية، متفقين في نفس الوقت على أن الاعتماد ينبغي أن يكون كاملاً على العلم الحديث وما يسفر عنه من نتائج.

ورؤية أوجه الاتفاق الأخيرة والقليلة تلك، تجعل البعض يظن أن المنهجين من الممكن ان يتلاقيا خاصة إذا عرضنا اعتماد كلاهما على المتخصصين والعلماء، والحق ان هذا أبعد ما يكون عن الحقيقة، فاتفاقهما معاً على دور العلماء المتخصصين (الصفوة) أو ما كان يسميه شميل بالخاصة، لا يستند على نفس القاعدة، وبالتالي تتباين توجهات كلاهما، فالوضعية تحول المشاكل الاجتماعية عن طريق الصفوة الى مشاكل تقنية، تكنيكية، بينما يعالجها شميل مع خاصته على أنها مشاكل اجتماعية حقيقية تنشأ عن عدم فهم قوانين التطور وبالتالي اعاقتها، ويتدخل في هذا الأمر الجهل والاستغلال والتطرف الديني والوطني.. الخ.

والحق أن هذا يعود لاختلاف كلا المنهجين في معالجته، فمنهج الوضعية المنطقية يقوم على تحليل اللغة بمعزل عن الوقائع الخارجية لكشف صورها المنطقية حيث ان اهتمامها لا ينصب على المضمون «الواقعي لنتائج العلم وقوانين حركة الواقع، وإنما تهتم فحسب بالاشكال الفارغة المجردة للعلاقات والروابط التي يحددها العالم في تعابيره بين معطيات الحس وجزئيات هذا الواقع»[110]، بينما يتخذ شميل من قوانين التطور الداروينية البيولوجية منهجاً يُطبق على العلوم المختلفة بالإضافة إلى مشكلات الواقع الذي يعايشه، محاولاً كشف قوانين حركة، لا للسيطرة عليها ولكن معارضتها والسير بوعي معها حتى لا نصير عقبات في طريقها. إذن فالاتفاق حتى ولو على مبدأ واحد لا يعني الاتفاق على النتيجة والهدف وسوف نرى هذا أكثر وضوحاً حينما سنلمس المستوى الإيديولوجي لكلاهما. وخلاصة ما تم عرضه على المنهج في هذا المستوى الإبستمي هو نفسه ما جعلها «فلسفة ذاتية مثالية أو بتعبير أدق ميتافيزيقا تتعالى على التجربة الإنسانية وعلى النتائج الموضوعية للعلم. وهي نظرة جامدة ضيقة للعلم وهي بهذا كله فلسفة معادية للتطور»[111].

2 - على المستوى الإيديولوجي:

وفي هذا المستوى من العرض يجدر بنا الإشارة لطبيعة البيئة العربية ذاتها (اقتصادياً واجتماعياً وحضارياً)، حيث ان المناخ الذي تبنى فيه شميل تطورية دارون اتسم بتحكم رؤوس الأموال الأجنبية والتي وجدت لها مرتعاً كبيراً في ظل الاحتلال الإنجليزي عقب فشل الثورة العرابية، كما اتسمت المرحلة أيضاً ببداية نهوض رأسمالي محلي يعمل في منافسة غير متكافئة مع رأسمال الأجنبي، مما أدى لنزوع وطني عام حاولت فيه الرأسمالية المحلية أن تلعب دوراً على رأس القوى الوطنية الأخرى يصل أوجه مع ثورة سنة 1919، ولقد خيم على الفكر في هذه المرحلة نكسة الاحتلال والتي كانت صدمة حاول أن يستوعبها البعض بسياسة التصالح مع المستعمر ريثما نصل إلى نقطة حضارية ما، وهذا ما كانت تمثله سياسة حزب الأمة، حتى على مستوى الاصلاحيين الدينيين مثل الشيخ محمد عبده، وتجسدت السياسة الأخرى في مقاومة المستعمر بشتى طرق النضال وتجسد هذا في سياسة الحزب الوطني، وفي هذا الجو الذي دعا فيه البعض الآخر كأصولية تراثية تحافظ على النص وتستقي أحكامها منه دون أدنى اعتبار لإلحاحات الواقع، ثار صراع فكري حاد استند على

هذه القوى الاجتماعية والتي تقاسمته فيما بينها وشارك فيه الجميع حتى المستعمر نفسه، هذا الصراع انحصر فيما بين رؤية تعتمد على العقل وتستقي أحكامها من الواقع والتجربة التي يفرضها العلم الحديث وأخرى تقفل على نفسها بالنص التراثي ولا تجيز غيره، وثالثة وقفت بين توفيقية مذبذبة بين النقل والعقل، تميل مرة إلى العقل ومرات إلى النقل. وكان على شميل أن يخوض هذا الصراع الاجتماعي الاقتصادي الحضاري في كل مستوياته باعتباره ينتمي إلى انتليجنسيا هذا العصر، ولهذا تسلح بمنهجه العلمي (نظرية التطور) ليساهم في اقتلاع الظلامية والضبابية من جذورها. بينما اختلف المُناخ الذي ظهرت فيه الوضعية عالمياً خلال أزمة الفكر الليبرالي الفردي، فكر المشروعات الصغيرة الحرة في عصر الاحتكارات العملاقة في البلاد المتطورة بينما كانت تخضع البيئة العربية وبلاد العالم الثالث لرأسمالية الدولة «فالايديولوجية الليبرالية في مرحلة الأفول لأسباب مختلفة هنا أو هناك. وتتطلب الاحتكارات والبيروقراطية البورجوازية المعاصرة تبريراً إيديولوجياً في مواجهة الاشتراكية. إيديولوجية إدارية تكنيكية مثلها الأعلى الكفاءة المتخصصة ضيقة التخصص فالبيروقراطية آلة عملاقة في الاحتكارات الرأسمالية الكبرى في الغرب، وآلة ذات وزن ملحوظ في مشروعات رأسمالية الدولة وفروع الشركات متعددة الجنسيات في العالم الثالث»[112].

إذن عندما تخطى شميل بمنهجه في التطور (كفلسفة علمية تلتزم بحدود العلم) الميتافيزيقا، كان يعبر عن حاجة واقعه الملحة لهذه الخطوة ولهذا واكبها النجاح إلى حد ما، بينما تخطت أيضاً الوضعية (كفلسفة علمية) بمنهجها في التحليل الميتافيزيقا، إلا أن هذا التخطي ظل على مستوى الشكل، بينما ظلت كفلسفة تتعاطى دورها التاريخي في التعمية، لأن حركة التخطي السابقة لم تكن إلا «تملك سر» وتبريراً للواقع «وبدلاً من أن تكون الفلسفة خادمة للاهوت كما كانت في العصور الوسطى تصبح الفلسفة «العملية» وضعية الطراز خادماً للمسيطرين على المؤسسات والمشروعات والأجهزة في «الحضارة الحديثة»[113]. وإذا كان منهج التطور يواجه الوقائع الاجتماعية بالتفهم والتحليل الذي يصل إلى أسباب الظواهر عندما يطبق عليها قوانين الداروينية، لذا فنحن نستطيع أن نتفهم لدى شميل أسباب الثورات وأسباب التململ الذي تعيشه الطبقة العاملة في ظل الفاقة والفقر، بينما تصبح مواجهة الوقائع الاجتماعية من قبل الوضعية المنطقية صعبة وعسيرة فالفيلسوف الوضعي «ينظر إلى الفقر والغنى على أنهما «واقع اجتماعي» - ندرسه من حيث «ما هو كائن»، لا من حيث «ما يجب أن يكون»!»[114]. ولنحاول أن نرى الآن المنهجين في بعدهما الإيديولوجي، والحقيقة إننا لا نزعم أن منهج شميل التطوري حاول الإلمام بالترابط الداخلي بين المقولات الاقتصادية ليصل إلى البنية الداخلية والتي تستند اليها العلاقة بين الطبقات، فهذه الرؤية لم يكن يمتلكها شميل ولا أحد من معاصريه في البيئة العربية لافتقاده المنهج العلمي والذي يستند أصلاً الى المادية الجدلية والتي فضل عليها شميل المادية الميكانيكية والتي تواءمت حينئذ مع وضعه الطبقي وظروفه الاجتماعية المحيطة، إلا أن الحقيقة التي لا يمكن تجاهلها في نفس الوقت أنه قد تخطى فلاسفة المادية الميكانيكية في الغرب، حينما تبنى الاشتراكية، وقد كان هذا في وقته حدثاً أكثر تقدمية، لذا لم يغب عن منهجه معالجة تطور المجتمع في الإطار التاريخي حتى ولو كان منهجاً معكوساً لتغير المجتمع (حينما يتحقق بفعل الأفكار التي تنشرها الخاصة وليس تجربة الجماهير الشعبية)، كما اننا لا نعدم شذرات لهذا التغيير الشعبي خاصة عندما يعالج موضوع الثورات والتي يراها لازمة أحياناً كالعملية الجراحية العاجلة في جسم الاجتماع. أما منهج

الوضعية فالعالم فيه «لا يتألف من كائنات غامضة أو غيبية خبيثة، بل هو كما يبدو والنتيجة المنطقية لذلك أنه يأخذ ظواهر المجتمع الرأسمالي بقيمتها الظاهرية، كوقائع معطاة تتعلق بالطبيعة البشرية أو الفطرة على الرغم من أنها وقائع السطح من زاوية صاحب المصنع والتاجر في زمن محدد. والعلم الاقتصادي هنا يقف عند وصف الظواهر الخارجية اليومية وتبويبها وإدراجها تحت مقولات تصنيفية (مثل العرض والطلب وتكلفة الانتاج والأجور والأسعار والربح وسعر الفائدة)، واستنتاج قوانين للتضايف بين معطيات الملاحظة.

وهذا هو النهج العلمي الذي لا منهج سواه، وهو منهج يلائم كل الملاءمة الذين يديرون المشروعات الرأسمالية ويربحون منها»[115]. وعلى هذا يمكننا إجمال ما أوصل الوضعية لما وصلت اليه من نتائج فاجعة على المستوى الانساني، حيث ان علم الاجتماع أصبح لديها وصفي جزئي ليس لديه ما يقوله عن قوانين للتطور الاجتماعي باعتباره بحثاً خالياً من المعنى، وهو في نفس الوقت ينفي التناقض في المصالح الطبقية باعتباره ميتافيزيقا وهذا النفي في حد ذاته إقرار بصحة وسلامة بنيان المجتمع الرأسمالي القائم، كما أن عدم الإقرار بحقيقة وجود الاسم الكلي في الخارج جعل مفاهيم الأمة والدولة والشعب وبالتالي الطبقة.. الخ تنتفي مما ينتفي معه قيام ثورة اجتماعية، يضاف إلى هذا نفيهم للفلسفة على الإطلاق مما جعلهم «يتسترون بإنكارهم للفلسفة على أخبث الفلسفات الكامنة في وعيهم، فهؤلاء الذين ينكرون الفلسفة كمفهوم عام للطبيعة والإنسان، يعملون بذلك على أن يتركوا الجماهير المثقفة وغير المثقفة نهب فلسفات الهزيمة. ذلك لأن هذا المفهوم العام يتخلل تفكير العالم في معمله، تماماً كما يتخلل تفكير رجل الشارع»[116]. لذا حينما نقول الآن ان منهج شميل التطوري أصبح في ذمة التاريخ حيث أدى في واقعه وعصره ما كان يعبر عن حاجة هذا الواقع وهذا العصر، لا نقول بكفاءة كاملة ولكن بقدر ما توفر له من معارف وعلوم واكتشافات، حينما نقول ذلك نعني أن مستقبل منهج التطور الدارويني قد تجاوزته أحداث الواقع الاقتصادي الاجتماعي الحضاري القائم الآن، بينما بحكم ظهور الوضعية منذ فترة نسبياً قريبة، بل وما زالت متواجدة على الساحة تمارس دوراً ما، لذا يهمنا أن نتعرف على مستقبل هذه الأخيرة على ضوء الواقع الحالي. وبادىء ذي بدء فعلى المستوى الإبستمي إذا كان مستقبل هذه الفلسفة تحدد بالقياس لنظرتها للماضي، حيث «يقدمون لنا مبدأ «الاتفاق والمواضعة» في مباحثهم اللغوية والرياضية ليكون بديلاً لقوانين الحتمية وما اليها، (فإنه) فيما يتصل بالمستقبل، نجدهم يعلقون اليقين العلمي التجريبي على هذا المستقبل المفعم بالحيرة واللايقين..»[117]، إيمان الوضعيين بالمستقبل إذن يتحدد في أنه «يحمل مزيداً من عدم اليقين. انهم يؤمنون به لأنه سيزيد من حيرة الإنسان أمام إلغازات الحقيقة والصدق»[118]. أما على المستوى الايديولوجي فسنرى «من المستحيل أن يصلح المنهج الوضعي أداة تنويرية بعد أن تتجاوز مناوءة يقينيات القرون الوسطى القطعية. وبالإضافة إلى ذلك فهذا المنهج لا بد أن يقع فريسة لأزمة خانقة تنشأ عن اصطدام مبادئه بالممارسة الفعلية للعلم الطبيعي والاجتماعي على السواء. فهو يسيء فهم المعرفة الحسية والمعرفة المنطقية (الرياضية أو العقلية أو النظرية) ويفصل بينهما فصلاً ميتافيزيقياً، ويترك مجال القيم فريسة للقوى اللاعقلية، وذلك يفتح الباب واسعاً لعودة يقينيات القرون الوسطى القطعية وخرافاتها الغزيرة للسيطرة من جديد حتى على مجال المعرفة نفسه باسم نظرية ثنائية للكون تفرق بين عالمين عالم المتناهي وعالم اللامتناهي»[119].

وهكذا نستخلص إننا لا نستطيع على الإطلاق أن

نلحق منهج التطور الداروويني لدى شميل بالفكر الوضعي، لا لأنه أهتم بصورة العالم وموقع الانسان فيه على ضوء افتراضات العلوم الطبيعية على حساب المنهج العلمي ولا لأنه آمن بعكس ذلك، ولكن لأنه استطاع اقامة موازنة بين المعادلتين بكفاءة منقطعة النظير.

الحواشي

(1) د. ش ش، المجموعة 2 جـ2، مقالة 3، ص 21 (الهامش).
(2) ج. بليخانوف: تطور النظرة الواحدية إلى التاريخ، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1969، ص 77.
(3) د. ش ش، المجموعة، جـ2، مقالة 9، ص 85.
(4) د. ش ش، الآراء، ص 10-11.
(5) د. ش ش، المجموعة، جـ1، مقدمة ط 1، ص 45.
(6) د. ش ش، الآراء، ص 11-12.
(7) د. ش ش، المجموعة، جـ1، مقدمة ط 1، ص 51.
(8) د. ش ش، المجموعة، جـ1، مقدمة ط 1، ص 51.
(9) المرجع السابق ص 53.
(10) د. ش ش، المجموعة، جـ1، مقدمة ط 2، ص 3.
(11) د. ش ش، المجموعة، جـ1، مقدمة ط 1، ص 56.
(12) المرجع السابق، ص 57.
(13) ج. بليخانوف، تطور النظرة الواحدية إلى التاريخ، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، . القاهرة، 1969، ص 38.
(14) د. ش ش، الآراء، ص 20.
(15) المرجع السابق، ص 21.
(16) د. ش ش، الحقيقة، ص 240.
(17) د. ش ش، المجموعة، جـ2، مقالة 25، ص 178.
(18) ج. بليخانوف، تطور النظرة الواحدية إلى التاريخ، ترجمة محمد مستجير مصطفى، ص 205.
(19) ج. بليخانوف، تطور النظرة الواحدية إلى التاريخ، ترجمة محمد مستجير مصطفى، ص 65.
(20) د. ش ش، المجموعة، جـ2، مقالة 2، ص 10.
(21) المرجع السابق، مقالة 5، ص 47.
(22) Alfred Espinas, Des Sociétés animales, 4e éd., Paris, Alcan, 1935.
(23) Guıllaum de Greef, Revue Internationale de sociologie, 1924, P.449.
(24) جورج هارون، شبلي شميل رائد نظرية التطور في عصر النهضة، الجامعة اللبنانية، بيروت، 1985، ص 217.
(25) ج. بليخانوف، تطور النظرة الواحدية الى التاريخ، ترجمة محمد مستجير مصطفى، ص 62.
(26) د. ش ش، الآراء، ص 23.
(27) د. ش ش، المجموعة، جـ1، ص 206.
(28) المرجع السابق، ص 211.
(29) المرجع السابق، ص 218.

(30) المرجع السابق، ص 217.

(31) Marx, Engels, lettres sur les sciences de la nature, traduction et introduction, Jean Pierre LEFEBVRE, Paris, édition sociale, 1973, P.69.

(32) المرجع السابق ص 66-67.

(33) د. ش ش، الحقيقة، ص 251-252

(34) د. ش ش، المجموعة، مقدمة ط 2، ص 1.

(35) ج. بليخانوف، تطور النظرة الواحدية إلى التاريخ، ترجمة محمد مستجير مصطفى، ص 202 (الهامش).

(36) Marx, Engels, lettres sur les sciences de la nature, traduction et introduction... P.100-101 (Marge)

(37) Dialéctique de la nature, Engels P.171.

(38) Marx, Engels, lettres sur les sciences de la nature P.114.

(39) المرجع السابق نفس الموضع

(40) المرجع السابق ص 20.

(41) Marx, Engels: lettres sur les sciences de la nature P.21.

(42) المرجع السابق ص 21-22.

(43) المرجع السابق ص 70-71.

(44) المرجع السابق، ص 94.

(45) المرجع السابق ص 95.

(46) المرجع السابق، نفس الموضع.

(47) Marx, Engels: lettres sur les sciences de la nature P.48.

(48) Karl Marx, Jenny Marx, F.Engels: lettres à Kugelmann, traduit par Gilbert.

(49) المرجع قبله ص 75

Badia, edition sociales, Paris 1971, P.168-169.

(50) جون لويس: المدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبدالملك، الدار المصرية للكتب، القاهرة 1957، ص 207-208.

(51) جون لويس: المدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، الدار المصرية للكتب، القاهرة، 1957، ص 215.

(52) ج. بليخانوف: تطور النظرة الواحدية إلى التاريخ، ترجمة محمد مستجير مصطفى، ص 202.

(53) ج. بليخانوف: تطور النظرة... ، ترجمة محمد مستجير مصطفى، ص 205.

(54) د. ش ش، المجموعة، جـ 2، مقالة 14، ص 126.

(55) Marx, Engels, les sciences de la nature P.67.

(56) د. ش ش (المجموعة)، جـ 1، ص 4.

(57) مجموعة د. ش ش، جـ 1، ص 2.

(58) مجموعة د. ش ش، جـ 1، مقدمة 2، ص 14.

(59) المرجع السابق، ص 15.

(60) مجموعة د. ش ش، جـ 1، ص ب.

(61) مجموعة د. ش ش، جـ 1، ص ن.

(62) مجموعة د. ش ش، جـ 1، مقدمة 2، ص 12.

(63) مجموعة د. ش ش، جـ 1، مقدمة 2، ص 12.

(64) مجموعة د. ش ش، جـ 1، ص ن.

(65) مجموعة د. ش ش، جـ 1، مقدمة 2، ص 12.

(66) مجموعة د. ش ش، جـ 1، مقدمة ط 2، ص 21.

(67) مجموعة د. ش ش، جـ 1، ط 2، ص 23.

(68) د. ش ش، كتاب الحقيقة، ص 232.
(69) مجموعة د. ش ش، جـ 1، خاتمة الكتاب، ص 366، (الهامش)
(70) المرجع السابق، نفس الموضع.
(71) المرجع السابق، نفس الموضع.
(72) مجموعة د. ش ش، جـ 1، الخاتمة، ص 366، (الهامش)
(73) المرجع السابق نفس الموضع.
(74) آراء د. ش ش، ص 39.
(75) المرجع السابق نفس الموضع.
(76) مجموعة د. ش ش، جـ 1، خاتمة الكتاب، ص 361، (الهامش).
(77) المرجع السابق نفس الموضع.
(78) مجموعة د. ش ش، جـ 1، مقدمة الطبعة الثانية، ص 4.
(79) مجموعة د. ش ش، جـ 1، الخاتمة، ص 366.
(80) آراء د. ش ش، ص 42.
(81) مجموعة د. ش ش، جـ 1، مقدمة الطبعة الثانية، ص 9.
(82) مجموعة د. ش ش، جـ 1، خاتمة الكتاب، ص 361-362.
(83) مجموعة د. ش ش، جـ 1، مقدمة الطبعة الأولى، ص 58 (الهامش).
(84) المرجع السابق نفس الموضع.
(85) المرجع السابق نفس الموضع.
(86) المرجع السابق نفس الموضع.
(87) مجموعة د. ش ش، جـ 2، ص 151.
(88) آراء د. ش ش، ص 39.
(89) المرجع السابق نفس الموضع.
(90) آراء د. ش ش، ص 43.
(91) المرجع السابق نفس الموضع.
(92) مجموعة د. ش ش، جـ 1، خاتمة الكتاب، ص 362-363 (الهامش).
(93) مجموعة د. ش ش، جـ 2، ص 150.
(94) آراء د. ش ش، ص 43.
(95) مجموعة د. ش ش، جـ 2، ص 240.
(96) المرجع السابق، ص 236.
(97) المرجع السابق، ص 241.
(98) مجموعة د. ش ش، جـ 2، ص 335.
(99) المرجع السابق، ص 335-336.
(100) المرجع السابق، ص 337.
(101) المرجع السابق، نفس الموضع.
(102) د. ش ش، الحقيقة، ص 241.
(103) د. علي الدين هلال: التجديد في الفكر السياسي المصري الحديث، معهد البحوث والدراسات العربية، 1975، ص 78.
(104) محمود أمين العالم: معارك فكرية، دار الهلال، الطبعة الثانية، 1970، ص 16.

(105) المرجع السابق، نفس الموضع.

(106) المرجع السابق، نفس الموضع.

(107) محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة 1986، ص 309.

(108) محمود أمين العالم: معارك فكرية، دار الهلال، الطبعة الثانية، 1970، ص 31، 32، 33.

(109) محمود أمين العالم: معارك فكرية، ص 18.

(110) المرجع السابق ص 23.

(111) محمود أمين العالم: معارك فكرية، ص 24.

(112) ابراهيم فتحي: مقدمة كتاب نقد العقل الوضعي للدكتور عاطف أحمد، ص 23، 24.

(113) ابراهيم فتحي: مقدمة لكتاب العقل الوضعي للدكتور عاطف أحمد، ص 25.

(114) اسماعيل المهدوي: مقدمة ترجمة كتاب بوليتزر (المبادىء الأساسية للفلسفة)، جـ 1، الدار المصرية، 1957، ص 4.

(115) ابراهيم فتحي: مقدمة لكتاب نقد العقل الوضعي للدكتور عاطف أحمد. ص 26.

(116) إسماعيل المهدوي: مقدمة لترجمة كتاب بوليتزر. ص 4.

(117) د. يحيى هويدي: في فلسفة علم المنطق «الفلسفة الوضعية في الميزان» مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1972، ص 180.

(118) المرجع السابق، ص 179.

(119) المرجع السابق، ص 179و 180.

التواصل ونقد العقلانية الاداتية

د. محمد نور الدين أفاية(*)

إن القول بأن اللغة هي أداة للتواصل هو قول من قبيل البديهيات، ذلك أنه كيفما نظرنا أو عرفنا اللغة، سواء من حيث اعتبارها نسقاً من الرموز أو مؤسسة أو ظاهرة اجتماعية، أو تعاملنا معها من الزاوية الأنطلوجية، فإن التواصل معطى حاضر بالضرورة في كل تبادل رمزي، كلامي أو لغوي، بل إنه من الصعب تصور تعريف مقنع للغة بدون أن يحيل، بشكل من الأشكال، إلى مقولة التواصل.

وبدون أن ندخل في طرح إشكالية اللغة والتواصل من زاوية التخصص اللساني أو السوسيو ـ لساني، فإننا نريد، الاقتراب من مسألة التواصل في الدلالات المختلفة التي تتخذها حسب المجالات والسياقات.

فالتواصل Communication، في أصله الاشتقاقي يعني تعميم رمز أو علامة أو شيء ما، أي جعله عاماً ومشتركاً بين مجموعة من الأفراد. وبالتالي فالتواصل، في مبدئه، يفيد الانتقال من الفردي إلى الجماعي. وبذلك يغدو شرطاً مؤسساً لكل حياة اجتماعية. إن التواصل يتمثل، بصفة عامة، في تبادل البلاغات Messages المحملة بالدلالة. ومن هنا فإنه يمكن أن يأخذ مظاهر متعددة، منها تبادل الكلمات أو الخدمات أو الممتلكات، أو حتى تبادل النساء كما يلاحظ ذلك الأنتروبولوجيون في المجتمعات البدائية.

إن التواصل، إذن، بوصفه تبادلاً بين رموز وعلامات وأشياء يدخل ضمن عملية التنشئة الاجتماعية ويلعب، بذلك، دوراً أساسياً في تكوين الفرد وتشكيل إدراكه ووعيه بذاته وبالعالم المحيط به. فالفرد، من خلال التواصل، يكتسب وعيه بذاته في سياق استبطانه لعلامات وتجارب الآخرين والاستفادة من سلوكات ودروس الأفراد الذين يحتك بهم ويتفاعل معهم، ولا شك أن اللغة، هنا، سواء تم التعبير عنها بعلامات بصرية أو بكلمات، تشكل النمط الأكثر بروزاً في عمليات التواصل، على اعتبار أن التواصل يكون حاملاً لدلالات ومعان، أي أنه يقوم بعملية نقل الأخبار والمعلومات من ذات مرسلة إلى ذات أو ذوات مرسل إليها أو مُسْتقبِلة.

وفي عملية النقل من مستوى إلى آخر قد تتدخل عناصر أو عوامل أخرى، سواء في الانطلاق أو في أثناء الاستقبال، لتغيير دلالة البلاغ. لأن هناك فارقاً

(*) كاتب واستاذ في علم الاجتماع ـ المغرب.

بين نية التبليغ أو بين المعنى الاولي الذي يريد المرسل تبليغه، وبين التأويل الذي يدخله الشخص الذي يستقبل البلاغ، فضلاً عن أنه «يتعين اعتبار كذلك أن البلاغ يمكن أن ينقل معلومات تتجاوز القصد الواعي»[1].

وهكذا فإن التواصل كعملية تبادلية تلعب فيها اللغة دوراً أساسياً، تدخل فيها معلومات واضحة مُحدَّدة كما أنها تنقل تعبيرات لا واعية يفترضها النقل وأسلوب التلقي. ثم انه إذا تجاوز التواصل إطار تبادل المعلومات والأخبار بَيْنَ شخصين أو بين مجموعة قليلة من الأفراد، فإنه يصبح منتشراً ومذاعاً بين أكبر عدد مُمْكن من الناس. بمعنى آخر أن التواصل يأخذ مجراه العادي داخل «جماعة تواصلية» أو ما يسميه اللسانيون بـ «الجماعة اللسانية» التي «تتكون من أعضاء نفترض أنهم يتشاطرون نفس المعايير اللسانية[2]» أي أن الجماعة اللسانية تنظمها مجموعة معايير تحدد عملية التواصل بين أعضائها والتبادل بين علاماتها.

ومن جهة أخرى فإن التواصل لا يحصل إلا من حيث كونه يبلغ معنى معيناً، لدرجة أن استعمال الأول لا يتم، في غالب الأحيان، إلاّ من خلال الثاني. وأن تحديد التواصل يصعب القيام به بدون إدخال المعنى فيه. ولذلك يقال بأن علامة ما تكون تواصلية« حينما تكون موجهة لإخبار المتلقي بشيء كان يجهله[3]» وقيمة توصيل علامة ما تتوقف على إمكانية الاختيار والانتقاء التي يقوم بها مرسل العلامة. غير أن الاختيار أو الانتقاء بقدر ما يكون ضرورياً في إبراز المعنى فإنه يكون غير كاف. ولهذا السبب يقال بأن المعنى يتضمن اختياراً ما. فما هو تواصلي يفيد أن المُرْسِل يتوفر على معنى للعلامة أو الشيء الذي يدخله في عملية التبادل. ولذلك فإن علامة ما تكون إخْبارية Informatif «حين تخبر المتلقي بشيء كان يجهله في السابق» ومن ثمّ فإن العلامة حين لا تخبر بشيء جديد لم يكن يعرفه من قبل فإن ذلك لا يفيده في شيء وبالتالي تكون العلامة غير إخبارية. أما بخصوص المعنى فإنه يكون مرتبطاً بالقصد من وجهة نظر المتلقي.

وبالرغم من أهمية العامل التوصيلي Communicatif، فإنه لا يجب، في نظر علماء الدلاليات، إبرازه على حساب العامل غير التوصيلي الإخباري، الذي عادة ما يكون غنياً من حيث الأخبار ومن حيث دوره في التبادلات الاجتماعية. فكل الملفوظات تتضمن قدراً معيناً من الأخبار لا تكون واعية بالضرورة، حتى ولو عمل المتحدث على موضعتها بدقة. ولذلك يتعين التمييز بين المتلقي المُسْتهْدَف والمتلقي الواقعي في عملية توصيل علامة معينة. وهذا التمييز ضروري لأن المُرسِل يغير أحياناً ما يريد قوله بحسب ما يراه مناسباً لمعارف أو موقع المتلقي المستهدف. ومن جهة ثانية فإنه من أجل إنجاح تواصل ما فإن المتلقي لرمز ما يجب أن ينتبه إلى أن البلاغ موجه إليه بالفعل وأن يعرف القصد التوصيلي للمرسل لكي يجيب بطريقة معقولة، على المستوى السلوكي والمعرفي، على البلاغ.

وبشكل عام فإن المرسل يريد دائماً أن يثق المتلقي بما يخبره به أو يبلغه به. بل ويعتبر، في كثير من الأحيان، أن ما يقوله يطابق الوقائع. وبالتالي فإن كلامه يعبر عن حقيقة يلتمس، بطريقة من الطرق، من المتلقي الاعتراف بها.

معلوم أن الفلاسفة اشتغلوا كثيراً على موضوع اللغة والتواصل. لدرجة أن بعض الباحثين اهتموا بشكل مباشر، بما سموه بـ «فلسفة اللغة» باعتبار أن هناك منطلقات وتصورات مختلفة للغة، في علاقتها بالتفكير وبالتواصل وبالآخر. بل إن العلوم الإنسانية كذلك تدخلت ضمن اختصاص كل علم، لمقاربة

اللغة سواء من الزاوية النفسية أو الاجتماعية أو من زاوية الأنتروبولوجيا. هذا كله بالإضافة إلى اللسانيات التي تتخذ من اللغة موضوعاً أساسياً لها والتي أصبحت علماً يساهم في إغناء مجموعة كبيرة من الحقول المعرفية.

أن تكون للغة وظيفة تواصلية، كَما أشرنا، تقرير من قبيل تحصيل الحاصل، ولكن ما هو حديث في الفكر الإنساني هو الاستعمال المنهجي والعلمي للغة وللتواصل. وهذا الاستعمال لم يتم التوصل إليه بَعْدَ تحولات اجتماعية وتاريخية وعلمية «وبعد قرون من التأويل الميتافيزيقي للغة بوصفها «تعبيراً عن الفكر»[5]. فبنية التواصل تهمُّ المفهوم الأداتي للغة، أي المستوى التداولي ذي البعد الاجتماعي كما تتعلق بالعلاقة بالآخر، أي أن التواصل اللغوي يفترض مبدئياً الآخر. لأن التواصل، هو توصيل لعلامة، ولمعنى.

ويلاحظ «أندري جاكوب» أن الأولوية التي تعطى للآخر في عملية التواصل، وعلى المستوى التجريبي، تقابل «لسانيات المستمع أكثر من لسانيات المتحدث»[5] وفي الحالتين فإن العلامة تعبر عن قصدية توصيل معنى معين على اعتبار أن «العلامة منبه - بمعنى أنها مادة حسية - ترتبط صورته الذهنية بمنبه آخر تكون وظيفته التذكير بشيء ما بهدف التواصل»[6] غير أن هذا التعريف قد لا ينطبق على جميع الحالات وفي جميع الثقافات باعتبار أن التصورات التقليدية للعالم، مثلاً، تعتبر أن العالم المرئي هو عبارة عن تجسيد لإرادة خارقة وتجاوز ما هو طبيعي، فضلاً عن أن العلوم الإنسانية، ولا سيما التحليل النفسي، كما أوله جاك لاكان، يعتبر أن الأوعى يفجر علاماته ورموزه بطريقة يمكن التعامل معها وكأنها نمط تواصلي لغوي. فمجال الكلام هو مجال الذاتية، والذات تستخدم الكلام والخطاب لكي تتمثل ذاتها بذاتها. وبالطريقة التي تريد أن ترى نفسها بها أو تطالب الآخر أن يراها فيها. وبذلك يكون خطابها عبارة عن نداء للآخر، بل إن من يتكلم يستدعي الآخر فيه، وبذلك يمتلك ذاته ويواجهها أو يؤكدها كما يأمل، هو، أن تكون. غير أن «اللغة، هنا، تستعمل باعتبارها كلاماً محولاً إلى هذا التعبير من الذاتية المُلِحَّة.. والتي تشكل شرط الحوار. فاللغة توفر أداة الخطاب حيث تتخلص الشخصية من ذاتها وتتكون، وتبلغ الآخر وتنتزع اعترافه[7]».

غير أن اللغة باعتبارها ظاهرة اجتماعية ذات طبيعة اتفاقية فإنها تشكل نظاماً مشتركاً بين الجميع، أما الخطاب فإنه يحمل بلاغاً معيناً ويكون، في نفس الآن، أداة للعمل. ثم إن الخطاب «ينتج في كل مرة نتكلم فيها، وتجلِّي التلفّظ هذا يتمثل في الكلام[8]» ففي التلفظ يتعين اعتبار فعل التلفظ نفسه والأوضاع التي يتحقق فيها والأدوات المستعملة للقيام به. ولكن المتكلم بمجرد ما يعلن عن نفسه بوصفه متكلماً باستعماله للغة، فإنه «يفترض الآخر إزاءه كيفما كانت درجة الحضور التي يمنحها لهذا الآخر[9]».

ويلاحظ «بنفنيسْت» أنه في التلفظ تجد اللغة نفسها مستعملة للتعبير عن علاقة معينة بالعالم. بل إن «شرط امتلاك اللغة يتمثل، عند المتكلم، في الحاجة إلى الاستناد إلى الخطاب، وعند الآخر، في إمكانية التساند المماثل، في إجماع تداولي يجعل من كل متحدث متحدثاً مشاركاً. ومن ثم فإن المرجع يشكل جزءاً مكوناً للتلفظ»[10]، غير أن أي تلفظ لا بد أن يدخل ضمن زمنية معينة ولا سيما الحاضر لأنه «منبع الزمن»[11] في نظر «بنفنيست» E. Benveniste. إذ يرى أنه بالتلفظ تتأسس مقولة الحاضر في العالم الذي يجعله التلفظ ممكناً، لأن «الإنسان لا يملك أي وسيلة أخرى ليعيش» الآن «ويجعل منه واقعاً راهناً إلّا بتحقيقه من خلال إدماج الخطاب في العالم. ولهذا

يمكن تبيان الوضع المركزي للحاضر بتحليل الأنظمة الزمنية لمختلف اللغات. فالحاضر الصوري لا يقوم إلّا بتوضيح الحاضر الملازم للتلفظ الذي يتجدد مع كل إنتاج للخطاب».

إضافة إلى كل هذا فإن ما يميز التلفظ هو إبراز العلاقة الخطابية مع الآخر، سواء كان هذا الآخر واقعياً أو متخيلاً، فردياً أو جماعياً.

ومهما يكن من أمر، وإذا كانت اللغة نظاماً رمزياً من خلاله يمكن توصيل المعاني والعلامات، وتدرس باعتبارها بنية لها تركيبها ونحوها ومعجمها. . إلخ، فإن هناك من الباحثين من يعتبر أن التواصل يمكن أن يعالج من زاوية التركيب أو الدلالة أو التداول. أي أن التواصل يمكن تناوله من حيث كونه يحيل إلى مشاكل نقل الأخبار والمعلومات بدون أن يهتم الباحث في هذا المجال بقضية معاني الرموز والعلاقات التي يتكون منها البلاغ. لأن هذا الاهتمام يدخل ضمن إطار الدلاليات، حتى لو افترضنا أن الأخبار أو الرموز المنقولة يمكن أن تتم بطريقة محكمة على جميع الأصعدة، فإن هذه الرموز أو العلاقات تبقى بدون معنى إذا لم يتفق المرسل والمتلقي حول دلالتها. ومن جهة أخرى فإن التواصل يؤثر على السلوك الانساني وهنا يتجلى بعده التداولي.

وإذا كان الأمر كذلك فإن تداوليات التواصل لا تهتم فقط باللغة بمعناها المحدود أي بمعنى أنها تهتم، فقط، بالكلمات وتشكلها ومعناها، ولكنها تنشغل كذلك بما هو غير كلامي وبلغة الجسد. . إلخ ومن ثم يغدو «كل سلوك، وليس فقط الخطاب، هو تواصل، وكل تواصل - بما فيه العلامات التي تفتح إمكانية التواصل داخل سياق لا شخصي - يؤثر في السلوك»[12] وبالتالي فإن ما يهم في هذا الإطار، ليس هو المرسل أو المتلقي، بل العلاقة التي تجمع بينهما باعتبار أن هذه العلاقة يتم صياغتها بواسطة التواصل.

ويلاحظ الباحثون المهتمون بتداوليات التواصل والسلوك أن هذا الأخير يمتلك خاصية أساسية تتمثل في كون السلوك ليس له نقيض أي إنه لا يوجد ما يمكن تسميته بـ «اللاسلوك»، وبالتالي لا يمكن أن لا يصدر عنا سلوكاً ما. وإذا سلمنا بهذا فإنه «داخل التفاعل، كل سلوك له قيمة بلاغ، بمعنى أنه تواصل، ولذلك لا يمكن أن لا نتواصل شئنا أم أبينا[13]».

أن يكون نشاط أو لا نشاط، كلام أو صمت، كل شيء بالنسبة لهذا المنظور له قيمة بلاغ Message ومن ثم فإن كل سلوك لا بد وأن يؤثر في الآخرين، وبالمقابل فإن الآخرين لا يمكن أن لا تصدر عنهم ردود أفعال إزاء هذا السلوك المولد للتواصل.

ومعلوم أنه قد يحصل التواصل بدون كلام أو حتى بدون قصد مسبق، سواء كان واعياً أو لا واعياً، أي إن التواصل يجوز أن يتم بدون اتفاق متبادل. كما أن التواصل قد يصطدم بحالات سوء الفهم التي تؤثر، بشكل كبير، على التبادل بين الناس وتفضي إلى سلوكات قد لا تُعبر، بالضرورة، عن محفزات ومقاصد الأفراد المشاركين في عملية التواصل.

كل هذه الملاحظات تؤكد على مراعاة أهمية البعد التداولي للتواصل على اعتبار أن التواصل يحصل بواسطة تبادل بلاغات تخلق حالات تفاعلية. صحيح أنه قد يحصل أن يضطرب التواصل ويختل التفاعل لأسباب يمكن أن ترجع إلى اضطراب في الحالة النفسية لأحد المشاركين في التواصل أو لسوء الفهم أو لانعدام التفاهم حول معايير محددة ومشتركة. . إلخ. . المهم أنه داخل الجماعة اللسانية أو التواصلية لا يمكن أن لا يحصل التواصل سواء في أشكاله العادية والسليمة أو في نماذجه المضطربة.

كل تواصل إذن يحمل في ذاته خبراً ويولد بالتالي سلوكاً. وكل بلاغ يفترض مضموناً باعتبار أن الخبر يحمل مضموناً معيناً ـ يتم تلقي معناه حسب نمط التبادل وحسب موقع المتلقي. . إلخ. كل هذا يفضي إلى تفاعلات متعددة المستويات والأبعاد داخل الجماعة التواصلية. ومن ثم فإن كل «وضعية تتضمن شخصين أو أكثر هي وضعية تذاوتية، أي وضعية تواصل»[14]. غير أن الأهمية التداولية لأنماط التواصل المختلفة تفترض وجود أو إمكانية حدوث غموض، ضروري ودال في كثير من الأحيان، يلازم العلاقة بين المرسل والمتلقي أثناء عملية ترجمة الأفكار والمقاصد بهدف توصيلها. بل وقد تحصل حالات «باتولوجية» تعرض التواصل إلى الاضطراب مما يفيد بأن التواصل البشري قد يكون بالغ التعقيد، سواء بسبب حالات مرضية لبعض الأشخاص المساهمين في التواصل أو بحكم المصالح والمسبقات والخلفيات التي تتحكم في مختلف أشكال الخطاب.

المهم أن الأفراد المنخرطين في علاقات اجتماعية، أي المشاركين في عمليات التفاعل مع أفراد آخرين يتحركون داخل سياق تواصلي يعطي للتفاعل إيقاعه المناسب. والتفاعل هنا تتشابك فيه كثير من المستويات والعلامات، سواء تعلق الأمر بالاعتبارات النفسية، الواعية منها أو بالجوانب الثقافية فيه. فالتواصل يخضع، هو بدوره، للمصالح المحركة لسلوك الانسان والجماعات. أي أن التواصل يتأثر كذلك بالخلفيات الإيديولوجية والمسبقات المتعددة التي تَعْبُر مفاصل المجتمع وتتحرك داخل الرأسمال الرمزي السائد في جماعة تواصلية محددة.

ولعل الحداثة ثَوَّرَتْ، بشكل جوهري، مسألة التواصل في الزمن المعاصر، ذلك أنه إذا كان التواصل في السابق منحصراً في بعض الرموز والعلامات ولا سيما اللغة لتبليغ المعنى وخلق التبادل داخل الجماعة التواصلية، فإن الزمن المعاصر أنتج أنماطه الخاصة للتواصل حيث عملت العقلانية التقنية على التحكم في الأمكنة والأزمنة بشكل هائل وأصبح سلوك الإنسان الناتج عن هذه الأنماط التواصلية تابعاً لشبكات معقدة توجهها فئات محددة ضمن توازنات النظام وأولويات اختياره. ومن ثم فإن ما يسمى بوسائط التواصل أصبحت لها دور وجودي كاسح ومؤثر في سلوك الأفراد والجماعات. لدرجة أنها خلقت، داخل المجتمع الصناعي، ما سماه هربرت ماركوز «مجال الخطاب المغلف»، الذي يصاغ اعتماداً على «لغة الإدارة الكلية».

فالإشهار يولد التماهي وتوحيد الأذواق والاختبارات وأنماط العيش. حيث تتحول اللغة والكلام إلى عناصر سحرية، سلطوية، إدماجية ذوات قوة دمْجية لا حصر لها، تعمل، باستمرار، على إدخال كل ما يتحفظ أو ينْتقد النظام في النظام.

إن لغة «الخطاب المغلف» التي تروج عناصر الوعي الشقي المتمثل في القول بأن «الواقعي عقلاني وبأن النظام يشبع الحاجات»[15] في حين أنه، بالنسبة لماركوز، بالرغم من التقدم التقني، فإن الانسان يبقى خاضعاً لأجهزته الإنتاجية وتابعاً في إدراكه وفهمه للعالم المعيش للسلطة التي تمتلكها وسائط التواصل على «تكييف وتشكيل التطلعات والرغبات الغريزية للأفراد وتمويه الفرق الموجود بين الوعي الحقيقي والوعي الخاطىء»[16]، ويرى ماركوز أن التواصل في هذه الحالة يكرس حالة استلابية للأفراد والفئات التي تعيش في المجتمع الصناعي، ذلك أن وكلاء الإشهار ـ بوصفه شكلاً تواصلياً جديداً ـ يضعون مجالاً للتواصل لا يخلق. إلاّ سلوكاً ذا بعد واحد. ومن ثم فإن لغة الخطاب المغلق لا تبرهن ولا تفسر، لأنها تكتفي بتوصيل القرار وكلمة الأمر. وبذلك تصبح أداة للمراقبة حتى في الوقت الذي تقوم فيه

بنقل أخبار أو «تنادي فيه بضرورة الاختيار بدل الطاعة، والحرية بدل الخضوع»[17].

هناك إذن علاقة وثيقة بين ما هو رمزي وما هو إيديولوجي في أنماط التواصل الحديثة. وبالتالي فإن على العقل النقدي اكتناه ما تتضمنه آليات التواصل من فلسفة سياسية عميقة توجه وتتحكم في الخطابات التخصصية كما في المعاني التي تعمل على صياغتها وإبرازها.

فنقد لغة التواصل تفترض الكشف عن مكونات العقل الذي ينتج الخطاب التواصلي والبحث عن وظيفته بالوقوف عند الطريقة التي يتم بها ترتيب ملفوظاته وجمله، أو صوره وأصواته. لذلك يتعين وضع كل حديث عن التواصل ضمن سياقه الدلالي والسياسي والثقافي، لأنه بدون أخذ ذلك بعين الاعتبار يصعب فهم تقلبات التعابير وتحولات أشكال التواصل. و«من الواضح أن الأزمة الرومانسية للتعبير، المعاصرة للثورة الصناعية الأولى لا تمثل شيئاً بالمقارنة مع الأزمة المزدوجة للتعبير وللتواصل التي تواكب التحولات التكنولوجية والاقتصادية والسياسية اليوم»[18]. فبسبب التطورات الديمغرافية وتغيرات وسائل الاتصال أصبحت وسائط التواصل الجماهيرية تنشر وتمدد، بشكل متسارع، نماذجها التي تجعل من كل شيء مشتركاً بين الجميع. و«لكن هذه الاندفاعية الأفقية لم تتم بدون أن تتعرض للضربات المضادة.. إن وسائط التواصل خلخلت إن لم نقل، كسرت أنماط التعبير»[19] لأن ما ننعته باللغة متورطة، لا سيما في الزمن المعاصر، في البنيات المتموجة للتواصل وللتعبير ومهددة بتقلبات هذه البنيات.

وهذا الواقع يؤثر، بعمق، في سلوكات الأفراد والجماعات وفي أساليب تفاعلهم بل وحتى في طرق توصلهم إلى التفاهم أو أشكال تعبيرهم عن التخالف. فتطور وسائط التواصل لا يعني بالضرورة، اغناء لمعاني الكلمات والأشياء. فهذه الوسائط بالرغم من أنها أعطت للتواصل أبعاداً مختلفة جذرياً سواء على مستوى منطقه وآلياته وأساليب اشتغاله أو على المعاني التي ينتجها ولأشكال التفاعل التي يخلقها، فإنه خلق نوعاً من الصدمة الثقافية أزّمت كثيراً من النماذج والمرجعيات لدرجة يمكن القول ان أزمة اللغة والتواصل، في الزمن الراهن، هي، في العمق، أزمة الكائن البشري في نظرته لذاته وللآخرين وفي تعامله مع الواقع ومع تحولات المعنى.

إن التواصل باعتباره حالة تفاعلية تجمع بين كونها أداة وغاية، يمكن أن يصبح عائقاً أمام ما يفترض أن يقوم به، أو يغدو وساطة تحكم على الفرد بالانعزال أكثر مما تساهم في تنشيط التبادل. ومنذ «مارشال ماكلوهان» والفكر النقدي يعرف أن «البلاغ هو الوساطة نفسها»[20] بمعنى أن التكنولوجيا المُستخدمة في وسائط التواصل الحديثة تجاوزت الثنائية الميتافيزيقية بين الشكل والمضمون، أو بين النص والأداة، كما أنها تخلق، في كل مرة، وشيئاً فشيئاً، محيطاً بشرياً يختلف، باستمرار، عن سابقه.

إن العقل الغربي اهتم، بشكل كبير، بمسألة اللغة عبر صيرورة تطور تاريخه، من منطلق أن الاضطراب الذي يحصل في اللغة يعبر، بطريقة أو بأخرى، عن قلق في الثقافة وعن أزمة في الحضارة. أما اليوم فإن هذا العقل نفسه اتخذ من التواصل الحديث مجالاً، يصعب تعيين حدوده، للتفكير والبحث. فمشكل التواصل يمتد إلى مناطق لا حصر لها، لأنه يمس الجوانب العاطفية والشعورية، كما يعبر عن عمليات لا واعية. لذلك فإن نظرية التواصل لا تقتصر على التواصل لأنها تستدعي مستويات عديدة من التحليل ومن النظر وعلى رأسها علم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع.

وانطلاقاً من كل ما سبق هل يمكن القول بأن

كلمة «تواصل تقابل مفهوماً وحيداً وأحادياً وقابلاً للتمكن منه ونقله، أي قابلاً للتوصيل؟»[21] كما يقول جاك دريدا. ومهما كانت الخلفيات التفكيكية التي حركت دريدا لطرح هذا السؤال، بحكم أنه، في سياق اجتهاداته الفلسفية، جعل من اللغة موضوعاً أساسياً لخلخلة النظام المعرفي الغربي. فإنه يمكن القول بأن اللسانيات، بالرغم من تخصصها، استدعت علم الاجتماع لتفسير كثير من مقتضيات التواصل. لا سيما وإن «ما هو أساسي مما يجري في التواصل لا يوجد في التواصل»[22] أي أن التواصل حركة رمزية متعددة المنطلقات والأبعاد يصعب إخضاعها أو حصرها داخل المعنى الواحد في التداول المعاصر. إذ ان تشابك الخلفيات والمصالح والمقاصد واختلاف الأساليب والمستويات في عمليات التواصل، داخل المجتمع الحديث لا تسمح للمرء بأن يفرض تأويله، للعلامة أو للصورة أو للمضمون الذي يعمل التواصل على توزيعه، «إنه في عالم» كل شيء فيه يتواصل بدون أن نعرف مصدر إرساله، وبدون أن نقدر على تحديد المتكلم، هل العالم التقني أم نحن، في هذا العالم إذن بدون تراتبيات ولكنه متشابك حيث القاعدة هي القمة» وحيث يموت التواصل من خلال المبالغة فيه والانتهاء إلى موت بطيء بطريقة لولبية»[23].

إن التواصل، إذن، بحكم كونه يفيد الانتقال من الفردي إلى الجماعي يؤسس لكل حياة اجتماعية. حيث يخلق سياقاً تبادلياً للمعاني وللمضامين، للعلامات وللأشياء. ولذلك فإنه يولد تفاعلاً يسهم في ظهور أنماط مختلفة من السلوك سواء ذات منحى ائتلافي أو اختلافي، المهم أن أساليب تحريك التواصل وإيقاعه في المجتمع يؤثر على نظرة الإنسان لذاته وللآخرين وعلى وعيه بالواقع وبالزمن. وهكذا لا يقتصر التواصل على مستوى الوعي بل يخترق مناطق اللاوعي ليضيف إلى أشياء المتخيل ما تدركه الذات أو ما تتوهمه من قدرة على التقاطه أو ما يتخطى قدرتها.

وإذا كانت اللغة تعتمد على الاتفاق والاصطلاح، فإن التواصل، داخل جماعة تواصلية يستند، هو بدوره، على قواعد ومعايير قد يكون قد افتقدها بسبب الإيقاع التواصلي الذي خلقته العقلانية التقنية، ولكن العلاقة مع الآخر، كيفما كانت طبيعة الوساطة المستعملة للتبادل معه، ترجع إلى معيار ما. وبالتالي فإن نمطاً سلوكياً مشتركاً بين مجموعة من الأفراد هو الذي يضمن، نسبياً، معقولية المعنى، بدون أن يعني ذلك السقوط في أحادية التأويل أو القبول بالخروج الكلي عن المعيار لأن للتواصل أخلاقاً. وهذا ما عمل الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس على تناوله في أبحاثه الأخيرة، لا سيما في «الخطاب الفلسفي للحداثة» و«الأخلاق والتواصل»، متطلعاً إلى تأسيس قواعد المناظرة والمناقشة على العقل، من منطلق إعادة النظر في مفاهيم الحرية والحقيقة والإجماع والمجال العمومي.

الحواشي

(1) Pierre Schaffer; Communications; Encyclopedia Universalis (Les Enjeux) p. 23

(2) J. B Marcellisi et B. Gardin; Introduction à la Socio linguistique; Paris, Ed. Librairie Larousse, 1974. P 117.

(3) John Lyons; Eléments de Sémantique; Paris, Ed. Librairie Larousse; 1978. P 34.

(4) André Jacob; Introduction à la philosophie de langage; Paris, Ed. Gallimard, 1976, P. 192.

(5) Ibid. P. 193.

(6) Pierre Guiraud; La Sémiologie; Paris; Ed. P.U.F. 1973 P. 29

(7) Emile Benveniste; Problèmes de linguistique générale; tome 1, paris, Ed. Gallimard, 1966. PP 77.78

(8) Emile Benveniste; Problèmes de linguistique générale; tome 2. Paris, Ed. Gallimard, 1974; P 80.

(9) Ibid. P. 82

(10) Emile Benveniste; Problèmes.... t 2 op cit. P. 82.

(11) Ibid. P. 83.

(12) P. Watzlawick; J.H Beavin; D. Jackson; Une logique de la Communication; Paris, Ed. du Seuil, 1972. P. 16

(13) Ibid. P 46.

(14) P. Watzlarwick..., Une logique de la Communication; op. cit. P 69.

(15) Herbert Marcuse; L'Homme Unidimensionnel; Paris, Ed. de Minuit; 1968, P 109.

(16) Ibid. PP 57-58.

(17) Ibid. P 127

(18) André Jacob; Introduction à la philosophie du langage; op. cit PP 343-344.

(19) Ibid. P 344.

(20) Marshall Mc Luhan , Pour comprendre les media; Paris, Ed du Seuil, 1968; P 12.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا العالم الكندي قام بدراسة لتطور الحضارات في ضوء تحولات وسائط التواصل التي أنتجها التاريخ الغربي بشكل أساسي.

(21) Jacques Derrida; Marges de la philosophie; Paris, Ed. de Minuit, 1972, P 367

(22) Pierre Bourdieu; Questions de Sociologie, Paris, Ed. de Minuit, 1980, P 103.

(23) Lucien Sfez; Critique de la Communication; Ed. du Seuil, 1988, PP 32 - 33.

ترجمة النص الفلسفي

د. سعاد محمد خضر(*)

تتطلب دراسة موضوع كهذا ابحاثاً معمقة. متواصلة لأنه جزء من الدراسات النظرية الشاملة والمتخصصة. ودراسات كهذه نادرة جداً في اللغة العربية ولكنها تبرز من آن لآخر في شكل مقالات عند التعرض لدراسة نص فلسفي يعرض للترجمة أو لنقد هذا النص أو ذاك. فمتطلبات الدراسة النظرية تدور في امكانية توضيح أو توافق ميادين أصعب تتعلق باللغة والاسلوب والمفردة المنتقاة. وهي ميادين تحدد محيط استخدامات اللغة الفلسفية في محيطها المحلي وامكانياتها في ترجمة نص فلسفي قادم من مجتمع آخر بخصوصيته وقيمه وخصائصه الأخرى ولغته وكلها عوامل تحدد توجه النص الفلسفي وأهدافه. ويتطلب ذلك من الترجمة تقديم نص مقابل يحفظ أهداف ومحتوى النص مستخدمة مستجدات تتفق وذلك النص مع الأخذ بنظر الاعتبار أن الاهتمام الأكبر ينصب على عدم حرفيتها في تقديم النص والدقة في التعبير والاهتمام بالمصطلحات والتعابير ذات المحتوى المعين الخاص بذلك المجتمع وخصوصيته ومستواه الحضاري.

وموضوعنا الأساس هو ترجمة النص الفلسفي. وأعني بالنص الفلسفي، الفلسفة المحضة والعلوم الأخرى التي تندرج في ميدان الفلسفة ألا وهي العلوم الاجتماعية ـ السياسية، كالاقتصاد السياسي والسياسة والفن والأدب والدين وعلم الاجتماع وعلم النفس. ويقف الاستيتيك (أي علم الجمال) فلسفة في أساس جميع تلك العلوم.

ومثل تلك النصوص مع وفرتها في لغات أجنبية كثيرة يوجد من بين مثقفينا من يعرفونها جيداً ألا وهي الانجليزية والفرنسية والروسية والألمانية، فإنها مع ذلك نادرة في العربية ندرة الدراسات المتعلقة بترجمة النصوص الفلسفية إلى العربية.

ولأن الأفكار أصبحت قواعد سياسية تُبنى عليها المجتمعات حاضراً ومستقبلاً، فإننا يجب أن نواجه

(*) عضو الهيئة الادارية لجمعية المترجمين العراقيين

هـذا الفيض من الأحداث والأفكـار بالشكـل الـذي يجعلنا نتوازن في مواجهة اختبار الزمن. وتأتي الترجمة إحدى القنوات الرئيسية التي تساعدنـا، على مـواجهة هذا الفيض بوعي، ومن جانب آخر فهي وسيلة هامة تعمل على تقريب الثقافات وفتح مجال التفاعل الخلاق فيما بينها. ولأن تطور ثقافة أي شعب في جميع ميادينها مشروط بالاحتكاك بحركة الثقافات العالمية الأخرى، فإن عملية التفاعل والتأثر والتأثير تعمـل على تسريـع عمليـة التقدم والتـطور. ويتم ذلك الاحتكـاك بنقـل انجـازات الفكر الإنسـاني العالمي. فـإلى جانب تعلم لغـة أو لغتين أجنبيتـين تأتي الـترجمة واسـطة رئيسيـة وهامة لخلق ميدان ذلك التفاعل والتقارب.

وهنـا في بلادنـا ينظرون إلى المـترجم على أنـه مجرد ناقل ومقلد لأفكار غيره وغاب عن الجميع أن المترجم أحد العوامل الإنسانية في مجال التطور الثقافي. وعليـه فهو يجب أن يتبوأ مكانة أرفع بكثير من مكـانة الأديب إن لم يسـاوها عـلى الأقل. إنـه عصب ذلـك التـطور ومحـور مثـل ذلـك التفـاعـل الخـلاق بـين الثقـافـات المختلفة. وقديمـاً قيل «كـل لسان بـإنسان»، وهكـذا فهمت العـرب أن كل لغـة جديـدة يتعلمها الإنسـان تضيف إليه كينونة إضافية تغني دواخله وتوسع آفاقه. فكيف بـذلـك الإنسـان الـذي أتقن اللغـة الجـديـدة ويقـدم لمن لا يعرف غـير لغتـه الأم انجـازات الفكـر الإنسـاني على مـر العصور؟ فـالترجمة فن إبـداعي لا يقوم به إلاّ من كان له حس الفنان وجرأته الإبداعيـة ووعيه الكامل بالعمل المنوط بـه. إن قدرتـه وإبداعـه سيقـدمان للقـارىء الانجازات الانسـانية بشكـل يثير شهيته لأن يحاول البحث عن المـزيد من تلك الأعـمال لـذلك الكـاتب أو ذلك الفيلسـوف. ولأن اهتمامـات النـاس تختلف، وكلنا يهتم بمـا يثير لـدينـا الـرضـا أو الحماس أو السعادة. فإننا بالطبع نهتم كذلـك بما يثـير الاهتمام بأوجه النشاط المختلفـة التي تصب في صالـح بـلادنا الآن ومستقبـلاً. وتـأتي الـترجمـات الصحيحـة الدقيقة للذخائر الفلسفية تثير لدينا الاهتمام باعتبـارها محركاً هاماً لنشاطنا وخـالقة لـدينا المشـاركة والحـماس لقـراءة تلك الانجـازات حيث تكشف لنـا كـل مـا يستجد ثقافياً على الصعيد العالمي.

فـما الذي تتـطلبه تـرجمة النص الفلسفي من مثـل ذلـك المترجم، علماً بـأن النص الفلسفي هـو أصعب ميادين الترجمة؟

تتـطلب ترجمـة النص الفلسفي من المترجم إعـطاء صورة صحيحة لـلأفكار التي يتضمنهـا النص الأصلي في سيـاقه الثقـافي الـواسـع. ويعتـبر السيـاق الثقـافي الأوســع ذا أهميــة قصــوى في فهم النص. كـــما أن استيعـاب وتقديم مبـدأ تعلم ظاهـرة ما في عـلاقاتهـا المتبـادلة مـع الـظواهـر الأخـرى إلى جـانب حسـاب الظروف الحقيقية والأهداف الملموسـة والتي يقدم من أجلها هذا النص أو ذاك.

فإمكانية العطاء تـترتب على أسلوب المـترجم الذي سيقــدم لنـا فيــه أسلوب الكـاتب في سيــاق عصره المعين. وعلى المترجم أن يربط النص بميدان أوسع من العمل أو التفكير الإنسـاني والوسط الاجتـماعي الذي عاش أو يعيش فيه الكاتب بل والعصر الذي ظهر فيه النتاج الخاضع للترجمة. والهدف من ذلك هو الحصول على مفاهيم مهمـة لتفسير معنى السياق الثقـافي، أي عـلاقات الأفـراد المتبادلـة والنظام السـائد والعـادات والتقاليد والسلوك الاجتماعي العام. كل ذلك يسـاعد المترجم على فهم اتجـاهات وأفكار الكـاتب الفيلسوف ومن ثم تقديمها بشكل مرض ينقـل إلى اللغة العـربية تلك الأفكار في وضوح ودقـة. بل ان تفهم مضـامين ومقـاصـد المؤلف والاستيعـاب الكـامـل للنص لغـة وأسلوباً سيساعدان المترجم على أن يقدم تـرجمة بنفس المستـوى الرفيـع للنص الأصلي محيطاً كل الاحـاطـة بالموضـوع ومحافـظاً على مـدلول الكلمات ووجهـة نظر

المؤلف. كما ان المترجم يجب أن يتفهم ويفهم جيداً النص الخاضع للترجمة وأن يتفادى الخطأ من فهم النص. ذلك الخطأ الذي يحدث غالباً بسبب التخلف الثقافي للمترجم أو عدم المعرفة التامة بالموضوع الذي يتصدى لترجمته.

وبالنسبة للنص الفلسفي فيجب الابتعاد كلية عن الترجمة التي تلعب فيها الأهواء والآراء الذاتية. بل وكذلك الابتعاد عن التلخيص الذي سوف يشوه النص الفلسفي حتماً ويعقد سياق الفكرة. وعلى العكس فإن المترجم الدقيق الأمين سوف يقدم نصاً مترجماً يعكس للقارىء عمق ودقة الفكر العلمي سواء كان نظرياً أم تطبيقياً. هذا إلى أنه مطالب بالوعي الكامل لاهتمامات المؤلف بموضوعه وحماسه وحبه له. إن ذلك سيساعده على إدراك وفهم المضمون ذي الاتجاه الأيديولوجي ـ السياسي، العلمي ـ الموضوعي؛ وكذلك استيعاب المعاني المستترة للألفاظ حفاظاً على أصالة النص الأصلي. فإن تلك اللحظة التاريخية التي تتطلب تقديم المحتوى في وحدته تولد الإحساس بمعنى هذا التعبير أو ذاك وهذه اللفظة أو تلك. فاللفظة «تلعب دوراً تعبيرياًولا توضح فقط المفهوم وتصوغه، وإنما تمارس تأثيرها الفكري والايحائي في لحظات معينة»[1].

وتتطلب أصالة النص الفلسفي من المترجم أن يكون على علم بالحقائق التاريخية وبحركة الفلسفة في العصر الذي يعود إليه ذلك النص على الأقل؛ إن لم يكن على علم بتاريخها ككل. ومن يتصدى لترجمة النص الفلسفي عليه أن يمارس المحاكمة العقلية وانتقاء المعنى الذي يتعلق بشكل أفضل مع الأسلوب وطريقة التفكير التي اعتاد المؤلف ممارسته. وعليه أن ينقل دونما تدخل منه روح النص بأمانة علمية تامة بحيث تمتلك الترجمة على الأقل صفة الكفاءة الأصلية، وتظهر الترجمة آنذاك طبيعية وسلسة. ولن تكون الترجمة بذلك المستوى إن لم يكن المترجم يمتلك وعياً كاملاً بالموضوع المترجم منه ويمتلك ناصية لغة عربية سليمة وقوية، تساعده على اشتقاق وتعريب وتوليد تعابير ومصطلحات لا نجد مقابلاً لها في العربية.

وإذا كانت لغة المترجم قوية وصحيحة، فسيكون قادراً على انتقاء المطابقات والاستدلالات التي سوف تعمل على التعبير عن نفس المعلومات والأفكار ووجهة النظر التي يتضمنها النص الفلسفي.. بل وأكثر من ذلك سيكون قادراً على استغلال دينامية اللغة العربية الحية القادرة فعلاً على خلق واشتقاق واستيعاب مختلف التعابير التي تعبر عن المفاهيم الجديدة. وعلى المترجم آنذاك أن يضع نصب عينيه أن اللغة ليست مجرد صور جامدة بل هي حدث ايصالي حي ديناميكي، كما وان اختياره للفظة ما أو لجملة ما أو لمجموعة ما من الكلمات انما يخضع لحتمية التصاقها بمحيطها ولمغزاها وللتكامل العضوي عبر بنية الأشكال والاستخدامات الأخرى التي تتصل بالتأثير المتبادل والتفاعل الدائم للأحداث الاقتصادية والاجتماعية والأحداث اللغوية. إنها وسيلة مواتية «يعبر بها الإنسان عن احساساته وأفكاره وتواصله مع المجموع[2]». كما أنها تحوي في طياتها كلمات وتعابير تكون مجمل ذخيرة التقاليد والعقائد الجمعية التي قدمها التاريخ لها. فهي تستطيع بذلك أن تترجم أفكار المجتمع وأن تتجدد وتتطور لتعبر عن كل جديد يطرأ على حياة الناس. وهكذا فإن اللغة الرفيعة للمترجم تعطي صورة صحيحة للأفكار المُتضمَنة في النص الأصلي وتساعده على التدقيق في العبارات والمصطلحات بطريقة تعمل على الحفاظ على قوة وأصالة العبارة ومعناها المتطابق بدقة مع الأصل، بل ويستطيع تخطي حاجز اللغة بمساحاتها المعرفية الواسعة ومفاهيمها غير المألوفة له. ولكن ربما لا نجد تطابقاً قوياً ودائماً مستقيماً بين لغتين. فكثيراً ما لا

نجد كلمات معتمدة في لغة المترجم لها علاقة بالنص الأصلي خاصة في تلك الحالات المتعلقة بميادين المصطلح والأسماء الجغرافية. في حين أن واجبات الدراسة النظرية للترجمة تدور في توضيح وتوافق ميادين أصعب حيث يكون الاهتمام بالقيمة التي تساعد على تقريب وتدقيق التعرف على صفات العلاقات المتبادلة بين لغة النص الأصلي ولغة المترجم. إن الاهتمام بالشكل اللغوي لا يتساوى مطلقاً بالشكلية والحرفية، وتعميق المدخل اللغوي إلى الوسط التعبيري في لغتين مختلفتين يؤمن عدم الحرفية ويتفادى أخطاءها، والتي يمكن حدوثها في التطبيق عند عدم وجود الكفاية النظرية في ميدان اللغة. إن غياب مثل تلك الكفاءة إلى جانب استخدام بعض العناصر اللغوية غير المتعلقة بالمعنى يؤديان إلى عدم كفاءة بعض الترجمات في تقديم المحتوى الدقيق للنص. إن اللغة لفظة وأسلوباً، ليس مجرد وسيط مساعد للترجمة، لأن أي واجب يتم في الترجمة من حيث المعرفة الأيديولوجية والمتعلقة بالأدبيات العلمية والفلسفية بجميع ميادينها وفي أساسها الأستيتيك لا يتحقق إلّا بواسطة اللغة. إنها كائن حي تتيح للمترجم إذا ما تعمق وتغلغل في خصوصيتها، خاصة إذا ما كان يمتلك خلفية ثقافية واسعة، تتيح له إمكانية التعبير الدقيق وتحقيق جميع واجبات الترجمة خاصة في ميادين الفلسفة. ويظل العمل على اللغة «ميداناً أساسياً وفريداً يتطور فيه إبداع المترجم[3]»، ذلك المترجم الذي توجب عليه متابعة ذلك التطور قلباً وقالباً: ويبدأ ترجمته بقراءة الكتاب كله، ثم يبدأ بالنص المعنى المراد ترجمته، والتوقف بإمعان عند كل مقطع حتى تستقر المعاني جميعها في ذهنه وتتفتح قدراته للبدء بالترجمة، حيث سيقوم بترجمة المعاني ونقل الأفكار في لغة تتوازى ولغة المؤلف في الأصالة مع الأخذ بنظر الاعتبار أن لكل لغة خصوصيتها وقوتها.

إن اهتمام المترجم بلغة وأسلوب الكاتب مستخدماً التحليل اللغوي لها إلى جانب اهتمامه المتحمس بلغته وامتلاكه لناصيتها سيؤدي به حتماً إلى تقديم فكر الفيلسوف في لغة جميلة قوية وفي وحدة مع النص الأصلي ومحافظاً بذلك على مبدأ الوحدة الديالكتيكية لمضمون وشكل النتاج في نصه المترجم. وإذا كانت جملة الفيلسوف تأخذ مقطعاً طويلاً كاملاً في النص كما نصادف لدى «سارتر»، أو «بونتي»، أو «ديكارت» أو «أنجلز» أو «ماركس» مثلاً، فيمكن للمترجم آنذاك أن يقسم الجملة إلى عدة جمل صغيرة بالعربية إذا لم تكن اللغة العربية تتحمل التعبير عن الفكرة بجملة طويلة واحدة، على أن تأتي تلك الجمل مجتمعة لتقدم في دقة وأمانة مضمون المقطع المذكور. وربما حدث تقديم وتأخير في بعض الجمل والعبارات تبعاً لخصوصية اللغة العربية، لا بأس في ذلك. ومع ذلك يجب توخي الحذر والدقة حتى يتواصل النص المترجم مع النص الأصلي وينسجم معه، مع ضرورة الوعي التام بأن النص الفلسفي لا يحتمل الترجمة الحرفية إطلاقاً، ويمكن للمترجم الاسترشاد بالمعاجم والموسوعات والاستخدام الواعي لها. ولكن عليه ألا يتوقف عند بعض المعاني القاموسية[4]»، بل عليه استنباط معانٍ أخرى إذا ما لم تكن اللفظة القاموسية تشفي غليله وتقدم له العون في تقديم المعنى المراد، هذا إلى جانب ندرة المعاجم المتخصصة. وبذلك تلعب المعرفة الاجتماعية والفلسفية للمترجم دورها في الاختيار الأدق للفظة أو للتعبير الذي يقدم المعنى الذي هدف إليه الكاتب. ويا حبذا لو كان المترجم قد قرأ أكثر من مؤلف للكاتب الذي يترجم له للتعرف أكثر على أسلوبه ونمط تفكيره. أو على الأقل يقرأ الكتاب كله ويتعايش مع آراء الكاتب حتى يقدم لنا ترجمته بنفس الحماس الذي يستشعره المؤلف تجاه نتاجه.

ولكن مثل تلك الترجمة تأخذ أنماطاً ووسائل تعبير

مختلفة تتعلق بالكاتب والمترجم على السواء وبوسطه الاجتماعي وثقافته بشكل عام. ولأن ترجمة النص الفلسفي تحوى في طياتها عناصر الجدل فإنها تعمل بدورها على إحياء الجوانب المضيئة في اللغة المترجم إليها وفي تراثها عبر الجدل المتواصل مع ذلك الجديد الوافد على اللغة. كما أن شعور المترجم بالمسؤولية الأيديولوجية نحو مستوى ونوعية عمله يدفعه إلى المحاولة الدؤوبة، لتقديم نص لا يقل مستوى عن الأصل، ويحمل في طياته خصوصيته وموقعه التاريخي الذي هيأه له دوره الفكري والمتكامل في كله وجزئه، بحيث يقدمان كلاً متكاملاً يرتبط كل عنصر فيه بالوسط القومي والوضع الاجتماعي والعصر. كما يدفعه شعوره ذاك إلى امتلاك مدخل ملموس للترجمة على أساس الوعي بمختلف معطيات تاريخ الشعب. فالترجمة إذاً ليست هدفاً بحد ذاتها، كما انها ليست لقارىء محدد وإنما تقدم لمجموع القراء مختلفي الانتماءات والتوجهات والثقافة. وهي لا توجد خارج الزمن وإنما بالتضامن مع معايير فكرية يتطلبها ظرف قائم. إن كل ذلك يحمل المترجم مسؤولية كبيرة تجاه النص وتجاه المتلقي تتطلب منه فهماً جديداً للغة ولإمكانياتها اللامتناهية للتعبير عن المفاهيم الجديدة. ولأنها ديناميكية وحية وعملية فهي قادرة على توليد واشتقاق وخلق تعابير ومصطلحات جديدة في دفق متواصل. «ولأن اللغة هي الواسطة الواقعية للفكرة وارتباطها بالواقع فهما يعبران معاً عن مضمون الحياة في كل مجتمع[5]». وتأتي إذن العلاقات العامة بين اللغات لتقدم بعض العون لعملية الترجمة. فهي تبرز من حاجة المجتمع وتعبر عن حاجات الناس. وكلما برزت أمامنا مشاكل في حل أهم قضايا الحياة الاجتماعية كلها كان من الضروري والحتمي إمكانية المترجم المتمرس في أن يعكس للقارىء العربي عمق ودقة الفكر العلمي مبعداً وجهات نظره الخاصة وتوجهاته السياسية الخاصة حتى تأتي ترجمته أمينة تطرح بوضوح تجارب الفكر الانساني التي تساعدنا على استنباط الحلول انطلاقاً من الحاجات الماسة للمجتمع المعني.

إننا نقف اليوم في منعطف خطير من التحول والتطور محاولين نفض غبار التخلف عن كواهلنا، وبعد أن أعطينا الكثير في الماضي بدأنا اليوم نأخذ، ولا يجب أن نشعر بأية حساسية أبداً؛ فتلك دورة التاريخ. إننا اليوم نجد أنفسنا تحت تأثير أيديولوجيات مختلفة وأفكار تتدفق علينا من كل جانب. ولن ينفعنا التقوقع بالطبع؛ أو اجترار نجاحات ليست لنا يد فيها وإنما من الضروري الانفتاح على انجازات الفكر الإنساني العالمي، واغتراف كل ما يساعد على تطوير موروثنا التقدمي في حضارتنا العريقة. وتعود انجازات الفكر الإنساني العالمي إلى نتاجات عصر النهضة الأوروبية من أواسط القرن الثامن عشر وحتى اليوم. فقد ساهمت كوكبة من أساطين الفكر أمثال «فولتير» و«جان جاك روسو» و«ديكارت» و«سارتر» و«أنجلز» و«ماركس»، كلهم ساهموا لدرجة كبيرة في تحول الفكر العربي من الكنسي إلى التفكير الحديث.

وتعتبر المائة سنة الأخيرة سنوات التطور الهائل في الفكر الإنساني العالمي وفي حركة الفلسفة. ويعود ذلك لظهور الفلسفة الماركسية ومفاهيم الاشتراكية التي أدخلت في جميع اللغات حشداً من المعايير والمصطلحات الجديدة يستخدمها حتى أعداء الماركسية، كما طورت لغة فلسفية رفيعة لعبت دورها الهائل في التأثير على حركة الفلسفة وعلى جميع العلوم الاجتماعية الأخرى.

ويقف الأستيتيك الماركسي فلسفة في أساس جميع ميادين العلوم الانسانية فناً وأدباً ونقداً وعلم اجتماع وفلسفة محضة وعلم نفس ثم علوم الدين.

وتعتبر ميادين الأدب والفن والدين من الميادين

الرئيسية التي يتجلى فيها تـأثير الأستيتيـك على مسـيرة تطورها وتطور الدراسات المحيطة بها. دراسات كهذه وترجمات لها ذات فائدة كبيرة للقـاريء العربي حيث يلعب المترجم الواعي الملم بهـذه الدراسـات والـذي يمتلك لغـة عربية غنية وقـويـة، يلعب دوره الهـام في تقـريب مثل تلك المفـاهيم الاستيتيكية للمتلقي. وغـالباً ما تُقدم تلك الدراسات مخالفة رفيعة تتطلب تـرجمتها بـالتالي مستوى لغوياً عالياً ورفيعاً يحتفظ بمدلولات الفكرة المركزة والمفهوم الجديد، ويحمل في طياتـه جميع عنـاصر الجدل المتـواصل، كـما أن غنى وتنوع أسلوب تلك الأدبيات يقدمان صعوبة كافية للمترجم. ولأننـا نصـادف دائماً لـدى الكتـاب المـاركسيـين إبقـاء عـلى التوازن بين مستويات صعوبة المـوضوع والاستخـدام الواعي لخصائص اللغة المستخدمـة في التعبير لتقريبها للقـاريء في الظرف الاجتـماعي المعين، فـإن المـترجم يجب أن يكون مالكاً لناصية لغة الفيلسوف كما لناصية لغتـه الأم وأن يكون متفهـماً للطروحـات التي يحـويهـا النص حتى يحتفظ النص المـترجم بنفس الـقـدر من المقـومات التي تقـرب الفكرة والتي عنـاها الفيلسـوف ومحافظاً بنفس القدر على التوازن بين صعـوبة الـطرح في مضامين النص الفلسفي وبين تقديمه مخالفـة سلسة بسيـطة وقويـة، وكـذلـك محـافـظاً بنفس القـدر عـلى مضمـون المصـطلح والتعبـير المستخـدم في النص الفلسفي والذي غالباً ما لا يجد المترجم مقـابلاً لـه في اللغة العربية.

ومن هنـا تتـطلب تـرجمة المصـطحـات والمفـاهيم والتيارات التي تعبر عنها النصوص الفلسفيـة، تتطلب دقة ووعياً عالياً ووحـدة في استخدام المصـطلح. فإذا ما اجتهد المترجم في اشتقاق أو تقريب مصطلح ما في لغتـه الأم فعليه أن يـوثق ذلك المصـطلح مـع تقـديم شرح وافٍ لمضمـون مرادفـه في اللغة الأصليـة مقربـاً بذلك لأوسع شرائح القراء أفكار الفيلسوف. كما وان استخدامه الدقيق المبدع لمختلف المصطلحات المنتقـاة يخلق في النهاية أسلوباً للنص المترجم لا يقـل تماسكـاً وقوة عن أسلوب الـنص الأصـلي. كـما وان إدراك المضامين المستترة للمصطلحات والتعابير المستخدمة في النص الأصـلي يساعـد المترجم عـلى اشتقـاق أو خلق مصـطلحات مقـابلة تعبر عن تلك المضـامين المعقـدة التي غالباً ما تتوفر في النص الفلسفي. وبعبارة أخرى يحتاج المترجم لغة قويـة رصينة تكـون وسيلته للتعبـير وبشكـل كـاف من الاستيعـاب المنهجي والتفكـير المنطقي يساعد على تفسير القدرات الاستيعـابية للغة المترجم إليها تفسيراً منطقياً..

إن المهارة والموهبـة والجرأة عـلى الإبداع تجعـل من الـترجمة ممـارسة لهـا تأثير النتاج الأصـلي على قـرائه. وبعبارة أخرى، تأتي الترجمة العربيـة في نفس المستوى الـرفيع للنص الأصـلي، كما لـو كان المؤلف قـد فكـر وكتب بـاللغة العـربية. ولكي تصبح بـذلـك الحيـاة الداخلية للنص المترجم تلتقي والحياة الداخلية للنص الأصلي. علماً، بأنه لا يُسمح مطلقاً في مجـال الترجمـة وخـاصة في مجـال ترجمـة النص الفلسفي، لا يُسمـح مـطلقاً بـإسقاط فكـر وآراء المـترجم إلى جـانب عـدم اغفال أية فكرة أو جملة أو تعبير، بل وعدم إضافة أي شيء أو تغيير أي مفهوم. وعليـه كقـاعـدة أن يحتفظ بروح وبتفكير الفيلسـوف ومواجهـة النص في حياديـة تامة وتتلخص حرية المترجم في هذه الحـالة، تتلخص فقط في ميدان الاستخدام المبدع للغته الأم لأن حركة وحيوية وخصوصية كل لغة تختلف عن الأخرى. هذا إلى جانب أن واجباً حتمياً يقع على عاتق المترجم وهو أن يقوم بإغناء ترجمته بشروحات وتصنيفات وتوثيقات للمصـطلح في نهاية تـرجمته وكـذلـك تـوثيق الاعـلام المذكورين في سياق النص مع تقـديم نبذة عنهم وعن انجازاتهم في ميادين الفلسفة عامـة وذلك حتى يشعـر القارىء بالصلة المـوحدة العميقـة القويـة بين الـترجمة والنص الأصلي.

الحواشي

(1) فيودورف مدخل إلى نظرية الترجمة ـ ص 285 (النص الروسي)
(2) مجلة «ابحاث دولية» العدد السابع، السنة السابعة، ص 40 (النسخة الفرنسية)
(3) اللفظة والجملة في اللغة الأدبية الروسية الحديثة. أ.ك. سازونوفا ص 113 (النسخة الروسية)
(4) المرجع السابق ـ ص 117
(5) تكنيك وترجمة الأدبيات العلمية ـ مجموعة مقالات، دار نشر تعليم اللغات الأجنبية 1934 ـ ص 1 - 2

إلى الباحثين والكتاب العرب

إلى الباحثين والكتاب العرب:

إيماناً منها بأهمية التواصل والتفاعل مع الباحثين والكتاب، والتزاماً منها بالشروط الموضوعية والعلمية الواجب توفيرها للبحث الجاد، يسر **مجلة الفكر العربي** أن تعلن عن محاور أعدادها المقبلة، التي ستصدر تبعاً لتوفر الموضوعات وعلى الشكل التالي:

- المرأة العربية، واقعها ومشكلاتها وآفاق المستقبل/ ملف عن الصحافة النسائية العربية.
- حقوق الإنسان العربي.
- العرب وتحولات نهاية القرن.
- الجماليات العربية.
- السينما والمسرح في المجتمع العربي.

إضافة إلى هذه المحاور فإن المجلة ستفرد بعضاً من صفحاتها في كل عدد من أعدادها لدراسات مختلفة ومتنوعة تعالج موضوعات فكرية راهنة.

مهمة الفلسفة اليوم(*)

بريس بارين

رأيتُ نفسي، عند بائع الكتب، أتصفحُ هذا الكتاب [تاريخ الفلسفة] - متردداً في شرائه - عَلّني أجدُ فيه بعض إشارات تنبىءُ عن مصير الفلسفة. إننا نراها تسير نحو الموت عندنا وربما أمام أعيننا؟ البعض يقول إنها تفجرت لتفسح المجال أمام العلوم الإنسانية: أمام السيكولوجيا من حيث هي مسار عمل الفكر؛ هذا الفكر الذي لا يستطيع إلا أن يوغل أكثر فأكثر في الطب، الطب النفسي المرضي أولاً، ثم التحليل النفسي تالياً؛ وأمام تاريخ الفلسفة الذي يشغل الآن، في كلياتنا، معظم الساعات المخصصة للفلسفة؛ ثم أمام السوسيولوجيا، والإناسة باعتبارها توضيحاً لقضايا الأخلاق التي لم يعد بالإمكان مباشرتها نظرياً انطلاقاً من المبادىء، إذ لم يعد هناك مبادىء؛ وباختصار أمام كل ما يمكن أن يُستعمل من أجل تكوين ما يسمى عفوياً وبداهة بالأنتروبولوجيا، في محاولة لتفادي كلمة فلسفة، لأنها أصبحت غير دقيقة الدلالة. وهذا ما توقعه كانط وتمناه من غير شك. حتى النزعة الإنسانية»[1] l'humanisme لم يكن بمقدورها أن تنتهي إلى غير هذا.

في الماضي كانت الميتافيزيقا تحدد على أنها علم الكائن. فنحن لم نكن نعرف إلا الوجود، الوجود الذي يولد ويموت، الوجود المتحرك دائماً، ثم نتساءل ما هو الوجود؟

- إنه الشيء الذي يبقى والذي لا يتغير، والذي لا يخدع، انه الراحة، والأمان الذي نريده والذي هو غير متوفر لنا.

(*) «قدّم الفيلسوف الفرنسي المعاصر بريس پارين لكتاب تاريخ الفلسفة، انسيكلوبيديا لابلياد» بهذه المقدمة التي نورد تعريبها كاملة لما تبينه من أن العلوم اليوم، مهما ازدهرت وتطورت تبقى بحاجة إلى الفلسفة تستمد منها النسغ، كما تستمد أغصان الشجرة النسغ من الجذور» (المترجم).

Brice PARAIN, Histoire de la philosophie. Encyclopédie de la Pléiade, 1969. Paris, tome I.

ـ ما هي الحقيقة؟

ـ إنها البحث الدائم اللاهث، ربما يتوجب علينا التخلي عن الطموح القديم الساعي إلى السعادة عن طريق اليقين، التخلي عن المستحيل، والانسجام مع ما نعرفه عن الواقع، ومع الموت للجميع بين لحظة وأخرى، ومع بؤس التعلق بالجمال، وبالتالي الانسجام مع المزيج من العظمة والصغارة، والتناوب بين النجاح والفشل، والتأكيد والنفي؛ التي تشكل كلها واقع الإنسان.

ثم هل يمكن للفلسفة أن تعيش بدون الميتافيزيقا؟

أم إنها ـ ببساطة، وربما ـ أساس الفكر تظهر في كل مكان يوجد فيه تفكير في الخير والشر، في الصواب والخطأ، في الحياة والموت، وفي كل مكان لا تظهر فيه إلا كلمتا قصة وأرقام حسابية، وفوق ذلك تحتوي القصص على هذه الأخيرة، في أغلب الأحيان. يكفي أن ننخل مطلق دين لكي نحصل على عناصر نظام ميتافيزيقي وأخلاقي. إنما يشترط أن لا نتكلم إلا عمّا تمكن صياغته عقلانياً إلى حدٍ ما؟

ولكن ما هو العقل؟ إنه قدرة في فكرنا لا تستعين إلا بمعارفنا الطبيعية. وهو يمارس عمله بالتعليل العقلي. وتوجد أنواع من التعليل كثيرة، لفترةٍ طويلة من أرسطو إلى كانط أي إلى أن تم بلوغ الطريقة التجريبية، كان النموذج المعتمد هو التعليل الرياضي، إنه الوحيد الذي تمكن مناقشته، لأنه لا يحرك إلا كميات محددة، وفقاً لعمليات دقيقة التحديد، فإذا خرجنا من هذا النطاق فأي فرق سوف نجد بين التعليل الفلسفي والتعليل الشعري والتعليل التاريخي، أو حتى التعليل الموسيقي، ونقصد به متتالية نوطات ترنيمية (ميلوديا)، والجملة الموسيقية التي يمكنها أن تعطي أيضاً انطباعاً عن الدقة، حتى ولو كانت هذه الدقة لا تستطيع أن تفرض نفسها على الجميع بشكل واحد. حتى التعليل الرياضي يفشل عند الرفض ـ المجرد البسيط المُصِر الذي لا رجعة فيه ـ لكل افتراض أو فهم.

الخيار الأول هو بين الحوار وبين العنف. شخصان يلتقيان يمر أحدهما بجانب الآخر بدون مبالاة أو يتحادثان أو يتشاجران. اللامبالاة هي حالة قصوى. فكيف نكون لا مبالين، يجب أن لا تنقصنا أي حاجة. ولهذا تكون اللامبالاة مظهراً وربما شرطاً من مظاهر أو شروط الحرية. ولكن التحاور أو الشجار هما من الأفعال المعتادة، وهما يصوران، بدون شك اللحظتين الأساسيتين في الحياة، ما لم نتخيل لحظةً ثالثةً تكون هي الحياة بالذات أي مزيجاً من الاثنين. ولكن التحليل يؤدي دائماً إلى النظر في الاثنين الأولين. هل يمكن وضع تعريف للفلسفة بأنها تأخذ جانب الحوار ضد العنف، وأنها تفضل المناقشة على اللكمات؟

ولابدَّ من التوضيح هنا، أن لغة الكلام هي أول صياغة وأول مشروع سلام.

إن كل شيء يُعَبَّرُ عنه يصبح تلقائياً موضوع نقاش وموضوع امتحانٍ تعادلي وموضوع بحث عن «العام ـ الكوني». بهذا المعنى، كما يقول أفلاطون يشكل العقل[2] (Logos) المعرفة التقريبية[3] (La dianoïa)؛ وأنواع التعليل الكثيرة هي أشكال متنوعة من أشكال الخطاب. ولكن في لغة الكلام هناك إغراء بالاتجاه إلى العنف. فالشتائم والتهديدات والأوامر والغموض هي من إمارات الشيخوخة. ومع ذلك لا شيءَ يجعل الشتيمة مهما ساءت، وحتى إذا تسببت بطلقة نار معادلة لرصاص المسدس. إذ لابدَّ من الرصاصة إضافة إلى الكلمة، من أجل القتل. هناك إذاً مجالان: مجال الكلام ومجال الأجسام. الكلام خطير. ولكن الجسم يستطيع رفض الكلام، ورفض الطاعة. ويوشك الصراع دائماً أن ينفجر. إلا أن الكلام ليس إلا وسيلة تفاهم أو تعبير، وقد يكون أداة سيطرة.

فهل الفلسفة من هذا القبيل؟ لا يمكن أن نعتقد ذلك. إنما يجب البحث أيضاً.

لكي يكون المرء فيلسوفاً لابدَّ له من أن يكتشف نظاماً (مذهباً) في الحركة المضطربة في الوجود، حتى يمكن تفادي التيه فيها. عندها تصبح الفلسفة علم السعادة، أي علم الحياة الأكثر انسجاماً مع مقتضياتها وغاياتها كلها، كما هو الأريتماتيك علم الأعداد، وكما هي الفيزياء علم المادة. [أن يكتشف أي علم أي معرفة[4] Savoir في كل حال. ولكن ما نعرفه بواسطتها فقط، ماذا ينتج عنه من أجل الحياة [وهي التي تتسع] لمجالي العلم والجهل؟ إن ما تنصح به الحكمة لا يُسْمَعُ دائماً. المسألة الفلسفية الأولى تظهر هنا. لماذا يتوجب علينا أن نتكلم، وحتى أن نكلم أنفسنا كي ننقل ما يمكنه أيضاً وأيضاً أن لا يخرج منا إلا أنه رغم ذلك يقع؟ يقول الجسد لنفسه بواسطة أوتاره الصوتية انه ليس من الواجب أن أشرب، ومع ذلك نراه يشرب رغم القول، لأنه يشتهي. من أين جاء وجود قوتين غير متوافقتين بالضرورة؟ هل الوجود بالقول ليس وجوداً؟

لا مفرَّ من الثنائية. ولا مفر من الحرب. هذا ما قاله هيراقليط (576-480 ق.م). ربما كانت الفلسفة قد خرجت بالفعل من الأرض الاغريقية بكامل أسلحتها وغطائها كما هو معلوم. ولكنها لم تكن الوحيدة، في الهند، في الصين، وخلال الحقبة ذاتها، كانت هنالك بالفعل مدارس فلسفية. إنما لم تكن فيها العقائد ذاتها. فهل توجد عدة فلسفات؟ هل من الممكن أن نتصور وجود عدة فلسفات. لقد وجدت رياضيات متنوعة، ولكن لم يعد هناك إلا [رياضيات] واحدة. فإذا كانت الفلسفة علماً، أو تتوق لأن تكون علماً، فليس من المعقول أن تبقى متعددة، أو أن تبقى كذلك لمدة طويلة، لأنها تخاطب كلَّ الناس. اليوم تقوم الفلسفة الغربية بالتأثير بعمق، ولا شك، في الفكر الصيني عن طريق الماركسية، وفي الفكر الهندي عن طريق الاشتراكية. ونظام الحياة الصناعية يستقر في كل مكان تقريباً. انه يبدو ملزماً. بذات الوقت، يتأثر فكرنا بما يشاهده في آسيا، وهو شيء قد يكون صحيحاً لصحة تعليلاته، وقد يمكنه أيضاً، زيادة على ذلك، أن يؤتي كما في الماضي ثماره المدهشة. هناك الأمل باغتناء متبادل على المدى البعيد. وربما ما تزال الفلسفة لما تنته بعد.

من المعلوم أني لا أتكلم عن الفلسفة اليهودية ولا عن الفلسفة المسيحية، ولا عن الفلسفة الإسلامية. لقد جاءت جميعها متأخرة، على الفلسفة الاغريقية وتأثرت جميعها بها. وهي كلها مطبوعة بعلم الدين، وهي لا تعرض موضوعاً بسيطاً يسهل على تفكيرنا تحليله.

إن ما نشاهده هو أن بُعداً واحداً قد نقص في كل عقيدة من العقائد الثلاث التي نمت كل واحدة منها مستقلة عن الأخرى في العصور القديمة. وربما هي تعمل الآن لكي تحوز هذا البعد، بحيث يمكن أن يكون هناك في يوم من الأيام فلسفة واحدة فقط مشتركة في العالم أجمع، باستثناء بعض الشعوب البدائية التي تحتفظ بعاداتها القديمة. إن الشيء الذي ميّز، عند المنطلق، الفلسفة الاغريقية عن الفلسفة الصينية والهندية، هو أنها ولدت مع ولادة العلم وبذات الوقت، وانها نشأت معه إن أمكن القول. لقد طبع طاليس[5] وفيثاغور[6] الرياضيات باسميهما. وعرف هراقليط[7] وبارمينيد[8] بالتأكيد اكتشافاتها. وكان أيدوكس[9]، إلى جانب أفلاطون، رياضياً كبيراً. لا أحد يدخل إلى «الأكاديمية»[10] كما قيل، ما لم يكن مهندساً رياضياً. هنا يجب أن نبحث عن أصل توجهنا المسيطر، الذي هو محاولة للتغلب على الحياة عن طريق التعليل. وقد حصل هنا نوع من الرهان السري والمتين. إن الإنسان سوف يستطيع أن

يتخلص من المأزق بذكائه. إنـه نوع من الهـروب إلى الأمام أيضاً، سبق بكثير هيجل[11] وربما شجعه؛ أو بالأحرى منذ البداية، كانت حركة حضارتنا هي ذاتها دائماً الهرب، الثقة، المخاطرة، وحتى اليوم حيث تبدو متـوقفة، ربـما بسبب حاجتهـا إلى صياغـة البديهيـات والمسلمات.

من أجـل تأسيس الـرياضيات ومن أجل تـأسيس الفلسفة، يجب تكوين مصطلحات بحيث يمكن لكـل عمليـة تتعلق بـالتعـابير أن تتـطابق مـع حـدث من أحداث الواقع. كان هذا في الظاهـر، سهلاً بـالنسبة إلى الرياضيات. ولكنهم في أيام أفـلاطون اصـطدموا بالأشياء غير القابلة للقيـاس مثل معـترضة المـربع La diagonale، الـسهـلة الـرسـم جـداً، المـستحيـلة الحـسـاب. في الفلسفـة كـانت هنـاك المتنـاقضـات الأسـاسية: الـواحد والمتعـدد، الآخر و«الهـو ذاتـه»، المتنـاهي والـلامتنـاهي، الحق والبـاطـل أو الصـح والغلط، الـخ، والتي ما تـزال تؤرقنـا: كـل الكلمات التي لا تدل على أغراضٍ متميزة، بل على وجـوهٍ من كل غرضٍ، مختلطة معـه كما النعـوت في مقامٍ أول. وتأتت الجرأة على التأكيـد بأن الاتفـاق ممكن الحدوث بـين اللغـة والـواقـع، عـبر كلمـاتٍ ربمـا كـانت غـير واقعيـة. لا شيء كان يضمن ذلـك، فالمجـالان اللغة والحياة ربما كـانا غـريبين بعمق عن بعضهـما البعض: فيمكن قـول ما ليس بمـوجود، واللغـة ـ الكـلام قـد تتوصل إلى تحقيق ما لم يكن في باديء الأمر إلا فكرة. أعتقـد أن القوم في الصـين، بـالعكس، غلب عليهم الحذر. نحن نعرف مأساتنـا وفصولهـا وخاتمتهـا. من النـاحية الشعـرية والملحمية، واجه السـابقون، عـلى سقـراط، ـ الـذين كـانـوا شعـراء، وشعـراء عـظام، متحررين من آلهتهم، بفعل عمـلٍ مذهـل من أعمال العجـرفـة ـ مصـيرهم كبشر: واجهـوا النـزاعـات والأمراض، والموت، وقـرروا أنهم يستطيعـون خوض المعركة. إنما عبر شرط وحيـد ضمني هو أن مـا يكون مـوجـوداً يتحقق في الأقـوال، كـما لـو تعلق الأمـر بقيـاسـات تتم بـواسـطة الأرقـام. وربمـا دعمت الرياضيات المشروعَ، كما فيما بعد، في القـرن السابـع عشر عندنا، حين استنهضت ديكارت[12] وليبنيـز[13]. ولكن ربمـا كان هنـاك قـرار مشـترك هـو الـذي دفـع بالمغامرتين إلى الأمام.

فهم سقراط، وهو الأول في ذلك، بعد أن توجب عليـه أن يواجـه فلاسفـة المدرسـة الايليـة [نسبـة إلى إيليـه[14] Elée] والسفسطائيـين[15]، أنـه من الـواجب تـأمـين الأسـاسـات للمهمـة. إن مـا أثبتتـه بـراهـين زينـون[16]، ليس هو ان آخيـل لن يلحق بـالسلحفـاة أبداً، لأن كل يوم يأتي بـين العكس، بل هـو انه من الممكن بالكلمات إثبات أنه لن يستطيـع اللحاق بهـا، وبـالتـالي إن اللغـة والحيـاة يتنـاقضـان. إن مـآثـر وانتصـارات بروتـاغوراس وغـورجياس اللذين كـانـا يتباهيان باعطاء خـطاباتهـما معنى الشيءِ وعكسه، هي تأكيد وتثبيت لذلك.

لقـد كان الإغـريق معلمين في تحـطيم اللغة؛ حتى ليقال إن ذلك كـان نتيجة جـرأتهم. لأن كل شيء في مشروعهم كـان يرتكـز على فـرضية تـوافق اللغة مـع الحيـاة. وكان عليهم أن يثبتـوا ذلك عـلى طـريقتهم، بأن ينظروا ما إذا كان مشروعهم يقف بوجه هجمات سيئيّ النية. وكانت هناك معطيات التفكير الفلسفي، كما نجدها نحن اليوم. إن نظرية الأفكار تستطيـع أن تقدم حلاً؛ هو في الواقـع الحلّ الـوحيد. ولكنـه كان بدون شك حلاً مغرقاً في اللاهوت بالنسبـة إلى عقول شكاكةٍ بمقدار شكوك عقول الاغريق.

واستنتـج أرسطو انـه من الواجب اعتبـار التـوافق الضروري كمسلمة، لأنه لم يكن بامكان أحد إثباته، إنما كان من الضروري اللازم تعريف التحفظات التي يجب اتخـاذها حتى تكـون التعليـلات سليمـة. وهـذا

بالضبط ما كان يقوم به الرياضيون. وطيلة قرون لم يكن الأمر يتعلق بأكثر من معرفة ما إذا كان بالامكان «تضبيط» (تطويعها) اللغة، على الأقل في نشاطها الفلسفي لتنسجم مع الرياضيات. وقد سارت مدرسة فينا والمدرسة الانكليزية اليوم ضمن خط هذا التراث.

في آسيا، وخلال هذا الوقت، بدت الفلسفة جامدة تقريباً. فثقة الهنود في ما كان يسمى في اليونان بصوابية اللغة هي ذات الثقة التي كانت في أفيزية أو في ميله - ربما لأنها هندية أوروبية - ولكنها لم يكن لها ذات الاستخدام، لأن حياتنا الأرضية لا تغري الفكر الهندي سواء كان براهماتياً أم بوذياً، لأنها لا يمكن إلا أن تكون مؤلمة إن بقينا فيها. والمخرج الوحيد هو التحرر منها بتمرينٍ ملائم للجسد وللروح. الحق يقال ان الفلسفة المحاطة على هذا الشكل بالدين، قلما استطاعت أن تكون إلا بحثاً عن معرفةٍ مقصورة على نشاطات بدائية نوعاً ما: الادراك، وتحليل استقرائي ضعيف المدى، وينقصها الطموح إلى الاستيلاء وإلى الرهان الميتافيزيقي. وقيمتها في حكمتها، وحكمتها تكمن في رصانة موقفها. بهذا يفسرون كيف اكتسبت مثل هذا الاعتبار في أذهاننا. ولكن تأثيرها ليس فلسفياً خالصاً، بل هو أقرب إلى أن يكون تأثيراً فكرياً هو بمعنى ما، أوسع، يتلاءم مع نوعٍ من الانتظار الديني، وأعرض مما هو مشاهد في الغرب. إلا أنها تستطيع أن تساعدنا، رغم كل شيء، على الخروج من ضيقٍ يُثْقِلُ مسار فلسفتنا الحاضرة، هل كانت طمأنينة الإغريق في بادىء الأمر بيولوجية نوعاً ما؟ يجب الاعتراف بأنه لابد من احتياطي كبير من الطاقة من أجل السير في مشروعٍ شبيهٍ بمشروعهم، استحق لنجاحه أن يوصف باسمِ الأعجوبة. ولكن ماذا يحصل عندما تتلاشى الاندفاعة؟

إن الفلسفة هي تفكير يطبق على الحياة. ويجب أن تتخذ لنفسها مبدأ مفاده أن للحياة معنى وأنها تستحقُ أن تعاش، وإلا لماذا نهتمُ بها بدلاً من تركها تتبع مسارها بحريةٍ نحو الموت واللامبالاة؟ إن الفلسفة الهندية تعطي الحياة على الأقل المعنى القائل بأنها يمكن إنقاذها. إن عدميتنا أصبحت اليوم أقلَّ جزماً: مع التأكيد بأن الحياة لا يمكن أن تكون إلا مخيبة للآمال، إلا أنها لا تؤدي بنا صراحة إلى ضرورة الانتحار الشامل ولكنها تترك الفكر هكذا معلقاً. لأن العقل عاجز عن إثبات أي شيء - مهما كان - عن قيمة الحياة. إن العقل يحسب. فكيف يمكن حسبان محاسن الحياة ومساوئها؟ قد تكفي لحظة أحياناً لكي تضفي الاشراق على حياة حتى ولو كانت مثقلة بأسوأ الشرور وبالعكس. إن العقل يتردد ولا يجزم. وفيما بعد ينسل تفكيره ويتلاشى.

في الصين يبدو أن معنى الواقع هو الذي بدا مسيطراً. كان المبدأ هو احترام النظام الذي ظهر جلياً من خلال تعاقب النهار والليل، وتتابع الفصول وتحالف النور والظل. وعند الكلام تجب قبل كل شيء المحافظة على التسميات الصحيحة. والتعليل يسير بحذر شديد: «فهو لكي يقوم بواجباته تجاه الناس عليه أن يعرف الناس. ولكي يعرف الناس عليه أن يعرف السماء. . .».

وأنهى الطاو[17] (Le Tao) المرحلة الأولى من البحث، في ذات الوقت تقريباً، الذي كان فيه أرسطو ينصح بنوع من الانتباه لمسار الأشياء إلى حد نسيان الذات (= الامحاء)، كما ينصح بالاتحاد مع القوة غير المنظورة في الطبيعة، اتحاداً لا يمكن الحصول عليه إلا بالغاء **الأهواء** والشهوات. انه طريق نحو الصمت. ان العبارة «الجبل هو جبلٌ وليس جبلاً» تعني بدون شك أن الجبل ليس هو ما يُعَبر عنه اسمه كجبل، ولا هو ما يعبر عنه الاسم المناقض. بل هو

واقع تجب مقاربته مباشرة. وتبدو بوذية الزن[18] Le Zen متجهة باتجاه مشابه.

والعلم الصيني مع أنه طوّر نفسه بشكلٍ فخم، ظلّ دائماً قريباً من الرصد والملاحظة، قريباً مما يسمى عند الغربيين بالتجريبية empirisme، لم يجرؤ ربما على أن يقول لنفسه إنه إذا مزجنا بين أحرف، فإنه يصبح بالإمكان التأثير في طاقات وفي حوافز العالم. إن في هذا حقيقةً لا جدال فيها، حقيقةً متواضعة شعرية ولكنها حقيقة سلبية قليلاً بالنسبة إلى نشاطنا. وبؤس مثل هذه المواقف هو أنها تشكل سبباً لضعف سياسي في أيامنا غلبت الصين واجتيحت مرتين: الأولى في القرن التاسع عشر، والأخرى في القرن العشرين. ويكون من غير الانساني - ولا شك - أن نتصور أن حكمة متواضعة يمكن أن توافق بسهولة على أن تكون مهانة. لا أحد له الحق بأن يحط من قدر أي كان. ربما كانت هذه هي الجدلية الإلهية. ولكن الصين المغلوبة المقهورة تتوق إلى أن تعطي لنفسها سلاح المقاومة. ولهذا وضعت نفسها في مدرسة قاهريها. وغالباً ما تستعمل الحروب كوسائل من أجل التعميق الذهني. وبالعكس كثيراً ما يصبح المنتصرون فكرياً أسرى أسراهم أو مُسْتَعْبَدِيهم.

وتقاس الفلسفة أيضاً بكيفية انتشارها. إن فلسفة الغرب تُعلِّم، أو بالأحرى، لقد توصلت في هذا الشأن إلى الاعتقاد بأن مصيرها هو أن تُعلِّم. وقد أعدَّها لهذا الأمر تراث طويل: «الأكاديمية»، «الليسه»، جامعات القرون الوسطى. رغم أن سقراط فضل المحادثة والنقاش. ولم يكن ديكارت وليبنيز أستاذين. ولكن بعد كانط أصبح كلُّ الفلاسفة الكبار تقريباً، في الغرب، من الأساتذة، وكان هذا شيء محق بمعنى من المعاني. فالتعليم موقف ديمقراطي. وهو أيضاً مسلمة من مسلمات فكرنا التي تقول، كما صرَّح بذلك ليبنيز، بأن ترتيب أفكارنا وتسلسلها، وبالتالي ترتيب وتسلسل الكلمات لهما ذات ترتيب وذات تسلسل الأحداث. ولكن هذه المسلمة هي اليوم موضوع نقاش تجاه، ولصالح، تصورٍ أكثر شاعرية يفقد فيه العقل امتيازاته.

هل أن معنى الكلام لا يكون - ربما - إلا ما يحسه كل فردٍ ويتخيله، ويشتهيه عندما يتلفظ به؟ في مثل هذه الحالة، لا يكون الاتصال إلا عرضياً، وبفضل لقاء أو فعل ذي دلالة، كما هو الحال في بوذية زن. وحتى في مثل هذه الحالة، هل هناك شيء ما يقال، إذا كانت الحياة في النهاية هي التي تبتكر الحلول؟

إن فلسفتنا تقف الآن أمام هذا الحاجز الذي يتعين عليها اجتيازه. ان الشعر يتجه نحو الغموض، مُثبتاً إلى أي حد نوشك نحن أن نحبس داخل العزلة. وهذه اللحظة تبدو محتومة لأن باعثها هو الحرص الدقيق على التعبير بأمانة عن دقائق الأحاسيس السرية. كيف تستطيع الفلسفة الاحتفاظ بوهم الإنسان العقلاني، وهو شرط تعليمي عندما تسير الحياة في الاتجاه المعاكس؟

والفلسفة لكي تكون يجب أن تتميز عن الشعر، بل ربما أن تتعارض معه. وهناك أمثلة كثيرة من العصور القديمة: بارمينيد، أمبيدوكل، لوكريس. ولكن منذ سقراط ارتدت الفلسفة الغربية رداء النثر، وابتعدت بدقة ووضوح وصراحة عن الشعر. وكان لابد من وجود حدٍ فاصل بين الفلسفة والشعر. أليس الشعر هو بالضبط مفهوم الإنسان العقلاني الذي قد يتحول إلى مجنون؟

إن جوهر الشعر يبدو لي وكأنّه البحثُ العنيف عن الحرية، ولهذا يكون الشعراء في الغالب شباناً أشراراً ومجانين مبتدئين. ولكن الفيلسوف لايبدأ بالتفلسف أي بالتعقلن إلا حين يفكر، قبل كل شيء، بأن الإنسان ليس حراً. فالحرية تتعارض مع العقل، انها نشاط إبداعٍ وتقريرٍ، نشاطٌ لا يكون حراً ومستقلاً

ذاتياً إذا كانَ عليه أن يخضع لمراقبة العقل. ويعتقد اليوم أن الحرية هي نحن أكثر مما هو العقل، أي أنها تمثلنا أكثر مما يمثلنا العقل. فالعقل لا يمكن أن يطبق إلا في مناسبات استثنائية لا يكون فيها الإنسان ـ المكتفي ذاتياً ـ تحت سلطة الاهواء، ويكون لديه الوقت لكي يفكر بالغير، لأنه يمتلك كل ما هو لازم له.

وبالفعل رأينا حرية القرن التاسع عشر تنتصر تدريجياً على عقل القرن الثامن عشر محطمة بصورة تدريجية الميتافيزيقا. علماً بأن هذه الحرية أتت من الفلسفة. وهذا يدل تماماً على أن الأزمة الحالية هي أزمة نمو لم تكن مثارة بفعل هجوم من الخارج. لقد تفجرت الميتافيزيقا عندنا لأنها ارتكزت على تعريف مناقض للإنسان، تفجرت بفعل الحرية والعقل على السواء. وسوف يكون عليها أن تختار: إما التخلي عن التعليم، والانصراف إلى ميدان الشعر، تحت خطر الضياع فيه، وإما إعادة الاعتبار والأولوية إلى العقل مع التضحية بالحرية. هناك تطابق بين ما يجري في السياسة وما يجري في الفلسفة.

ثم إن التضحية لن تكون واحدة. إن الأمر يتطلب فقط الاعتراف بأن الفكر الخاضع للغة لا يمكن أن يكون الكاهنة (أو المتهتكة) التي يراد تصورها، بل هو نوع من التلميذة التي تتخبط بحسب مقدورها لكي تنجز واجباتها تحت نظر الاستاذ الساخر. ان الرسم بالتلوين بعد ترك الوجوه والأشياد قلما ينجز إلا لوحاتٍ رتيبة يُرَوِّعه هو ذاته فقرها. فالفلسفة الصينية وفلسفتنا الموضوعتان بين الحاجة إلى التعايش في العمل وبين الميل إلى الحلم، يتوجب عليهما العثور على طريقهما لأن عليهما أن ينظما الحياة اليومية، في حين أن الشعر يرافق الأمسيات بالأغنية.

أما الفلسفة الهندية فإن مصيرها مما يصعب فك رموزه. هل تستطيع الفلسفة أن تتحرر تماماً من اللاهوت وقد تشكلت في حضنه؟ هل يمكن أن تتولد بدون هذا السند؟ إن عليها أن تحزم أمرها، منذ الانطلاق، تجاه معنى الحياة. إن العلاقة بين فلسفتنا الحديثة واللاهوت واضحة جداً بحيث لا تحتاج إلى تركيز كبير. ولكن مطلق فلسفة لا تستحق هذا الاسم إلا إذا كانت لا تأخذ مبادئها من الالهام أو الوحي، ووسائلها من الطقوس أو الممارسات الدينية الخالصة. هنا تتدخل من جديد مسألة التعليم. من المحتمل أن لا تستطيع اللغة التخاطب مع الجسد إلا من خلال حركات الجسد، كما كانت الرياضة البدنية في اغريقيا القديمة، وكما هو حال اليوغا في الهند. إن إدخال ممارسات من هذا النوع في تعليمنا يشكل إكمالاً لنقصٍ فيه، دون الاضطرار إلى التخلي عن سمته الديمقراطية الثمينة. والعقل لم يغلب إلا لأنه كان أرعن، ومتصلباً جداً، باتاً قاطعاً ومسرفاً. وأراد البعض الاعتقاد بأنه كان بالامكان الاستغناء عنه، وان الوجود يكون أمتع بدون العقل، وأن النزوة العابرة أفضلُ. ولكن إذا لم يكن هذا صحيحاً أفليس لأنه لم يكن ممكناً بهذا المعنى؟

لقد أقرت الثورة الروسية وثبتت في الحال تقريباً الأجهزة التقليدية الحكومية التي سبق للثوريين جميعاً أن كرهوها: الجيش، البوليس، نظام الزواج... لقد كان هذا أمراً محتوماً ولاشك. فالعقل لم يكن ملاذ الفلسفة طيلة هذا الزمن الطويل إلا لأنه كان ملجأ الناس من وحشيتهم ومن افتراسهم؟

إننا في زمن أخذت فيه الفلسفة تغتاظ وتحنق. فهي في بعض المواضع مضيّقٌ عليها كثيراً، وفي مواضع أخرى تريد أن توسع أيضاً فتوحاتها. وعمل الفلسفة هو أن تفكر في هذا. وعمل الحياة هو أن تقترح توازناً.

ترجمه خصيصاً لمجلة الفكر العربي

د. علي محمود مقلد

باحث وكاتب من لبنان.

الحواشي

(1) في قاموس المهل: أنسيه: نزعة إنسانية (مـذهب يعنى بتنمية منـاقب الإنسان وفكـره بما يتمثله من ثقـافة أدبيـة وعلمية. مـذهب مفكري النهضة الأوروبية في احياء الآداب القديمة، مـذهب فلسفي يتخذ من الانسـان في حياتـه الواقعيـة موضـوعاً لـه. دراسة الأداب القديمة). (المترجم).

(2) Logos. في الموسوعة الفلسفية، معناه «القول أو العقل: مصطلح معناه الأصلي في الفلسفة: القانون الكلي وأسـاس العالم. وقـد تحدث هيرقليطس عن اللوجوس بهذا المعنى عندما قال ان كل شيء يسير وفق اللوجوس الذي هـو مطلق وأبـدي وجوهـري. . . وقـد وصف هيجل في فلسفتـه اللوجوس بـأنه مفهـوم مطلق. . وفي الفلسفـة الشرقية نجـد أن المفـاهيم المـماثلة للوجـوس هي الـ (تاو) Tao في الفلسفة الصينية؛ وبمعنى ما أيضاً الـ «دهارما» في الفلسفة الهندية. ومصطلح اللوجوس لا يستخدم في الأدبيات الماركسية» (الموسوعة الفلسفية باشراف م روزنتال وب يودين ترجمة سمير كرم، دار الطليعة بيروت، ط 1، 1974 ص 381).

(3) Dianoia [Gr] 1.Knowledge through, or by means of, the intellect (**nous**), reflective Knowledge;

وعند أفلاطون خاصة: معرفة العلم المحسوس معرفة لا تكون إلا تقريبيـة ومحتملة ـ وغالبـاً ما يُعبر عنها بـالراي 2 ـ وفي المعنى الثاني انها Ethos أي روح الشعب وعبقريته.

(Webster's New International Dictionary 2d Ed.

(4) الوعي لِـ ؛ العلم بـ ؛ التذكر لِـ

Larousse du XX^eS. Paris, 1933 tome 6.p.218.

(5) Thalés فيلسوف وعالم رياضي أغريقي من المدرسة الايونية. ولـد في (ميلاطيـا) Milet حوالى سنـة 640 ق.م. ومات سنـة 547 تقريباً. وضع قاعدة هندسية شهيرة (لاروس الاعلام).

(6) Pythagore أخـلاقي ومُشرع اغريقي اقـترن اسمه بجملة من الآراء وبمجمـوعـة من المؤسسـات ولـد في سـامـوس حـوالى سنـة 585ق.م. زار مصر والشرق حيث علّم. أصبح له مدرسة وأتباع (لاروس القرن العشرين المجلد 5 ص 865)

(7) Heraclite فيلسوف أغريقي من المدرسة الايونية. قال بأن النار هي عنصر الأشياء الأول.

(8) Parmenide. فيلسوف أغريقي، ولد في أيله (حوالى 540 ـ و 450 ق.م). قال في قصيدته حول الطبيعة أن الكـون خالـد واحد موحد مستمر وجامد.

(9) Eudoxe de Cnide فلكي ورياضي أغريقي (حوالى 408-355ق.م) إليه يعزى اختراع الدائرة الشمسية الأفقية.

(10) L'Académie: مدرسة فلسفية أقيمت في حدائق أكاديموس من قبل أفلاطـون. وسنداً للتغيـرات التي أصابت عقيـدة أفلاطـون يجري تمييز «الأكاديمية القديمة» (سبوسيب كرينو قراط) عن «الأكـاديمية الحـديثة» (أرسيسيـلاس، كارنيـا د). ثم أطلق الاسم فيها بعد على جمعيات ومؤسسات علمية وأدبية وفنية الخ (لاروس الاعلام)

(11) (Georg Wilhelm Friedrich) Hegel فيلسوف الماني ولد في ستوغارت (1770-1831). كما هي فلسفته (الهيغلية) بـين الوجـود l'être وبين الفكرة la pensée ضمن مبدأ واحد هـو الفكر الـذي ينمو في ثـلاث مراحـل هي الطرح thèse ونقضـه antithèse والتوليف أو التركيب synthèse.

(12) (René) Descartes فيلسوف ورياضي فرنسي ولد في لاهي (مقـاطعة تـورين الفرنسيـة) (1596-1650)، إليه يعـود فضل إنشـاء الهندسة التحليلية ومبادىء الإبصار الهندسي. في أعماله العلمية اتبع النهج المادي ولكنه في بحوثـه الماورائيـة بدا كمثـالي: عملت تأملاته على تـأسيس الفلسفة المـاورائية الحـديثة، وقضت عـلى المدرسيـة Scolastique وقدمت نهجـاً جديـداً لإدارة العقل هـو: «للوصول إلى الحقيقة، يجب التخلص مرة واحدة في الحياة، من كل الآراء الموروثة من أجـل إعادة بنـاء نظم المعـرفة الـذاتية من الأسـاس. وبناء عليه اكتشف ديكارت حقيقة وجوده ووجود الله (لاروس الاعلام)

(13) (Gottfried Wilhelm) Leibniz فيلسوف ورياضي ألماني. لد في ليبـزيغ (1646-1716). عـالج مـوبوسيـه الفرنسي مسـألة دمـج الكنائس الكاثوليكية بالكنيسة الاصلاحية، واكتشف بذات الوقت، مع نيوتن قواعد الحساب التفاضلي. طوّر فلسفة مثالية: آمن

ليبنيز بوجود الأفكار الفطرية. وهو يرى أن كل الموجودات تتألف من نوماد يوجد فيها بينها انسجام مقرر سلفاً. واستخلص من ذلك أنه «ليس في الامكان أبدع مما كان».

Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possible.

(14) Ecole d Elée: مدرسة فلسفية اغريقية قالت بوحدة في الوجود أكثر إغراقاً في الفلسفة من الوحدة التي قالت بها مدرسة ايونيا Ionie. مؤسس المدرسة الايلية هو اغزنيومان (570ق.م) شاعر وفيلسوف. فكر متدين جداً حارب التعددية الالهية. وممثل المدرسة الأيلية الأعمق كان بارمنيد (529ق.م)، القائل بالوحدانية المطلقة. كان زينون الايلي هو المدافع المجادل عنها اشتهر ببراهينه المشهورة (آخيل والسلحفاة، والسهم الذي يطير) ضد إمكانية الحركة. أقامت المدرسة الايلية فارقاً عميقاً بين عالم الطبيعة الذي يعرف بالحواس، والمتعدد المتغير وهو مجال الظاهر - وبالتالي - الذي لا وجود له - وبين عالم المعقول، الذي يعرف بالعقل، والذي هو موضوع العلم، وهو الوحيد الموجود، وهو وجود واحد مطلق وشامل، لا يتبدل وخالد. وينتج عن ذلك ان الحركة والصيرورة لا تفسير لها وانها غير موجودين. وقد أثرت تماماً في الميتافيزيقا الأفلاطونية. وبالفعل ركز أفلاطون على ما في التعددية المتغيرة من غموض ومن استعصاء على التفسير كما ركز على ما في الوحدة من ضرورة. ولكنه بدل أن يجعل من التعددية نقيض الوحدة بحيث تلغي إحداهما الأخرى، جمع بينهما بحيث جعل الوحدة مبدأ للكثرة وسبباً لها ونمطها الكامل ونموذجها والغاية.

(Larousse du XX^eS. Tome 3. P.98 -99. Paris 1933).

(15) Sophistes: السفسطة: تطبيق متعمد - في المجادلات أو البرهان لحجج براقة تجسد مغالطة خداعة وهناك فرق بين السفسطة والجدل. وأكثر الحالات النمطية دلالة على السفسطة الأمور التالية: النظر إلى الأحداث بعيداً عن سياقها، تطبيق القوانين الخاصة بمجموعة من الظواهر على مجموعة أخرى. وتطبيق القوانين الخاصة بفترة تاريخية معينة على أحداث فترة اخرى. ولكن ستيوارت مل يقول بوجود سفسطات يتخذ فيها «الأمر المفترض» على انه «حقيقة مؤكدة».

وتقوم السفسطات على الالتباس l'équivoque أو على غموض الحدود، وعلى الإبهام أو غموض المباني النحوية، وعلى الانتقال من المعنى المجزأ إلى المعنى المركب، أو العكس، وعلى اغفال أحد الشروط في المقدمة. وتقوم السفسطة إما على جهل الموضوع بأن يتم إثبات غير ما هو مطلوب واما على المغالطة المنطقية والتي تقوم على التسليم بما هو موضوع جدل. وتكون هناك حلقة مفرغة عندما يتم إثبات المبدأ بنتيجته وعلى الانتقال من العَرَض إلى الجوهر.

ولو لم تكن هناك سفسطة إلا في التعليل فلا يجوز الكلام عن سفسطة استقرائية [الذهاب من الجزئي إلى الكلي] لأنه لا يوجد في الاستقراء تعليل دقيق

إلا أننا نشير إلى الاستنتاجات السفسطائية بواسطة التعداد الناقص، أو بواسطة تجاهل أو جهل السبب أو بالمماثلة الكاذبة.

Larousse du XX^eS. tome 6.p 410-411.

(16) Zenon d'Elèe: فيلسوف اغريقي ولد في ايليه فيما بين 490 و 485ق.م. تلميذ بارمنيد الذي أنكر حقيقة الحركة بواسطة براهين منها: **السهم الطائر، وآخيل والسلحفاة**. لقد تحدث براهين زينون فطنة أعاظم المفكرين.

(17) Le Taô في الطاوية: المطلق، القوة التي هي السبب الأساس لوجود الكون، وهي علة وجود الأشياء (Larousse du XX^eS. Tome 6. p 591).

(18) Zen فرقة بوذية تؤمن بأنه في ميسور المرء أن ينفذ إلى طبيعة الحقيقة من طريق التأمل.

العقل ومكانته في الطبيعة(*)

تشارلي دنبار برووود

أهم الأفكار المطروحة

عن النظريات الثلاث المقدَّمة في بيان الفروق والاختلافات في الموضوعات المادية ـ المذهب الحيوي Vitalismونظرية الطفرة Theory of Emergence والنزعة الآلية Mechanism، في كون نظرية الطفرة النظرية هي الأكثر إقناعاً: فثمة في الطبيعة مجاميع كلية Wholes جديدة تتألف ولا يمكن البتة التنبؤ بسلوك أيٍّ منها من خلال معرفة المفردات الجزئية Parts المكونة لها.

إن مسألة العقل والبدن (أي مسألة ما بين الجسم والعقل من صلات وعلاقات) إنما غدت من المعضلات بسبب الخلط الذي لحق بما للـ «عقل» وما للـ «جسم» من معانٍ؛ غير أن الرأي الأقرب إلى الاحتمال هو أن العقل يمارس تأثيراً على الجسم، كما أن للجسم تأثيره على العقل.

ومن الأمور التي لا بد منها وجودُ مركز للوعي أو الشعور يكون شيئاً أكثر من مجرد جهة تنظيم للمعطيات الحسية Center of Consciousness sense data، إلّا أن هذا المركز ربما لا يكون شيئاً أكثر من جملة الإحساسات البدنية.

أما محفوظات الذاكرة فهي ليست من طبيعة عقلية خالصة ولا هي من طبيعة فسيولوجية خالصة؛ إنما هي عوامل ذات طابع نفسي Psychic Factors.

* * *

إن ش. د. برووود يشارك زمرة الواقعيين من رفاقه بكمبردج، من أمثال ج. إ. مود وبرتراندرسل، وجهة نظرهم وما لهم من رأي؛ فهو يمزج في مؤلفه هذا أولاً بين طرائق التحليل ذات الطابع المدقق في التفاصيل والتفريعات Meticulous وبين الاحترام لما تأتي به العلوم الجزئية من مكتشفات ثانياً. والكتاب الحالي إنما يتناول المشكلات التي جابهت مذهب الواقعية الجديدة New Realism بعد أن تجاوز طوره

(*) المؤلف تشارلي دنبار برووود (1887 - 1973) طبع هذا الكتاب لأول مرة سنة 1925، وهو عبارة عن مجموعة محاضرات القيت بجامعة كمبردج عام 1923.

النقدي الذي كان قد بدأ به. فإذا به يُواجَه بمهمة العمل على صياغة ما لموقفه الفكري من تفاصيل. وهو موقف صبور تارة، ملول تارة أخرى، دائم التنقيب في أعطاف المعرفة الحديثة عن اللُحمة والسداة في البنية الأساسية للعالم. وبشكل عام فإنه يسعى إلى أن يقدم تحقيقاً فريْداً مدعماً عما للعقل من مكانة في الطبيعة، خالصاً من ذلك إلى ما يؤيد مصلحة صنف من النزعات وهي النزعة المادية الطفرية Emergent Materialism. غير أن نصب الدليل أو الحجة إنما يأتي في المرتبة الثانية التالية على تعريف وتحليل المسائل التي قد يعني ظهورها أثناء البحث، إلى الحد الذي يجوز معه أن يُرجَع إلى الكتاب فيُستشار بطريقة كل موضوع على حدة Topical Manner فيُجنى منه النفع.

ومن بين المسائل المطروحة في هذا الكتاب مسائل «تتعلق بالنزعتين الآلية والحيوية، ومسألة العقل والجسم، وقضية الإدراك الحسي Perception والمادي، ومسألة اللاشعور، ثم البرهنة على استمرار بقاء المرء بعد فنائه الجسماني. ولا يزعم بروود لنفسه أنه يقدم حلولاً مبتكرة لتلك المسائل. بل بحسب منهجه ـ وهو الأجدر ذكراً والأكثر بروزاً حتى على النتائج ذاتها ـ أن يستحضر أوسع مساحة ممكنة من الفروض Hypotheses التي تخضع للفحص والدراسة. ثم نراه يعمد لاستبعاد بعض من هذه الفروض على أساس ما بها من تخليط لغوي وعدم اتساق منطقي، كما يستبعد جُملةً أخرى من الفروض لما تتطلبه من دليل تجرُبي Empirical Evidence؛ وهكذا حتى لا يبقى من الفروض سوى اثنين أو ثلاثة. ثم هو يباشر الملاحظة بحذر شديد بالنسبة لما بقي من فروض ليرى ما إذا كان التدليل Evidence سيرجح كفة أحدها ولو قليلاً على كفة الآخر.

وينظر بروود إلى العلوم الجزئية نظرة سامية تتجه به إلى الاعتقاد بأن فهمنا للعالم إنما يتوقف برمته على هذه العلوم. وفي رأي بروود أن تشييد فلسفة طبيعة إنما هو أمر مُعاق بإخفاق رجال العلم في مراجعة فروضهم على ما يصل إليه البشر من نتائج ومكتشفات في شتى مجالات البحث الأخرى. فعلماء الفيزياء مثلاً قد حملوا على عاتقهم ولزمن طويل مهمة تقديم وصف للمادة دون أن يُعيروا مكتشفات علماء البيولوجيا التفاتاً؛ وبالمثل نجد أن المهتمين بنظرية المعرفة عادةً ما يناقشون مسألة العقل Mind من منظور المعرفة وحده بعد أن يكونوا قد غضوا الطرف عما للعقل من صلات تربطه بالحياة الجسمية للمرء. ويرى بروود أنها كمهمة من مهام الفيلسوف أن يبادر بتقديم العون في سبيل التغلب على مثل هذه النزعة التقطيعية Departmentalism. فعن طريق الصياغة المحكمة لما تتضمنه نظرية تفسيرية معينة من افتراضات مسبقة Presuppositions ونتائج Consequences إنما، يسعى الفيلسوف باحثاً عن عون يعين به الباحث العلمي على رؤية حدود ما يقيمه من دليل وبذلك يحميه من توريط نفسه من افتراض أكثر تعميماً، وهو افتراض ـ على الرغم من إمكان ملاءمته لأغراض الباحث ـ إلّا أنه قد يستحيل أمراً مشكوكاً فيه بفضل مكتشفات مجال آخر. فغالباً ما يتعين على الفيلسوف أن يأخذ على عاتقه مهمة فرض أو تقديم ممكنات بديلة قد يكون أغفلها المجربون، فيركز نصب الدليل عليها انطلاقاً من مصادر أكثر استقلالاً. ثم إن معيارَ الفروض المتنافسة إنما هو دائماً الدليل المتاح الميسور، ولكن عندما يغدو هذا الدليل غير حاسم في بابه، يتعين على الفيلسوف أن يقنع بترك أسئلته دون جواب.

ونظراً لأن العديد من القضايا التي تَعرِضُ في «العقل ومكانته في الطبيعة» في مجال الشرح والتفسير إنما تصدر مباشرة عن تصورات مسبقة واسعة الانتشار حول الوحدة Unity والجوهر Substance

والعلية Causation أو التعليل، ـ نظراً لذلك يستهل بروود كتابه هذا بعملية وزن وتأمل لهذه الموضوعات من خلال ما يسميه «مستوى الإدراك الفطري المستنير» The level of Enlightened Common-sense فهو يرى أن المحاجة القائمة بين دعاة مذهب الوحدة Monists ودعاة مذهب الكثرة Pluralists قد شابها شيء من التشويش والتخليط بسبب إخفاق كُل من الفريقين في الإبانة عمّا إذا كانت دعواهما تصدق على الجوهر، أم على الصفات المميزة، أم على صور أو أنماط خاصة. فاسبينوزا مثلاً زعم بوجود جوهر واحد، في حين راح يفترض وجود كثرة من الصفات المميزة؛ بينما يرى ليبنتز أنه ليس ثمة إلاّ صفة مميزة وواحدة. غير أن الجواهر كثرة. وتبعاً لبروود فإنه ليس ثمة في عصرنا هذا من شك حقيقي في كوننا شيئاً آخر خلاف كوننا دعاة لمذهب الكثرة في الجوهر Substantial Pluralists؛ أما الأمر المتنازع حوله فهو ما إذا كان هناك أكثر من شكل واحد محدد للوجود.

أما القضية القائمة بين أنصار المذهب الحيوي Vitalists ودعاة النزعة الآلية Mechanists في مجال البيولوجيا فهي قضية ذات طابع تفسيري تدور حول: «مدى امكانية تقليص حجم الاختلاف بين أنواع الموضوعات المادية المتباينة ظاهرياً؟». وكما يوضح بروود الأمر فإنه عندما تُفسَّر النزعة الآلية حق التفسير، نجد أنها تتضمن القول بأربعة افتراضات مترابطة وهي: القول بنوع واحد من المادة، والقول بصفة كيفية Quality ذاتية واحدة، والقول بنوع واحد من التغير، والقول بقانون أساسي واحد للتغير. ولقد أمدت هذه الافتراضات فيزياء جاليليو بإطار مناسب لها، إلاّ أن هذه الافتراضات ما كانت قط مرضية تماماً لعلوم الكيمياء أو الأحياء أو الفيزياء الحديثة. فعندما يزعم عالم من العلماء المحدثين أنه آليّ النزعة، فإنه إنما يستخدم هذا الوصف بمعنى مُعدّل. فبحسب بروود هناك طرق ثلاث لتقدير ووصف الفروق الظاهرة في سلوك الأجسام الفيزيائية؛ فالمذهب الحيوي إنما يرى عزو ذلك إلى عامل خاص من نفس Soul أو «كمال» Entelechy؛ غير أن مذهب الطفرة ينكر فكرة العامل الخاص ثم إنه يحتج لموقفه بأن ثمة «مجاميع» جديدة تتألف في الطبيعة وليس في المستطاع البتة التنبؤ بسلوك الواحدة منها من معرفة جزئياتها المكونة لها؛ أما المذهب الآلي، فهو رافض للرأيين السابقين كليهما، ويرى أنه لا يوجد أبداً في سلوك المجموعة أيُّ شيء لا يتحدد بواسطة جزئيات المجموعة، فمن حيث المبدأ، كل شيء قابل لأن يُستنبط من معرفة الجزئيات. ويرى بروود أنه من بين هذه الفروض النظرية الثلاثة يعد المذهب الحيوي أكثرها ضعفاً، بسبب غموضه وعدم قابليته للتحقيق معاً. وهو مذهب كان مقبولاً فقط على أساس الظن بأنه البديل الوحيد عن النزعة الآلية. أما النزعة الآلية فهي إنما تكسب لصالحها الحُسن والملاءمة والنظام الذي يعيننا على أن نضيف جديداً إلى رؤيتنا للعالم؛ فيما أنه يبدو أن من المحتمل جداً أن الخلايا الحية إنما تتألف من ذرات كيميائية، وأن هذه الذرات إنما تتركب من جُسيمات ذات شحنات كهربية، فما على المرء إذن إلا أن يفترض إطاعة كل هذا لنفس القوانين الأولية وأنها إنما تتراكب وفقاً لقانون أوحد، مما يهيء الفرصة أمام إمكانية الاستنباط النظري الخالص لسلوك أي جسم من مجرد معرفة عدد وترتيب الذرات. غير أن الوقائع الفعلية Facts في الوضع الراهن للمعرفة إنما توحي بأن ثمة في العالم وحدة هي أقل مما هو مفترض في ظل هذا البناء التصوري Ideal، فسائر العلوم إنما تقدم العديد من الأمثلة لمجاميع أمرها غير بيِّن في حدود عناصرها الجزئية المؤلفة لها. فالكميات الموجهة Vectors مثلاً لم يعد في طاقة المرء أن يعاملها بوصفها كميات Sums بالمعنى العادي لكلمة كميات؛ وهي المركبات العضوية المؤلفة من عناصر متماثلة وبنسب متماثلة

وهي توجد لتعمل على إظهار صفات استثنائية متوقفة على تركيب الجُزيء Molecule؛ ثم هناك ما هو أكثر وضوحاً عن سائر الأمور طراً، ألا وهو معطيات الشعور - من ألوان وروائح - فهي ليس لها علاقة بينة بالذبذبات الفيزيائية أو التغيرات الكيميائية التي كثيراً ما نتخذها عللاً لها - ولمثل هذه الاعتبارات ترجح الكفة لصالح النظرية الطفرية في الطبيعة، فبموجب هذه النظرية يجب أن يتم تناول كل مستوى من الظواهر في إطار مجموعة قوانين تخصه اختصاصاً. ويعتقد بروود أن المذهب الحيوي إنما نشأ بسبب أوجه القصور الحقيقية التي شابت التفسير الآلي للحقائق البيولوجية.ثم إن النظرية الطفرية إنما جاءت لتصحح أخطاء النزعة الآلية وذلك مع تحقيق أدنى حد من المساس بالبناء التصوري الخاص بالوحدة والنظام والقانون. وعلى الرغم من ملازمتها للقول بصفة واحدة فارقة، فإن أنصارها يكونون دعاة كثرة عندما يتصل الأمر بمسألة الأشكال الخاصة Special Forms تلك التي لا يحسبونها من صنع الوهم Illusory.

ولن يجديك نفعاً السؤال عما إذا كانت الحقائق العقلية Mental Facts تقبل الرد إلى أخرى ذات طبيعة مادية أم أنها تُعالج باعتبارها وقائع موجودة بحكم مسوغ يخصها وتظل بهذه المثابة إلى أن يتأتى لامرىء أن يتأمل - على ضوء المعرفة المتاحة - فيما عسى أن تكون هذه الحدود Terms دالة عليه. أما بروود فإنه يقوم بعرض مسهب بعض الشيء للمجادلة التقليدية حول مسألة العقل والجسم، إلاّ أنه يُبدي شكوكاً حادة حول ما إذا كان قد تأتى لهذه المجادلة أن تحقق ولو هدفاً ذا نفع. فيقول إن الحجج قد كانت بالغة السوء على نحو لا يصدقه عقل، وبحيث أنه يتعذر إدراك كيف تسنى لمثل هذه الحجج أن تفرض نفسها على الكثير من أهل العلم. وإذا كان ثمة ما يمكن استخلاصه من هذه الحجج لكان من صالح النظرية القائلة بالتفاعل الثنائي Two Fold Interaction أكثر من صلاحيته لنظرية التوازي السيكو - فيزيائي Psycho - Physical Parallelism أو حتى لنظرية الظواهر الثانوية Epiphenomenalism - حيث يؤثر كل من العقل والجسم الواحد منهما في أنشطة الآخر. إلاّ أنه بحسب رأي بروود فإن تصورات مثل «الجسم» و«العقل» إنما هي بحاجة ماسة إلى التوضيح إذ انه من المشكوك فيه ما إذا كانت فكرة التفاعل هي الفكرة الملائمة لوصف ما بينهما من علاقة. لذلك فهو يكرس جُل الكتاب أو معظمه من أجل بحث ودراسة تصور العقل في سياقاته المختلفة.

ويمكننا أن نلج إلى الأمر على نحو مباشر تماماً بأن ندرس العقل من خلال موقف المعرفة. فيدلف بروود بذلك إلى حلبة المناظرة المعرفية المعاصرة فيفرد فصولاً مستقلة يتناول فيها الإدراك الحسي والذاكرة، والاستبطان، وعلمنا بالعقول الأخرى. وإن أسئلة من قبيل: ما هي رتبة أو منزلة المعطيات الحسية؟ هل هي مكونات تنشأ عن الموضوع الفيزيائي؟ أم هي مكونات تخص العقل المُدرِك؟ أم أنها قسمة موزعة بشكل ما بين العقل والموضوع الفيزيقي؟ - أقول إن أسئلة كهذه لهي ذات أهمية خاصة في مجال فهمنا لتكوين العقل. ويشيح بروود بوجهه سريعاً عن تلك النظريات التي تنظر إلى المُحسَّات (أي الصور الحسية Sense Images) على أنها أمور مستقلة عن العقل وهي النظريات التي تفسر الإدراك الحسي على أنه علاقة انتقائية Selective Relation تقوم بين نطاقين فيزيائيين. ولعل تعذر وصف الخداع البصري Illusion أو تقييمه استناداً إلى هذه الأسس دفع ببروود إلى استحسان الرأي القائل بأن الصور الحسية إنما ترتبط بالعقل برباط خاص. واستناداً إلى هذه النظرية - التي هي أقرب نسباً إلى مذهب الواقعية النقدية Critical Realism منها إلى مذهب الواقعية الجديدة - تتعين المحافظة على التمييز بين الموضوع

المعرفي والموضوع الفيزيائي. فالأول منهما إنما يتألف من الصور الحسية كاللون والحجم والشكل بالإضافة إلى جملة الإحساسات الجسمانية والمعتقدات الظاهرية Quasi - Beliefs. أما الموضوع الفيزيائي فإنه إنما يتحدد بأنه من قبيل الامتداد وسائر ما يلحق به فعلاً من مواصفات هندسية تميزه، إلا أنها ليست أبداً أكثر من مُناظر أو مُقابل للحجم والشكل اللذين يوجدان في العقل كصور حسية.

لكن ليست مشكلة براود في هذا الكتاب أنه يقدم ابتداء نظرية في المعرفة بل بالأحرى كونه يهدف إلى تفريد Single out العناصر الداخلة في العمليات المعرفية وهي العمليات التي يتعين وصفها بأنها عمليات عقلية، ثم هي في السؤال عما إذا كانت الحوادث العقلية Mental events إنما تفترض - على نحو مسبق - وجود عقل جوهري فردي. إذ يرى براود - مخالفاً بذلك الواقعيين الجدد - أنه لا بد من وجود مركز للوعي وهو شيء أكثر من مجرد تنظيم للمعطيات الحسية في مجال؛ لكن براود - في هذه النقطة - يترك الباب مفتوحاً فيما يتعلق بمسألة ما إذا كان هذا المركز يحتاج الأمر فيه إلى أن يفهم بوصفه أنا خالصة Pure Ego كما أنه يُنمي من الاحتمال البديل بأن هذا المركز لا يعدو كونه أكثر من «جملة احساسات جسمانية». وبراود يعتقد أن هذا الاحتمال الأخير إنما يسلم بأن حاجتنا في وصف وتقييم ما نعتقده من وجود ذاتٍ مستمرة باقية تحضر أو تمثل في كل فعل معرفي باعتبارها ذاتاً عارفة knower، خاصةً إذا سلمنا بأن الإحساسات Feelings إنما «تعتمد كلياً على الآثار المتخلفة عن خبرة الماضي».

والسؤال عن طبيعة هذه «الآثار» Traces هو الذي يُفضي إلى إتاحة الفرصة أمام مشكلة اللاشعور بأجمعها، فيكرس لها براود القسم الثالث من كتابه هذا. وإن التحليل الذي قدمه لهذا التصور الملتبس الغامض جدير بأن يُرجع إليه تقديراً له في ذاته - فهو تحليل لا يخلو من تقدير وإعجاب بالرؤية الإكلينكية لعلماء التحليل النفسي ولما ألقوه من ضوء على وجود وفاعلية آثار وآثار تجمعية Groups of Traces عسير على الاستبطان أن يبلغها. لكن براود ليس على غير استعداد تماماً لأن يُسلم بالزعم القائل بأن هذه العوامل الخبيئة عقلية الطابع. وفي هذه المرحلة من البحث نجد أن ثمة نظريتين تتوازنان وتتعادلان بالتساوي؛ فمحفوظات الذاكرة قد أفضت إلى شرح الذاكرة السوية بالإضافة إلى إمكان تفسير السلوك الشاذ بوصفه ذا طبعة عقلية؛ وإن كان من الممكن أيضاً عرض ذلك كله من زاوية فسيولوجية بحتة. فالحقيقة أننا لا نعلم شيئاً عن هذه المحفوظات بالتفصيل، وليس بمقدورنا أن نتنبأ بشيء منها من خلال الأخذ بالفرض الأول ولا حتى بالأخذ بالفرض الآخر أيضاً، غير أن دواعي التبسيط من شأنها أن تدعو إلى تفضيل الوصف الأخير.

وفي هذه النقطة يتسنى لنا مثال آخر للقاعدة التي يتبناها براود وهي أنه يجب على المرء أن يترك أمام الفروض المتنافسة، الخيار مفتوحاً إلى أن يُسمع بخبر عنها من المجالات الأخر. فلو أن نظرية المعرفة وعلم نفس الشواذ غير حاسمين، فإن مسألة البحث عن دليل بخصوص بقاء أو استمرار الموجود البشري ذي الجسد الفاني لباقية أبداً، إذ لو كان العقل أو جزء منه يبقى بعد فناء الجسد، لكان ذلك حجة ذات أهمية في مواجهة التفسير الفسيولوجي لمحفوظات الذاكرة.

ويرى براود أن البراهين التقليدية على مسألة الخلود Immortality - بما فيها البرهان القائم على فكرة الجزاء الأخلاقي - إنما تنطوي على خداع. ثم هو يُبدي تأثراً أكبر بذلك الدليل المتجمع لدى جمعية البحث النفسي Society of Psychical Research خصوصاً في تقاريرها عن جلسات استحضار الأرواح

Seances التي من المفترض فيها أنها تكشف عن قدر من المعلومات التي هي ضربٌ من المجهول بالنسبة لسائر البشر ما عدا الموتى منهم. ولكن مع التسليم بمثل هذه الحقائق، فإن الاستنتاج بأن العقل برمته يبقى على قيد الحياة إنما هو أمر آخر. إن السمة الفكرية والمعنوية الضئيلة للرسائل المزعومة لا تخلو من أهمية وقيمة في مواجهة الرأي القائل بأن الشيء الذي يمكن أن يكون صنواً للأنا الخالصة إنما يدوم حياً. ويعتقد بروود أنه يكفي أن نصادر على أو نسلم ببقاء «عامل نفساني» لوقت قد يطول وقد يقصر في أعقاب الوفاة، وهذا العامل النفساني «ليس هو نفسه عقلاً، لكن من الجائز أنه ينطوي على تعديلات أو تحويرات ترجع إلى خبرات زيد وعمرو من الناس، وهي الخبرات التي وقعت لهم يوم كانوا أحياء». ويمنحنا ذلك فرضاً ثالثاً يمكن عن طريقة تقديم وصف أو تفسير لمحفوظات الذاكرة، بأنها ليست من طبيعة عقلية ولا من طبيعة فسيولوجية، بل هي من طبيعة نفسية بشكل خاص. وعلى ضوء هذه الوجهة من النظر، فإنه في التكوين السوي للشخصية، يمتزج العامل النفساني هذا مع العمليات العصبية ليؤلف بذلك العقل. وأما في الأحوال الشاذة، فمن الجائز أن هذا العامل النفساني إنما يكون في مبعدة إلى حين عن المخ Brain، ومن الجائز (كما في حالة الشخصيات الفصامية - Multiple Personalities) أن يُسلك العاملُ النفساني ذاته في ذاتين أو أكثر وهذه تتحد بالتبادل مع نفس المخ. وفي حالة الوسيط المباشر، تدخل شرائح وقطع المادة الخام النفسانية في اتحاد مؤقت مع مخ آخر فارغ أو شاغر لتؤلف «عقلاً صغيراً مؤقتاً» أو قل «نبتة عقل Mindkin».

وفي فصل ختامي بعنوان «مكانة العقل في الطبيعة ونظرات عامة» Status and Prospects, of mind in Nature، يقوم بروود بصياغة نحو من سبعة عشر نمطاً لنظرية الأساسُ فيها المزج بين البدائل المختلفة التي جلّاها على طول البحث. وفي هذا التصنيف تظهر سائر المواقف التاريخية الأساسية بدءاً من النزعة المادية الخالصة وإلى المذهب العقلي الخالص، إلى جانب بعض المواقف ذات الميل النظري الصرف. بل وحتى المواقف المتطرفة إنما تجد لها شيئاً من الاهتمام والاحتفال؛ ولا يُستثنى من ذلك المذهب السلوكي Behaviorism الذي يرى أن العقل مجرد وهم، ولا النزعة الذهنية Mentalism (المسماة خطأ بالنزعة المثالية Idealism) وهي النزعة التي تنظر إلى المادة بنفس الازدراء. أما بخصوص الأنماط أو الأشكال التوسطية من النظرية فإنها تبدو بالضرورة مُتكلفة بعض الشيء قل ذلك التكلف أو كثر، طالما أن عليها أن تجمع أو توحد بين «العقلية» و«المادية» في نسق واحد. غير أنه من بين السبعة عشر نمطاً لا يصمد أمام الوابل النقدي في اختبار بروود لها إلا ثلاثة أنماط فقط. النمط الأول هو نظرية صمويل ألكسندر المبسوطة في كتابه «المكان والزمان والألوهية» Space, Time and Deity الصادر عام «1920»، وهي التي يطلق بروود عليها اسم «مذهب الحياد الطفري Emergent Neutralism». فبموجب هذه النظرية لا تكون الحقيقة القصوى عقلاً ولا مادة، إنما تكون مجرد خصائص طفرية. أما النمط الثاني فهو نظرية برتراند رسل المبسوطة في كتابه «تحليل العقل» الصادر عام (1921)، وهي التي يطلق بروود عليها اسم «مذهب الحياد الذهني Mentalistic Neutralism». وهي نظرية تشبه نظرية باركلي من حيث اعتبارها المادة ضرباً من الوهم الباطل، وإن كانت تنبذ نزعة باركلي العقلية وتنظر إلى العقل على أنه ليس أكثر من مجرد مجال للمُحسات المحايدة Neutral Sensa. وفي الوقت الذي لا يجد فيه بروود سبباً حاسماً لنبذ أو رفض أيٍّ من النظريتين السابقتين، فإنه يجد أكثر من سبب واحد يدعوه إلى تفضيل أو ترجيح نظرية ثالثة يطلق

هـو عليها اسم «النـزعة المـادية الـطفريـة Emergent Materialism. وبموجب هذه الوجهة من النظر، تُفهم الحقيقـة الواقعيـة Reality باعتبـار كونها مـاديـة حقـاً مصـدقاً، كـما أن العقـل عبـارة عن خـاصـة طفـريـة Emergent Characteristic تـعتـمـد عـلى الجـهـاز العصبي. فمثـل هذه النـظرية إنمـا تسجل كفـايـة في مجال وصف النشاط السوي للعقل من قبيل: المعرفـة والإرادة والإحساس. كما يمكن النـظر إلى محفـوظـات الذاكرة على أنها مجرد رسوم تخطيـطية عصبيـة Neural Patterns فتستبعـد بـذلـك فكـرةُ الحـالات الـذهنيـة اللاشعوريـة. ومن الممكن ـ بموجب مـا يتراءى لنـا ـ إدخال شيء من التعديل أو التحوير على هذه الوجهـة من النظر بحيث يطول وصف وتفسير الظواهـر الشاذة والخارقة للمألوف، وذلـك عن طريق الاعـتراف ـ إلى جانب العامل العصبي ـ بعامل نفساني متميز له سماته الخاصة ونوازعه؛ ومثل ذلك التعـديل أو التحـوير في وجهـة النظر أمـر قابـل لـلإنجـاز والتحقق. إذ يـرى بـروود إمكـان ذلـك عن طـريق التسليم بـأن المـادة النفسـانية إنمـا هي ذاتها من نتـاج الطفـرة Emergent ـ دون التخـلي عن الأساس الخـاص بالنـزعة المـادية ـ وأن العقل الواعي إنما هو مـركب من عوامـل عصبية ونفسانية.

وفي خلاصة قصيرة بعنوان «مشاهد العقل في العالم The Prospects of mind in the World» يـنـغـمس بروود في شيء من السبحات النظرية أو التأملية. فبما أن العقل ـ كما نفهم ـ إنمـا يوجـد مرتبـطاً فقط بالمخ والجهاز العصبي، إذن لا يعود بوسعنا أن نظن أنه ذو فـاعليـة أو تـأثـير في عمليـة نشـوء الكـون أو النـوع البشري. فيرفض بروود دعـوى العقليين أن العـالم ما هـو إلاّ مجلس للعقل الكـوني. وبـروود يـرفض هـذا الزعم لصالح كوزمولوجيا الفيزياء الحديثة، التي ترى الكون بوصفه مكوناً من أنساق شتى، بعضهـا بسبيله إلى التـوقف، وبعضها الآخـر ربمـا قـد بـات متـوقفـاً خامداً. وليس رفض بروود لفكرة العقل الكوني عنـد العقليين أمراً بمعزل عن مذهب التأليه Theism الـذي يقـول عنه إنـه يتوافق مـع النزعـة المادية توافقـه مـع النزعة العقلية. غير أن بروود ليس لديه ما يُدلى به في صـالـح هـذا المـذهب، فيختم حـديثـه بعبـارة يكـثر ترديدها لدى أصحاب النزعة الإنسانية بأن الشـواهد المستقبليـة تبشر الإنسان بـالخير في مجـال القـدرة عـلى إدخال تعديل على العالم بشكل مؤاتٍ وذلـك بممارسـة ما لديه من قدراتٍ عقليـة، وهي القدرات التي شرع لتوه في استخدامها والإفادة منها.

ترجمة: أسامة عبد الحليم زكي(*)

ترجمة خاصة إلى مجلة الفكر العربي.

(*) (جامعة القاهرة)

فرنسيس بيكون

(تقدمة المعرفة)

يعتبر «تقدمة المعرفة» أول الأعمال الفلسفية الكبرى التي قدمها فرنسيس بيكون، وقصد به اقناع الملك جيمس الأول وكبار مستشاريه بمفهوم جديد للمعرفة. ففي حين شهدت الفترة التي حكمت فيها أسرة تيودور انجلترا (1485 - 1603) تغيرات جذرية في الكنيسة والنظام السياسي والاقتصادي، لم يحدث تغير يذكر في نظام التعليم الجامعي. ووجد بيكون نفسه مدفوعاً بروح المغامرة، تلك الروح التي حركت سير فرانسيس دريك[1] Sir Francis Drake وسير والتر رالي Sir Walter Raleigh لتحقيق كشوفهما العظيمة، فأخذ على عاتقه أن يجعل من مؤلفه هذا «نموذجاً مصغراً من العالم العقلي، بحيث أضمنه [فيما يقول] بكل الصدق والأمانة كل ما اهتدى إلى كشفه، مع ملاحظة ووصف ما يبدو لي أنه غير مستقر من أجزائه، أو التي لم يكشف عنها الجهد الإنساني».

وقد كتب بيكون مؤلفه هذا باللغة الانجليزية لاعتقاده بأن مشروعاً كهذا، يسعى للكشف عن كل ما هو جديد، ويطمح لاقتحام آفاق أرحب من المعرفة، لا بد أن يجد صدى عند هؤلاء الذين تمرسوا بقيادة الأمم، أكثر من الفلاسفة المدرسيين المعزولين عن الواقع. ولكن عندما تبين له خطأ اعتقاده، أعاد نشر الكتاب في طبعة منقحة باللغة اللاتينية عام 1623. حتى يساير بقية مؤلفاته الأخرى. ووضع له عنواناً باللاتينية هو «De Ougmentis Scientiarum».

وبالرغم من فشل بيكون في إقناع مستشاري الملك جيمس بمفهومه الجديد للمعرفة، فقد لقي مؤلفه هذا حفاوة كبيرة من المدرسيين المستقلين حوالى منتصف القرن، وجعلوا منه شعاراً لحملة تنويرية واسعة. ورحبوا ببيكون أيما ترحيب حتى أطلقوا عليه لقب «المتحدث باسم الطبيعة» و«المهندس المخطط للمعرفة الجديدة». ويكفي للدلالة على ما تركه هذا المؤلَّف من أثر بالغ في عصره، أنه كان وراء تأسيس «الجمعية الملكية لتقدم المعرفة الطبيعية» في لندن عام 1660.

ونحن وإن كنا لا نقلل من قيمة «تقدم المعرفة» كعمل جيد، إلاّ أنه للأسف انطوى على كثير من صور التملق المخجل للملك جيمس. أضف إلى ذلك أن بيكون خصص افتتاحية كل جزء من جزئيه للإشادة بالملك والثناء عليه، وبخاصة ذلك الكتيب الرخيص الذي أصدره الملك بعنوان «القانون الحق للملكية الحرة» (1603) «The true Law of free monarchies» فيقول عنه بيكون «إنه عمل مفعم بالإيمان والقيم الأخلاقية والسياسة الحكيمة، ناهيك بما ضمه بين لغتيه من ألوان الفنون الأخرى. انه في نظري واحد من أعمق ما قرأت من كتابات وأشملها فائدة». فإذا صح ما يقال من أن التملق إن صدق كان نوعاً من التقليد الأعمى عرفنا لماذا تعمد بيكون تأليف الجزء الأول من مؤلّفه «تقدم المعرفة» على النهج الذي يساير النظام الملكي الذي يدين له بالولاء. وكان بديهياً أن يستشهد بآدم وموسى [عليهما السلام] والاسكندر وقيصر ومن على شاكلتهما ليبرهن على أهمية وفضل العلم والمعرفة. وربما كان مقدراً لهذا الجزء الأول من الكتاب الفشل الذريع لولا ما تضمنه من نقد لرجال اللاهوت والسياسة وأنصار الفلسفة المدرسية الذين كانوا وراء الجمود والتخلف الذي أصاب المعرفة.

وكشاهد على عصره، رأى بيكون أن أساليب المعرفة حينذاك قد وقعت في خطئين أساسيين، الأول أنها كانت مشدودة الوثاق بالماضي. وهذا في نظره إثم في حقها ارتكبه الفلاسفة الإنسانيون في عصر النهضة وكذلك البروتستانت، أكثر من المدرسين أنفسهم، لأنهم صبوا كل اهتمامهم على اللغات القديمة، وانهمكوا في تحليل أساليبها وما انطوت عليه من ضروب الإبداع الأدبي والفني وما أضافوه إليها من حواشي وشروح وتصويبات لنصوصها. وفي اعتقاده، أن الوقت قد آن لكي يفيق المدرسيون لمعطيات عصرهم. فالأوروبيون لم يعودوا بحاجة للمبالغة في تقدير إنجازات اليونان والرومان. فما نسميه بالعصور القديمة هو في حقيقته شباب العالم «هذه العصور قديمة حيث كان العالم قديماً، وليست قديمة كما نحسبها بالقياس إلينا».

أما الخطأ الثاني فيتمثل في عدم فهم الغرض الحقيقي من المعرفة، حيث استأثرت المعرفة العقلية بموضع الصدارة وبشكل مبالغ فيه على حساب الأبحاث العملية. ويطالب بيكون الفلاسفة المدرسيين أن يتخلوا عن تلك «التأملات النظرية الفارغة» التي عكفوا عليها زمناً طويلاً، ويلتفتوا «للبحث في الطبيعة، والاهتمام بالملاحظة القائمة على الخبرة». كذلك يجب أن يقترن البحث في الطبيعة بالتطبيق العملي وطرق الأداء لمنفعة المجتمع الإنساني، وليس لمجرد اللذة العقلية، أو من أجل شرف الانتساب للعصر المدرسي.

ومن الجدير بالملاحظة أن صور النقد التي وجهها بيكون لنظام المعرفة في عصره تكاد تتطابق مع تلك التي نجدها عند معاصره الفرنسي ديكارت وبخاصة في كتابه «مقال عن المنهج»(*) (1637). فإذا شئنا نموذجاً معاصراً لهذا الخط الفكري، فنستطيع أن نتلمسه عند جون ديوي John Dewey في كتابه «البحث عن اليقين»(**) Quest for Certainty (1929).

كان هذا بالنسبة للجزء الأول من المؤلف، أما

(*) نقله إلى العربية الأستاذ الدكتور محمود محمد الخضيري. (المترجم).

(**) نقله إلى العربية وقدم له الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهواني. دار إحياء الكتب العربية. عيسى البابي الحلبي وشركاه. القاهرة 1960. انظر الفصلين الخامس والتاسع. (المترجم)

الجزء الثاني، ولعله الأكثر أهمية، فقد انتقل فيه بيكون من نقد الفلاسفة المدرسيين إلى نقد موضوعات بحثهم. وكان يقصد من ذلك توجيه الأنظار لمجالات البحث التي أهملت لفترة طويلة، ضارباً صفحاً عن المجالات الأخرى التي لطالما حظيت باهتمام الباحثين. ومن بين هذه المجالات الأخيرة، يضع بيكون علوم الرياضيات والفيزيقا وما يتعلق باللغة من ناحية البلاغة والقواعد النحوية، وكذلك التاريخ بنوعيه القديم والكنسي. بيد أن هذا لا يعني اقتناعه بما بذل في هذه العلوم من جهد، إذ يعقب على ذلك بقوله «لقد شئت أن أضرب صفحاً عن هذه العلوم، طالما أني في وضع لا يسمح لي بتوجيه اللوم لأحد». وبالرغم من أن بيكون لم يعتبر الفيزيقا من بين العلوم التي أصابها التخلف، إلّا أنه لم يكن راضياً عن أسلوب معالجتها، فيقول «إنني لا أصدر حكماً على الغاية أو الحقيقة التي قُصد تحقيقها من [فروع الفيزيقا]، غير أنها اعتبرت من بين أجزاء المعرفة التي لا تستحق الجهد الإنساني».

وتبدو أصالة بيكون في استبصاره لعدد من العلوم الجديدة، وتحديده لموضعها بين العلوم الأخرى، وكشفه للثغرات الموجودة في العلوم القديمة. فهو يرى - على سبيل المثال - وجوب دراسة التاريخ الحديث بنفس الاهتمام والحماسة التي يدرس بها التاريخ القديم. ويدعو إلى تأسيس علوم جديدة تدرس الأجناس البشرية من حيث ارتباطها بالمناخ والظروف الجغرافية ومصادر الثروة الطبيعية[2]. كذلك نبه إلى الحاجة لعلوم تختص بالتربية وكيفية وضع الكتب على النحو الذي يشجع القيم العملية ويدفع إلى تنمية وتطوير القدرات العقلية وتعميق الإحساس بالفضيلة، ومساندة البحث في تاريخ علم الميكانيكا وتطبيقاتها من الاختراعات المختلفة بحيث يواكب مسيرة تاريخ الفكر. ولا بأس بجانب ذلك من بعض الكتب المختصرة عن إدارة الأعمال والدبلوماسية التي تسير على نفس «النهج» الذي كتب به ماكيافيلي أعماله عن الحكم والسياسة. وبالرغم مما يلقاه علم اللاهوت عادة من عناية خاصة، فإن بيكون يقترح إضافة فرعين جديدين لهذا المجال، يتفقان بشكل عام مع الخط الفكري الذي يلتزم به. أما الفرع الأول فيختص بوضع الحدود التي ينبغي للعقل الإنساني أن يلتزم بها في بحثه للموضوعات الإلهية. فيما يختص الفرع الثاني بتحديد نطاق الاختلافات المسموح بها حول المسائل اللاهوتية. أما بالنسبة لعلم الطب، فيعتقد بيكون أنه لا يسير على الدرب الصحيح. فهو «علم يقوم على التخصص والخبرة لا على الاجتهادات، بعكس ما نراه حتى الآن، بدليل أنه لا يحرز أي تقدم. فالاجتهادات أبعد ما تكون عن تحقيق التطور في الطب». ويا ليت العلماء يعودون لطريقة أبقراط[3] الذي كان يحتفظ بسجلات للحالات المرضية التي كان يعالجها. وبهذا الصدد، يطالب بيكون بإحياء علم التشريح من جديد، وبخاصة التشريح الحيواني، لعله يستعيد أمجاده القديمة. ويتمنى لو أن الأطباء أعطوا مزيداً من الاهتمام لاكتشاف عقاقير جديدة فعالة، بدلاً من تلك المركبات الجاهزة التي لا غنى فيها.

وكما هو متوقع، فقد أولى بيكون اهتماماً خاصاً بأساليب الاستدلال العقلي، وأرهص بالكثير منها في كتابه المشهور «الأروجانون الجديد» Novum Organum (1620) بيد أن الكشف العلمي في نظره يعتبر إلى حد كبير وليد المصادفة، بالأحرى أن يكون نتاجاً للمنطق العقلي. «فالإنسان ما زال حتى الآن مديناً للماعز الجبلي في تقدم علم الجراحة، وللعندليب في روعة الأداء الموسيقي، ولطائر أبو منجل بالنسبة لبعض البحوث الفيزيقية. وما كان للإنسان أن يتوصل لنظرية انطلاق المدفع لولا ملاحظته لاندفاع

الغطاء من فوق إناء يغلي بالماء. وبشكل عام، فإن المصادفة، أو ربما أي شيء آخر هي أساس الكشوف والابتكارات في الفنون والعلوم، وليس المنطق».

ويقدم بيكون عدداً من الاقتراحات الجديدة، يعتقد أنها تساعد على الكشف العلمي. منها إشارته إلى أهمية الأمثلة السلبية والحالات الاستثنائية. ويؤكد على ضرورة الاحتفاظ بقائمة للحالات المشكلة التي تثير شكوكنا، وكذلك الأخطاء الشائعة، مع تسجيل الظواهر الطبيعية الغريبة. بيد أن ذلك كله يتوقف على كيفية إجبارنا للطبيعة على الاجابة على أسئلتنا. أما الاستدلال القياسي، فربما كان آخر الطرق التي يمكن الاعتماد عليها في بحث الطبيعة. بل الأكثر ملائمة لذلك هو المنهج الاستقرائي. ثم يلفت بيكون الانتباه لنوع خاص من الأغاليط، هي التي أطلق عليها فيما بعد «أوهام» العقل.

ومن أهم الموضوعات التي عرضها بيكون في مؤلفه هذا، تصنيفه للعلوم، وبخاصة المبدأ الذي استحدثه كأساس للتصنيف، وما ينطوي عليه من خصائص متنوعة جديرة بالملاحظة. فقد كان حريصاً منذ البداية على الفصل الحاد بين المعرفة الإنسانية والمعرفة الإلهية حتى يحرر العقل الإنساني من سلطة الوحي. ثم قسم بعد ذلك المعرفة الإنسانية إلى ثلاثة أقسام رئيسية موازية «لملكات الفهم الإنساني الثلاث». أول هذه الملكات هي الذاكرة التي يعتمد عليها التاريخ بأنواعه المختلفة، أكان التاريخ الطبيعي أو الإنساني أو الكنسي. والثانية هي الخيال الذي يعتمد عليها الأدب «كالشعر والرواية بنوعيها التمثيلية والرمزية». والثالثة هي العقل الذي تعتمد عليه الفلسفة بفروعها الثلاثة، وهي الفلسفة الإلهية والطبيعية والإنسانية.

وللفلسفة بفروعها الثلاثة أثر كبير على العلوم التجريبية حتى اليوم. وإذا كان بيكون يؤكد ذلك، فإنه في الوقت نفسه يستنكر ذلك النوع من التفكير العام الذي يطلق عليه المدرسيون اسم «الفلسفة»، مع أنهم يفرقون موضوعه على مختلف العلوم الخاصة. وبالتالي، فهذه الفلسفة المزعومة ليست بذات موضوع حقيقي بقدر ما هي افتئات على العلوم الأخرى. ويقترح بيكون مبحثاً جديداً تحت اسم «الفلسفة الأولى» يتضمن عدداً من البديهيات والقواعد التي تصدق على فروع متعددة من المعرفة. مثل هذا المبحث إذا ما لقي العناية الكافية، يمكن أن يصبح معيناً لا ينضب لاشتقاق المعارف المختلفة.

أما فيما يختص بالعلاقة بين الفيزيقا والميتافيزيقا، فقد عرض بيكون تفسيراً لها يجدر أن نتوقف عنده بعض الشيء. فكلاهما في نظره فرعان من العلم الطبيعي وإن اختلفا من حيث التطور. فالأول يهتم بالعلل المادية والعلل الكافية، بينما يهتم الثاني بالعلل القصوى والعلل الصورية. فالفيزيقا تعتمد على التاريخ الطبيعي لأنها علم لا يقف عند حدود الوصف، بل يتجاوزه إلى التفسير. ومع ذلك فالفيزيقا أدنى مرتبة من الميتافيزيقا لأنها تبحث في الجزئيات. فإذا بحثت الفيزيقا ـ مثلاً ـ في سبب تلون الثلج أو الزَّبَدْ باللون الأبيض، فإنها ترده إلى اختلاط الماء بالهواء. في حين لو تعرضه الميتافيزيقا لنفس الظاهرة بالتفسير، فستردها إلى «صورة البياض» باعتبارها القانون المفسر للاختلاط الجزئي للعناصر. ولا يبدي بيكون دهشة لما آل إليه حال هذا النوع من الميتافيزيقا من تخلف، طالما أغفل الباحثون قيمة البحث في الجزئيات. ولكن يفرض اهتمام الباحثين بالجزئيات، فإن ذلك لم يكن ليغير من الأمر شيئاً. فبيكون يتصور الفلسفة الطبيعية كالشكل الهرمي، قاعدته التاريخ الطبيعي، ووسطه الفيزيقا، وقمته الميتافيزيقا. ولكن «إذا كانت القمة تمثل خلاصة القانون الطبيعي، فكيف سيتسنى للبحث الإنساني التوصل إليه!».

وليس من الصعب أن يتبين الهدف وراء تقسيم بيكون للعلوم. ونعني به رفضه القاطع للجمع بين فلسفتي أرسطو والقديس أوغسطين في العصور الوسطى. وهو وإن كان يؤكد الإيمان ويحث عليه، إلّا أنه يحبذ حصر «المعرفة الإلهية» في نطاق العقيدة والسلوك الأخلاقي والطقوس الدينية في إطار السلطة الكنسية. وبالرغم من أنه استفاد بالكثير من مصطلحات ومفاهيم الفلسفة الأرسطية، فقد رفض المبادىء الأساسية التي ترتكز عليها، وفضّل عليها الفلسفة المادية الذرية عند ديموقريطس من حيث تصورها للعالم. (قارن بيكون هنا بصديقه الأصغر توماس هوبز).

وتصنيف بيكون الجديد للعلوم، بعكس إيمانه بمركزية الإنسان للكون Onthropo- Centric (أو ما نسميه الآن عادة بالاتجاه «الإنساني»). وبالرغم من رفضه لنظرية كوبرنيقوس الفلكية، فإن «الثورة الكوبرنيقية» التي نسبها كانت لنفسه، كانت واردة في تفكير بيكون حينما رفض التصنيف التقليدي للعلوم المؤسس على الطبيعة، بدليل أنه أعاد تنظيم المعرفة وفقاً لملكات العقل. مثال ذلك، وضعه لعلم النبات جنباً إلى جنب مع علم الحضارات من حيث أسباب نشأتها وأفولها باعتبارهما فرعين لمبحث واحد. فالأول يمثل «التاريخ الطبيعي» والثاني يمثل «التاريخ الإنساني» وهما معاً لهما الصفة المشتركة نفسها، وهي اعتمادهما على الذاكرة الإنسانية والملاحظة، في أكثر منهما على الخيال أو الفعل.

والحقيقة أن بيكون كان على قناعة كاملة بأن الغاية من كل ضروب المعرفة هي تيسير حياة الإنسان وتحقيق رفاهيته. وقد أشرنا من قبل إلى تأكيده على ضرورة ربط التأملات العقلية بالفعل والعمل المثمر. فضلاً عمّا ذكره عن الأسباب التي أدت إلى تخلف علم الميكانيكا والمعرفة العملية. فكان بذلك الرائد الحقيقي للمعرفة الخاصة بالكليات التطبيقية ومعاهد الإدارة ومراكز البحث العلمي. ومما يؤكد لنا اهتمامه البالغ بالإنسان، ذلك التفاوت الملحوظ في المساحة التي أفردها للفلسفة «الإنسانية» (والتي تصل إلى خمسة عشر فصلاً) في مقابل الفلسفة «الطبيعية» (التي خصص لها فصلين فحسب). وكان شعاره المأثور، ذلك القول القديم «أيها الإنسان، إعرف نفسك»، لأن معرفة الإنسان لنفسه هي «الغاية القصوى» من المعرفة الإنسانية. حتى ولو كانت هذه المعرفة جزءاً من «المعرفة الشاملة للطبيعة».

لقد شاءت الأقدار لبيكون أن يعيش على مشارف عصر جديد يبشر «بعقول خلاقة ومواهب فذة». فقد تطورت المعارف القديمة، واخترعت الطباعة، وانتشرت الملاحة البحرية حول العالم، وتوافر للناس ما تستدعيه المعرفة من فراغ. علاوة على ما تميز به ذلك العصر من استقرار سياسي. هذه الفترة ـ فيما يرى بيكون ـ تمثل أحد عصور ثلاثة عظيمة في تاريخ العالم، ولعلها تحقق من الإنجازات والانتصارات ما يفوق عصر اليونان والرومان. أما عن كتاباته هو، فيقول بيكون أن من حق الناس أن يصدروا عليها ما شاءوا من أحكام، ولكن حقي أيضاً عليهم أن يكونوا منصفين. فلا يصدروا حكماً إلّا بعد قراءة فاحصة وتأمل عميق. فكما تصدر «الضوضاء عن الآلات الموسيقية حينما يقوم العازفون بضبطها. كذلك فهذه الضوضاء نفسها هي سبب متعتنا بروائع الألحان».

الحواشي

(1) فرانسيس دريك (1540 - 1595): واحد من أعظم المستكشفين الإنجليز في القرن السادس عشر. ارتبط اسمه بعملين كبيرين «الأول أنه كان أول بحار إنجليزي يدور حول العالم بسفينة شراعية ويضع خرائط غير دقيقة. واستغرق في رحلته هذه 1018 يوماً. والثاني دفاعه عن وطنه في الحرب غير المعلنة بين انجلترا واسبانيا في عهد الملكة إليزابيت الأولى. وألحق الهزيمة بالأسطول الاسباني المعروف بالأرمادا حينما حاصر الشواطىء الانجليزية في 19 يوليو 1588. وقد وضع جثمانه بعد وفاته في تابوت من الرصاص وأنزل إلى أعماق البحر. ورثاه أحد شعراء عصره بقوله: «لقد أصبحت الأمواج غطاءه، والمياه قبره، وضاق المحيط أمام شهرته» (المترجم).

(2) لم يكن ذلك العلم الذي دعا بيكون لتأسيسه بالعلم الجديد. بل سبق إلى ذلك بقرنين المفكر العربي عبد الرحمن بن خلدون (1322 - 1406). فقد عالج في مقدمته المشهورة لكتابه «العبر» مسألة العمران وعلاقته بالظروف الجغرافية والمناخية ومصادر الثروة الطبيعية. وأبان عن أثر العامل الاقتصادي في المقومات الاجتماعية والسياسية للدولة وعوامل نشأتها وتدهورها. وكان صاحب منهج علمي دقيق يعد طفرة في عصره، اعتمد فيه على المشاهدات والتحليلات الصائبة، واستقراء الأسباب الواقعية لأحداث التاريخ. (المترجم)

(3) أبقراط (460-357 ق م.) أبو الطب الإغريقي القديم. يعتبر قسمه المعروف هو أساس السلوك المهني والاجتماعي للأطباء أكثر من عشرين قرناً. ولد بجزيرة كوس Cos في بحر إيجه حوالى عام 460 ق.م. وتلقى الطب هناك ولقنه لتلاميذه. وبالرغم من كونه طبيباً وجراحاً ممارساً، إلا أن أهم ما خلفه للأجيال التالية عليه هو منهجه العلمي في دراسة الطب. فقد كان الطب من قبله يعتمد على السحر وتشيع فيه الخرافات. فقد اعتقد الإغريق بأن الصرع مرض مقدس تعاقب به الآلهة التعساء من البشر. فرفض أبقراط ذلك وأكد أن كل الأمراض لها أسبابها الطبيعية التي يمكن علاجها. (المترجم)

ترجمة : د. بدوي عبد الفتاح(*)

ترجم خصيصاً لمجلة الفكر العربي

(*) كلية الآداب/جامعة القاهرة ج.م.ع.

مع العدد السابق من مجلة «الفكر العربي»

د. محمد شيا(*)

- I -

كان النهج الذي بدأت به «الفكر العربي»، وهو تضمين العدد الجديد مراجعة شاملة للعدد الذي سبقه، تبدأ بمجرد التوصيف والتوثيق لتنتهي أحياناً إلى نقد حقيقي وموضوعي في الغالب، كان هذا النهج تطوراً فعلياً وبنّاءً ولغير سبب وموجب. فهذه العودة الدائمة المتأنية إلى ما سبق هي كسبٌ، في البدء، للمقالات موضوع النقد، إذ ليس بالأمر السهل أن يعثر العمل الثقافي على ناقدٍ عارفٍ حصيفٍ وموضوعي يتطلع إلى العمل أمامه، من موقع الصداقة أولاً وأخيراً، لكنه يتطلع إليه كذلك من موقع الصدق، إذا استعرنا تعبير أرسطو في أفلاطون، فيقرأه باخلاص، ويحلّله بوعي، وهو في الحالين يصْدقُ الرأي والتعبير. والمراجعة كسبٌ للموضوعات، إذ تَبطُل أن تكون إجابات جاهزة أو «معلّبة» وأخيرة، بل تعيد موضعتها في سيرورة البحث كمحاولة أخرى يقوم تبريرها المعرفي والتاريخي بمقدار ما تضيف أو تنجح في تأسيس شروط أفضل للإضافة. فالكتابة، وفي مطلق الأحوال، يجب أن تجد نفسها في أحد حدّي المعادلة تلك، وإلاّ حكمت على نفسها تلقائياً أن تكون خواء آخر ومزيداً من المساحات الفارغة وإن حُبّرت بالأسْود. والمراجعة أخيراً وصل ما انقطع بين فعلي الكتابة والقراءة: وجهان وظيفيان متباينان لعملية منطقية ـ اجتماعية واحدة.

لهذه الأسباب، ولغيرها، بدت مراجعات الأعداد السابقة التي دأبنا على متابعتها في «الفكر العربي» أعمالاً أصيلة وممتعة، بل الأكثر حياة وحيوية، أحياناً، لخصوصية موضوعاتها ولنوع اتجاهاتها العامة. ولا ينسى المرء هنا، ومن قبيل التداعيات، مراجعة المرحوم الدكتور حسن صعب للعدد رقم (٥٩) الذي كرّس لتجارب الثورات والديمقراطية في الذكرى المئتين لقيام الثورة الفرنسية الكبرى، إلى أسماء لامعة أخرى دلّت جميعها إلى المعنى العميق القائم في فعلي المراجعة والنقد وبعيداً عن كل هوىً أو ميلٍ ذاتي، وهو عين ما نسعى إليه في مراجعتنا هذه.

- II -

نصل إلى موضوعنا بملفاته الثلاثة:

الملف الأول ـ تجارب التسيير الذاتي الشعبي.

الملف الثاني ـ مئوية طه حسين.

الملف الثالث ـ مقالات وأبحاث.

وفي ضوء المقارنة الأوّلية بين الملفين الأول والثاني،

(*) مدير معهد العلوم الاجتماعية ـ (الجامعة اللبنانية)، بيروت.

أو بين مضمونيهما تحديداً، تبدو المساءلة الأولى مشروعة ربما فنقول: هل من فارقٍ بين «التسيير الذاتي» و«الفلسفة الذاتية»؟ هل من فارقٍ بين إدارة شؤون مؤسساتنا وبين إدارة شؤون ثقافتنا وفكرنا؟

تلك عناوين متجانسة، وإن تَكُ متباينة أو متقطعة، لتبرير علاقة يجب أن تكون حاضرة بمعنى ما بين الملفين الأول والثاني، أما العلاقة بالثالث فهي أبعد قليلاً وأقل وضوحاً رغم أن اثنين فقط من مقالات الملف الثالث ارتبطا بموضوعات الملفين الأول والثاني وهما «في شروط النهضة» لطارق زيادة، ومعنى «الحداثة» مُترجمٌ عن جان بودر بيار، الأول هو استكمال بمعنى ما لنقاشات شروط التحديث التي مُحورت مئوية طه حسين في إطارها، والثاني في مقاربته لتحديدات أكثر وضوحاً لمصطلح الحداثة.

في الملف الأوّل، تجارب التسيير الشعبي الذاتي، على ثلاث عشرة مقالة تراوح بين محاولة التقاط أصل تاريخي (إسلامي) لنظرية «التسيير الذاتي» للدكتور زهير حطب والمحاولات الأكثر حداثة أو معاصرة مثل تلك التي شهدتها «كومونه باريس» لعبد اللطيف معاليقي، والتجربة الشعبية الصينية لصادر يونس وتجربة التسيير الذاتي في يوغوسلافيا ليوسف جباعي، أو التي لا زالت في طور الممارسة والاستكمال وفق قوانين النظرية الجماهيرية لعبد الله الهمالي، دون أن ننسى «التجربة الاسرائيلية في الاستيطان والتنظيم» لمصطفى سليمان.

إن أولى الملاحظات على هذا الملف هو استنتاج القارىء أن معظم المقالات إنما قدّمت في إطار ندوة عقدت في طرابلس الغرب سنة 1988. نقول استنتاجاً، ومن دون أن نعرف عدد المقالات التي قدّمت للندوة أو تلك التي كتبت خصيصاً لهذا الملف، وهو ضروري ولأكثر من سبب.

ينقسم الملف الأول كما يبدو إلى قسمين:

1 - في تاريخية التسيير الذاتي.
2 - في فلسفة التسيير الذاتي.

في التاريخي منه عرض ومحاولة إفادة من التجارب الشعبية والجماهيرية الإسلامية (!) و«الكومونية» والصينية واليوغوسلافية، والاسرائيلية. وقراءة هذه التجارب هي في مطلق الأحوال أمر من الضرورة بمكان بهدف العثور على «خطط وعلاجات تنقذ الأمة مما فيها وتسير بها في خط التحرر والوحدة والتقدم» (ص 54). التاريخي إذاً لا يستعاد لأجل التاريخ وإنما من أجل الحاضر والمستقبل وتحديداً حاضرنا ومستقبلنا. وهذا الأمر صحيح عموماً. كذلك فان الأكثر صحة أو صوابية هو ما بلغه الاستكشاف التاريخي ذاك من تقدير واقعي مسؤول بدا مصراً على الابتعاد عن الخطابية الرخيصة أو الغرور الساذج الجاهل؛ لذلك رأينا صادر يونس يضع الأصبع على الجرح تماماً حين يشير إلى «أن تجربة إنشاء العاميات في الصين تكشف التباين بل التناقض أحياناً بين النظرية والواقع، بين الأطر الأيديولوجية العامة وتعقيدات ومتغيرات الحياة العملية للناس» (ص 100) أو في استنتاجاته الأخيرة الصحيحة هي الأخرى حين يكتب: «لقد بيّنت التجارب أن من المستحيل تجاوز أنماط العلاقات الاجتماعية السائدة والراسخة منذ أجيال متعاقبة انطلاقاً من نزعات إرادية إنسانية. فالمشاكل الاجتماعية لا تحل بقرارات بل بعمل دؤوب متواصل وبتحولات تدريجية تأخذ بعين الاعتبار الطابع المعقد للعلاقات الاجتماعية والثوابت التاريخية والحضارية» (ص 103). كذلك يضع يوسف جباعي في استنتاجه الصحيح حين يقول: «إن التجربة اليوغوسلافية بما هي واقع قائم.. غير محدد وغير معروف يصعب أن يكون المثل والقدوة لأنها هي ذاتها لم تعِ امتدادها وحدودها إلا بعد التعارض بينها وبين من اعتبرته في البداية قدوة ومثالاً. لقد برهنت على شيء مهم هو أن التقليد الميكانيكي لا يدوم ولا يأتي

بفائدة أو خير، والمعوّل عليه هو في الخلاصة انفتاحٌ واستيعابٌ وعطاء جديد» (ص 115).

هذه الاستنتاجات، إلى ما سبقها، تبدو بديهية ومكرورة في الظاهر، إلا أنها وفي حقيقتها دروس عامة تبدو في مقام ألفباء إشكاليات الاستقلال والتنمية والتحديث. هي تلحّ على أهمية ما أنجزته التاريخية السابقة من جهة وعلى قصورها وعدم كفايتها من جهة ثانية. لا نماذج، باختصار، يمكن محاكاتها أو تقليدها بالكامل في عمليات الاستقلال والتنمية والتحديث. ما الحل إذاً؟ الحل، في إشارات المقالتين وسواهما الضمنية والمعلنة، **هو بتأصيل التاريخي وإبداع أشكال معاصرة تسترشد بدروس التاريخ في ضوء وقائع الحاضر وحاجاته ومشاكله وأخطائه وتعقيداته وتحدياته**. إن كل عملية تلتزم تلك النماذج مثالاً مطلقاً فاشلة حتماً، كما رأينا، كما أن كل عملية تهمل تلك النماذج وتطبيقاتها في نجاحاتها وإخفاقاتها ستكون تجريبية طفولية تهمل دروس التاريخ ولا تعترف به إلا بعد إهدار كثير من الجهد والوقت وربما بعد فوات الأوان.

هي ذي التجارب التاريخية في التسيير الذاتي والتي جُعلت في نهاية الملف، ولا أدري سبب ذلك أو تبريره، بينما موقعها الطبيعي هو في بدايات الملف كيما تسترشد بها تجاربنا العربية المعاصرة أو الراهنة، أو ينتفع بها الكلامُ على تجاربنا العربية الراهنة.

أما في تجارب التسيير الذاتي، في الوطن العربي فإن الكلام فيها راوح بين البيان النظري المتفائل، كما في مقالة عبد الله الهمالي «مداخلة في فلسفة التسيير الذاتي» والعرض الواقعي السلبي كما في «معضلات التسيير الانتاجي» لأحمد بعلبكي، وبين الموقفين، أو بين حدّي الموقف الواحد، مواقف أخرى، أو لا - مواقف، أكثر إبهاماً وتعقيداً تتقاطع مع موضوع البحث حيناً كما عند نبيل سليمان في «إشكالية التسيير الذاتي في الوطن العربي» ولا تتقاطع معه البتة إلا من جهة السلب، التي تضمنتها مقالة «المثال السالب والكلام الممتنع»، لموسى وهبه.

يقوم عرض عبد الله الهمّالي لفلسفة التسيير الذاتي باعتباره مسألة «ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة حرية المواطن وسيادته (ص ٣٠)، «فحرية المواطن لا تتحقق إلا إذا امتلك الإنسان حريته الاقتصادية والسياسية وأصبح قادراً على تدبير شؤونه بنفسه» وهو ما لم توضحه الليبرالية من جهة ولم تبلغه الماركسية من جهة ثانية في رأي كاتب المقالة. وبالمقابل فالمعنى الأشمل للتسيير الذاتي يتلخص باعتباره: (1) «نشاطاً مباشراً يمارسه الشعب»، (2) «سيطرة المنتجين على المنشآت الانتاجية وامتلاكهم لعائدات الانتاج»، (3) «اجتماعياً تعني ديمقراطية التسيير الذاتي تحقيق المساواة والقضاء على الطبقية وتكافؤ الفرص أمام الجميع». (ص 32).

يتضمن هذا البيان أوضح التحديدات النظرية لمفهوم التسيير الذاتي وللنتائج المرتجاة منه، إلاّ أنّ صعوبة التسيير الذاتي في العام لا تقع في النظري، الذي لا غبار عليه، وإنما في الواقع المشخص والملموس، في قياس النتائج الواقعة بالنتائج المتوقعة في ملاحظات الصعوبات والإخفاقات جنباً إلى جنب مع الإنجازات والنجاحات، وهذا ما لم تقاربه مقالة الهمّالي.

نقيض أطروحة الهمّالي هو ما نجده، نسبياً، في رصد أحمد بعلبكي لمعضلات الاقتصاد الانتقالي وتجربة التسيير الذاتي في القطاع الزراعي في الجزائر. لقد تراكمت المشاكل التاريخية الموروثة أو التركة الاستعمارية مع التعقيدات المستجدة لتصل إلى نتيجة تنقض تماماً فلسفة فكرة التسيير الذاتي ومبدأها، فإذا الأمور، وبالملموس، تبلغ الضفة الأخرى «وهكذا تكون البرجوازية قد تحكمت مداورة بانتاج وفائض قيمة حوالى 250 ألف عامل زراعي في المزارع المسيّرة ذاتياً. وهي توهم العمال بأنهم هم المسيّرون للمزرعة)

لقد أدى ما تُخيل أنه تسيير ذاتي، أو اشتراكية فعلية، إلى بيروقراطية كاملة. جعلت من التسيير الذاتي أمراً عديم الجدوى وعديم الأثر وأحياناً إلى نتائج معاكسة. لقد تعطل الدور الفعلي للمنتجين و«أدى اقتصار القرار على الكوادر الفنية والإدارية إلى إقدام هؤلاء على إغفال دور لجان التسيير وتوثيق تبعيتها المباشرة مع الأجهزة المركزية الوصية على القطاع. . .» (ص 37). ولم تنفع كل النصوص التي عدّلت أو أضيفت في تغيير ذهنية المنتجين الفعليين أو في تفعيل دورهم وحجمهم في عملية التسيير الذاتي بل تحوّلت هي الأخرى إلى «معيقات مكلفة لأواليات الانتاج تستفيد منها البرجوازية المتوسطة في الجزائر على مستويين: 1ـ التحكم البيروقراطي من خلال برجوازية الدولة بالقرار الاقتصادي وما يترتب على هذا التحكم من امتيازات. . . 2 ـ تكفير الناس بالاشتراكية مجاناً ليس إلا بسبب أزمات التموين التي تذكّر برغد الحياة في ظل الرأسمالية التي تمارس ايديولوجيتها في السوق وليس في النصوص والخطب» (ص 41). تلك هي بعض الاخفاقات ـ التحديات التي واجهت تجربة التسيير الذاتي لألوف المزارع التي تركها «المستعمرون» الفرنسيون في الجزائر، وهي إخفاقات لا تعني التجربة الجزائرية وحدها، بل تلقي ضوءاً أكثر وضوحاً على ماهية التسيير الذاتي وضرورة إيجاد الشروط الكفيلة بتثمير إمكاناته الفعلية أو النظرية. أما الحديث عن التسيير الذاتي في المطلق، إيجاباً أو سلباً، ودونما النظر في نتائجه ومشاكله وإنجازاته الواقعية والمعقّدة فحديث لا طائل تحته ولا نفع فيه، ويقيني أننا نحتاج في لحظتنا العربية الراهنة إلى ما هو أجدى منه وأكثر نفعاً.

مقالة موسى وهبه تذهب في اتجاه يخالف الملف الأول برمته ولست أدري الحكمة من حشرها فيه، فاستخدامها لفظة أو مصطلح «التسيير الذاتي» مرتين أو ثلاثاً ليس مبرراً لاصطناع صلة بينها وبين سائر مقالات الملف السلبي منها والايجابي سواء بسواء. فمقولة وهبه التي يقفل بها على الكلام المُباح (في مقابل «الكلام الممنوع») تخرج كل ما قاله كلياً من إطار النقاش في تقييم تجربة التسيير الذاتي ونقدها، يقول: «لست أملك علاجاً ولا إجابة. والسؤال ما العمل؟ لا يعنيني. . .» (ص 46). هل صحيح أن صاحب هذه الكلمات لا يملك إجابته الكاملة؟ من يقرأ باقي فقرة الكاتب يجد التالي: «وأكرر: ليس الإنسان مجرد حيوان سياسي، إنما ربما حيوان عاقل أو ضاحك، الخ. . . لكنه قبل هذا أو ذاك، كائن فرد، يولد فرداً، ويتألم فرداً، ويستمتع فرداً أو بالتفرد مع كائن آخر، ويموت فرداً فمن حقه إذن. . . أن يستحق ما يسمى «حقوق الإنسان الفرد»، وحقوقه الفردية كلها بما فيها حق الحركة والمتعة والتفكير المجّاني. . .» ص (47).

هذا الكلام، أو هذه الأطروحة الكاملة، موقف كامل كما أعتقد وإجابة تامة لا تحتمل المساءلة أو البحث، وعليه فقول الباحث أنه لا يملك إجابة قول ليس في محلّه. فليست الإجابات سوداء أو بيضاء حصراً، بل بينهما الرمادي، ومن الرمادي ما هو أقرب إلى الأسود ومنه ما هو أقرب إلى الأبيض؛ وفي هذا كما في ذاك درجات ونسب. إلا أنها جميعاً مواقف أو إجابات وبالمعنى الكامل للكلمة. فالعدمية إجابة، والنيهيلية المُستغرِبة إجابة، والوجودية بل الوجوديات إجابة وإجابات وهكذا دواليك.

ويبقى أن الكلام «الفردوي» الذي قرأناه أطروحة فلسفية قيّمة. لكني لا أعتقد أن كاتبه يجهل أن تحويل هذه الأطروحة من مجرد كلام إلى فعل، وهو ما يريده، يُلزمنا تجاوز هذا الفردي أو التخلي عنه تحديداً لصالح الجمعي أو الجماعي، وهو نقاش فلسفي معروف في الفكر السياسي كما في الفلسفة بعامةٍ. **هل تستطيع أطروحات «الفرد» و«الفردية» و«المتعة الفردية» وما شابه أن تكون واقعية فعلاً إذا أصرّت**

أن تبقى في خط الفردية تماماً؟

هل نستطيع أن نبني حياتنا وأن تكون لنا «متعتنا» و«تفكيرنا المجّاني». إذا ما كنّا أفراداً فعليين وحسب؟ وفي الأساس هل نستطيع أن نكون أفراداً فعليين تماماً؟

هذه الأطروحة الوجودية ـ النيهلية توازي ما اعتقده دايڤيد هيوم D.Hume قبل ما يقربُ من ثلاثة قرون من أن لا معرفة حقة إلا بالجزئيات وما عدا ذلك غير يقيني، وكان على هيوم أن يعترف أننا لا نعرف شيئاً عملياً ولا يمكن استنتاج أية معرفة (على المستوى النظري على الأقل خارج المستوى الإنساني اليومي برأي هيوم). هذا الشك يدحضه العلم والفلسفة كما الوقائع اليومية Comnon Sense، وتماماً كما أن العلم لا يكون بالجزئيات، كذلك الأنا، أي الفرد المزعوم، والحياة والمتعة وغيرها لا تكون بالفردية أو بالفردية المطلقة تحديداً. فالفرد ليس ذاتاً، ليس atom، وإنما هو نفسه ناتجٌ. أي مجموع أجزاء فردية أخرى، وهي بدورها نتاج مجموعات أجزاء أخرى وهكذا. إن نقدنا لمفهوم الفردية المطلقة ليس اعتراضاً على حقوق الفرد الأساسية وإنما هو دفاع عنها في الحقيقة. فالخطر الذي يتهدد حقوق الفرد الأساسية لا يتأتى من الشمولية والجَمْعية والجماعية فحسب، وإنما هو يتأتى كذلك من الفردية المطلقة أي أصحاب مقولة الفرد وحسب. كلاهما خطرٌ فعلي على الفرد وعلى حريّاته وحقوقه الأساسية. وبين أيدينا غير تجربة ودرس. فباسم حماية الفرد والأفراد تسلّطت هذه الطبقة أو هذه الفئة أو تلك، وباسم حماية هذه الطبقة وتلك الفئة أو الشعب تسلّط فردٌ أو قلةٌ من الأفراد، والنتيجة في الحالين واحدة. العبرةُ ليست في الكلمات ولا في النظريات ولا في نقائضها (والتي هي نظريات كذلك) وإنما في الوقائع والأعمال والنتائج. كان غوته يقول: «كل النظريات رمادية قاتمة أما الحياة فشجرة خضراء»، كتابة الدكتور وهبه تؤشر كذلك على مسائل أخرى واضحة وأساسية لكننا آثرنا حصر النقاش في مسألة فلسفية معروفة دون سواها.

هذا النقاش الفلسفي المقتضب مع أطروحة الدكتور وهبه المهمة يُدخلنا في جو الملف الثاني من العدد، أي الملف الفلسفي: مئوية طه حسين؛ وهو الذي يستحق بمقالاته الثلاث وقفة مراجعة ونقد، وحبذا لو استكتب لهذا الملف ـ المناسبة مقالات أخرى وأقلام أُخر.

- III -

يمثّل طه حسين، بلا ريب، أحد أعمدة الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، ثقافةِ ما بعد الحرب الأولى، في روح التجديد الذي حكم أعماله برمّتها، في التدقيق المنهجي الصارم الذي بلغ مرتبة التشكيك بالقسم الأساسي من الشعر العربي الكلاسيكي «في الشعر الجاهلي» (192)، وفي خروجه الجريء على الصيغ الوسطى المبهمة من خلال كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» (1938) والذي يمثّل بحق، وأياً يكن موقفنا منه، أحد اتجاهات النهضة الأساسية لجيل طه حسين كما لأجيالنا من بعده.

طه حسين، إذاً، لهذا كله وهو قليلٌ، جدير بالملف ـ المناسبة وسبب بالتالي لترحيبنا الحار بما تضمّنه وبما أضافه من أبعاد أخرى لمعرفتنا أو لوعينا بثقافة طه حسين وفكره.

ومن زاوية تلك الأهمية وهذا الترحيب تحديداً لا يسعِ القارىء إلّا التساؤل: لماذا اقتصر ملفٌ بهذه الأهميةِ على ثلاثِ مقالات لا أكثر؟ ثم لماذا المقالات الثلاث، في مئوية طه حسين، مقالات في الفلسفة حصراً دون غيرها من الأبواب التي كان فيها لعميد الأدب العربي الحديث فضلُ السبقِ وشرفُ الريادة. وهل يكون الملف بالتالي ملفاً كاملاً ومرجعاً فعلياً بمقالات ثلاث وحسب وفي بابٍ واحد دون سواه؟ كان في مقدور «الفكر العربي» أنْ تجعل الملف المناسبة في ذكرى طه حسين، كما في ذكرى نعيمة قبله، ملفاً

مرجعاً يعتدُّ به ويركنُ إليه تماماً كحالٍ ملفّاتها القيّمة في غير مناسبةٍ وموضوع والتي أضحت مكتبات ومراجع لا غنى عنها ـ أذكر على سبيل المثال لا الحصر العدد رقم (48) «نقد العقل المحض ـ الذكرى المئوية الثانية»، وغيره من الأعداد والملفات. نتجاوز هذا الاستدراك لنبلغ جوهر المسألة. فالمقالات الثلاث مهمة في الموضوعات التي اختارتها، في حك أفكار طه حسين على معدن التاريخ والنقد وفي ما رمت أو أشارت إليه.

المقالة الأولى لمحمد مهران رشوان، «طه حسين فيلسوف من الأدباء».

المقالة الثانية لحسن حنفي، «مستقبل الثقافة في مصر، إلى أين؟».

المقالة الثالثة لأحمد عبد الحليم عطية، «الخطاب الفلسفي عند طه حسين».

وعلى أهمية المقالات الثلاث، وعلى اشتراكها كما أعتقد في التوجهات العامة، فإن الاشكالية التي أثارها طه حسين في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» والتي هي محور دراسة حسن حنفي تتصدر سائر الاهتمامات لمعاصرتها ولأهميتها الثقافية والسياسية الراهنة، دون أن ينال هذا في شيء من الأهمية المعرفية والفلسفية للمقالتين ا لأولى والثالثة واللتين سنبدأ بهما لننتهي في مقالة «مستقبل الثقافة...» والإشكاليات التي تثيرها.

في المقالة الأولى، «طه حسين فيلسوف من الأدباء»، يثير الكاتب مسألتين معرفتين مترابطتين.

علاقة الفلسفة بالأدب؟ وهل يمكن اعتبار طه حسين فيلسوفاً أو أديباً فيلسوفاً؟ ولماذا؟

يذهب الكاتب إلى اصطناع مسافة بين الفيلسوف والمفكِّر من خلال تعقيبه على كلام غير موثّق لطه حسين يرفض فيه لقب الفيلسوف «ويفضل أن يقال عنه مفكر». يقول الكاتب في تعقيبه وفي اصطناعه للمسافة تلك بين الفيلسوف والمفكرّ:

«وهكذا يضعنا طه حسين أمامٍ ما يبدو على انه تعارض بين الكلمتين فيلسوف ومفكر... إذاً لم يجد طه حسين أمامه ـ والحال على هذه الصورة ـ إلا أن يرفض لقب الفيلسوف مفضلاً عليه لقب المفكر، فهو ما أراد أن تكبّله قيود التفلسف وشروطه ولا أن يدور في فلك مذهب من المذاهب الفلسفية الضيقة، لهذا أراد أن يكون مفكراً لا «مجرد فيلسوف». (ص 119).

لو شئنا تطبيقاً لشروط التحليل المنهجي فعلام نقعُ في نصّ الكاتب؟

بمعزل عن الإسناد الضعيف لرواية طه حسين يمكن للكاتب قبولها وبحيث تضعنا «أمامٍ ما يبدو على انه تعارض بين الكلمتين فيلسوف ومفكر...». إذا كان هناك حقاً تعارض بين الكلمتين وهو ما يجزم الكاتب فيه على الدوام، وهي مسألة تحتمل النقاش، فما الحاجة بعد ذلك للفظة «يبدو»؟ الا تربك «يبدو» المعنى وتجعله غير مؤكد وغير دقيق وتشكك بالتالي بالنتيجة التي يصطنعها الكاتب. استخدام «يبدو» لا يخدم السياق العام بأي معنى مضاف. وإلى يبدو، يضيف الكاتب «على أنه» لتزيد في إبهام العبارة. مما الحاجة إلى «على»؟ أليس القول: «أمام ما يبدو أنه» أكثر إبلاغاً من القول: «أمام ما يبدو على أنه...»! فإذا كانت «ما وحدها مبهمة، فكيف إذا أضيفت إلى «يبدو» غير اليقينية و«على» التي لا لزوم لها، الأمر الذي يبعث التباساً عامياً لا لزوم له في النص الفلسفي، أو على الأقل لا حاجة إليه في مقام التوكيد واليقين الذي يبلغه الكاتب.

كذلك نضيف، هل في وسع أيٍ كان رفض هذا اللقب (فيلسوف) «مفضلاً عليه لقب المفكر»؟ أليس الفعل الفلسفي أكثر تعقيداً من ذلك؟ وهل الفلسفة «لقب» نرتديه أو نخلعه وفق رغبتنا اما أنه حكم معرفي وتاريخي من نوع آخر؟ أما لماذا يفضّل عليه لقب المفكر فلأنه «ما أراد أن تكبله قيود التفلسف

وشروطه ولا أن يدور في فلك مذهب من المذاهب الفلسفية الضيقة...». هذا نصٌ آخر بحاجة إلى إيضاح. فبمعزل عن «ما» المبهمة ثانيةً، من غير الواضح إذا كان الحديث يدور على مانعين اثنين أو واحد: «قيود التفلسف».. والدوران في «فلك مذهب»... هل هما أمران أم أمر واحد؟ وإذا كانا اثنين، وهذا ما أميلُ إليه، ألا يجوز الفصل بينهما بمعنى أن لا تكبّله قيود التفلسف ومن دون أن يدور في فلك مذهب فلسفي محدّد. وما وجه الضرورة في العلاقة بين الاثنين، إذ بمقدوره أن يتفلسف دون الانتساب أو الانتهاء إلى مذهب معين، كما في استطاعته أن ينتسب إلى مذهب معين ومن دون أن يتفلسف (وهذا هو الشائع).

في هذا التحديد يمكن تنسيب طه حسين وفكره:

هل تفلسف من دون الانتساب إلى مذهب؟

هل انتسب إلى مذهب من دون أن يتفلسف؟

أم هل تفلسف وانتسب إلى مذهب في آن!

وللكاتب بالتالي أن يختار الإجابة التي تتلاءم والمعطيات التي يملكها. إلا أنني أرى أن جزءاً من الالتباس القائم مردّه إلى عدم تحديد المفاهيم على نحو جامع مانع وأخصّها ثلاثة: التفكير، التفلسف، الفلسفة. إن غياب التحديدات الدقيقة قاد الكاتب إلى استنتاج غير دقيق كذلك وبحاجة إلى نقاش: «... هو فيلسوف لأنه مفكّر، وهو مفكّر لأنه فيلسوف» (ص 120). إن الكاتب يدرك بالتأكيد أن المسألة هي أكثر تعقيداً، والحكم على القضية الثانية «هو مفكر لأنه فيلسوف» يختلف عن الحكم على القضية الأولى «هو فيلسوف لأنه مفكر»، والاختلاف واضح في المنطق كما في التحليل. وحلّ هذا الالتباس لا يكون إلا كما قلت أي باعتماد تحديدات دقيقة لمفاهيم التفكير، التفلسف، والفلسفة، وهو شرحٌ يطول ومكانه ليس هذه المراجعة السريعة بالتأكيد.

وكما في علاقة التفكير بالتفلسف كذا في علاقة الفلسفة بالأدب. طه حسين جمع الفلسفة إلى الأدب وطبّقه عملياً في أكثر من موضع وبخاصة، كما يرى الكاتب، في نقده في كتابه: «حافظ وشوقي». هذا الكلام صحيح في موقع تقييم نقد طه حسين، ولكن حين يتحوّل إلى قاعدة استنتاج أو حكم يعوزه التدقيق: أيةُ فلسفةٍ؟ وأيُ أدبٍ؟ الفلسفة تلتقي مع الأدب، صحيح، لكنها تلتقي بنوعٍ خاص من الأدب وليس بكل أنواع الأدب. ومن هنا يمكن الاعتراض جدياً على فكرة الكاتب أي «ان لا أهمية هنا لطريقة التعبير عن هذه الأمور» (ص 119). إن «طريقة التعبير» هي أحد الخيوط الأساسية التي تميّز بين الأدب والفلسفة وبين التفكير والتفلسف. هذا هو المفتاح المعرفي لفهم العلاقة الدائمة بين مستويات التفلسف والفلسفة وبين أنواع الأدب وأدواته التعبيرية(*).

وبخلاف هذه الاستدراكات الشكلية فإننا نوافق تماماً على نقد الكاتب لاتجاه طه حسين في تطبيق المنهج الفلسفي على الآثار الأدبية، ثم نقده لاتجاه طه حسين في دعوته إلى ربط الثقافة المصرية بالثقافة الأوروبية، يقول الكاتب: «كلّا يا عميد أدبنا العربي، لم نصبح أوروبيين إلى هذا الحد، وربما لن يكون الأمر كذلك في أي وقت. نعم نحن نتعلم العلم الأوروبي ونقرأه لأن العلم لا موطن له ولا جنسية. نعم نحن نفكر أحياناً بالطريقة الأوروبية، إذا كنا بازاء بعض المشكلات... أما في حياتنا العامة وفي بيوتنا وفي نظامنا الاجتماعي فلا ننتهج في ذلك المنهج الأوروبي. إننا لا نريد ذلك ولا نستطيعه حتى إذا أردناه. ولا ندري كيف وصل فيلسوفنا إلى هذا التعميم الغريب؟ وكيف ينتظر منا أن نوافقه عليه دون مراجعة؟» (ص 121) هذا جزء مما أورده الكاتب

(*) نحيل هنا إلى كتابنا «في الأدب الفلسفي» (نوفل، بيروت، ١٩٨٠) والذي قدم كما أعتقد نظرية متكاملة في علاقة الفلسفة بالأدب وتطبيقاتها المختلفة منذ أفلاطون وحتى سارتر وجبران ونعيمه.

من إحاطة واسعة بفكر طه حسين «من منظور فلسفي» والتي تنتهي إلى استنتاج صحيح في عدم تخصصية كتابة طه حسين الفلسفية والتي يمكن تحميلها ما هو أكثر من ذلك.

وفي الموضوع عينه تندرج المقالة الثالثة في الملف «الخطاب الفلسفي عند طه حسين» لأحمد عبد الحليم عطية، ولتبلغ مدى أبعد. فبخلاف المقالة السابقة التي رأت محدودية «الفلسفي» عند طه حسين، يرى كاتب المقالة الثانية، هذه «أن الخطاب الفلسفي هو الأساس الذي تنطلق منه كل خطابات طه حسين الأخرى» (ص 148). لكن الكاتب يستدرك بجعل مهمته أكثر تحديداً من خلال بيان ما يعنيه بالفلسفة والفيلسوف فيضيف: «. . . إن محاولتنا تنصب على إبراز التفكير العقلي المنهجي في مجمل كتابات طه حسين الفلسفية التي تؤسس مشروعه التحديثي للنهضة والذي تجده لدى المدرسة الفلسفية الحديثة في مصر». الخطاب الفلسفي الذي قصده الكاتب هو، إذاً، «التفكير العقلي المنهجي»، وهو استدراك في محله. ولكن إذا استمرينا فيه فهل يبقى هذا الخطاب فلسفياً؟ وما الذي يميّز ساعتذاك بين الخطاب الفلسفي وبين الخطاب العقلي المنهجي في أبواب المعرفة والثقافة الأخرى؟

في إطار هذا الخطاب يتابع الكاتب بشمولية واضحة تأثيرات فكر طه حسين ومنهجه في عدد من الكتابات والكتّاب في من عاصره أو تلاه من أعلام النهضة في مصر أو ما يمكن تسميتهم حسب الكاتب «مدرسة فلسفية مصرية حديثة». ولعله من الأنسب هنا استخدام تعبير «مدرسة فلسفية حديثة في مصر» إذ انه أكثر دلالة كما أرى وأكثر موضوعية. يحلّل الكاتب بامعان واضح ومرغوب كتاب طه حسين «تجديد ذكرى أبي العلاء» ويرى أن تحليل عميد الأدب العربي كان «تحليل باحث فلسفي متمكن ومؤرخ للفلسفة ألمّ باتجاهاتها وبتياراتها المختلفة في عصورها المختلفة، ويتأكد هذا أيضاً إذا أضفنا إلى كتابه هذا. . إسهاماته في الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة» (ص 153). وينتهي الكاتب إلى اعتبار طه حسين، مع أحمد لطفي السيّد، رأسي المدرسة العقلانية والليبرالية التي نمت في مصر في العشرينات والثلاثينات، فهما «رأسا هذه المدرسة التي تجاوزت تجديد الدرس الفلسفي في إطار الجامعة مثلما فعل مصطفى عبد الرازق إلى الحياة الفكرية المصرية. كما انهما لم يكتفيا بالإطار الديني الإصلاحي الذي نجده لدى محمد عبده بل تجاوزاه للتأسيس الفلسفي لأفكار النهضة والتقدم والحرية» (ص 155). هذا التأكيد أو الإشارة، شأنها شأن غالبية أفكار المقالة، تقدّم بياناً ممتازاً بأهمية طه حسين الفلسفية، لكننا نقول ثانية ان كلام الكاتب المكرور على «مدرسة فلسفية مصرية حديثة» كلام غير دقيق، إذ ان أفكار هذه المدرسة كانت موجودة قبلاً وكانت في نفس الفترة تقريباً جزءاً من بنية مدارس التجديد والنهضة والتحديث عموماً، في مصر كما في خارجها، وعليه نفضل موضوعياً تعبير «المدرسة الفلسفية الحديثة في مصر».

وتبقى أخيراً مقالة مهمة في الملف تحت عنوان «مستقبل الثقافة في مصر، إلى أين» للدكتور حسن حنفي نتوقف عندها قليلاً. تتمحور المقالة في المسائل التي يثيرها كتاب طه حسين المهم والذي انتهى العمل فيه في صيف 1938 بعد اشتراكه في أعمال مؤتمرين عقدا في باريس وتناولا موضوعات الثقافة والتعليم العالي ويبدو أثرهما واضحاً في الكتاب.

يبدأ حسن حنفي مراجعته لكتاب طه حسين بموضعة تاريخية لأفكاره فيقول: «فقد تغيّرت الظروف منذ الأربعينات حتى الثمانينات. . . فهذا البحث مراجعة الثمانينات لكتاب الأربعينات «مستقبل الثقافة في مصر»، والمراجعة ليس بها صواب أو خطأ، مدح أو ذم، دفاع أو هجوم. إنما هي إعادة كتابة النص في الظروف الحالية وقراءته ثانية في ضوء الأحداث

الجديدة. فكل قراءة هي كتابة. وكل كتابة هي إعادة كتابة» (ص 133).

هذا التصدير الذي يبدأ به حسن حنفي هو من الأهمية بمكان. فالأفكار ليست مطلقة، في الغالب، وهي بالتالي مُلكُ شروطها التاريخية، أي مُلك ظروف الزمان والمكان والسياسة والاجتماع والاقتصاد والهموم والرغبات، تماماً كما هي مُلك أصحابها وربما قبل ذلك. وكل قراءة لنص ما لا تأخذ بعين الاعتبار هذه المقدمات تغدو قراءة غيبية متخلفة عن النصّ أصلاً ولا تملكُ أن تضيف إليه شيئاً. أفكار «مستقبل الثقافة في مصر» يجب أن تقرأ، إذاً، في ظل شروط الثلاثينات والأربعينات، ثم يعاد تقويمها أو تقييمها وبيان أوجه نجاحها أو قصورها في ضوء متغيّرات التاريخ والأسئلة الجديدة والقديمة سواء بسواء. وهكذا تبدو مقدمة الكاتب الثانية صحيحة تماماً، فالمراجعة هي قراءة ثانية للنص وإعادة كتابة له «في ضوء الأحداث الجديدة». هي ليست فعلاً ذاتياً، ليست فعلاً أخلاقياً، وإنما هي فعل ثقافي ومعرفي وتاريخي، تحتاجُ النصَّ أولاً وعلى نحو مطلق، لكن النص يحتاجها وعلى نحو ثابت ودائم ليتحول إلى إضافة فاعلة وفعلية.

كيف يقرأ الكاتب، إذاً، الأفكار التي تضمنها كتاب طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر» والتي أثارت على الدوام بيانات ومواقف في الاتجاهين، إيجاباً أو سلباً.

الملاحظة الأولى للكاتب، هي أن «مستقبل الثقافة في مصر» «كُتب في فرنسا في الصيف وفي متعة الإجازة» (ص 134)؛ وهو لم يُكتب في مصر، مما يعني ضمناً أن مزاجاً خاصاً وعاماً مختلفاً كان إلى حد ما وراء الاختلاف أو التميّز الذي حكم الكتابَ وأفكارَه.

الملاحظة الثانية، للكاتب أيضاً، إن «عنوان الكتاب خادع لأنه لا يتعرّض للثقافة قدر تعرّضه للتعليم»، فمن بين ستين فصلاً تكوّن الكتاب لا تحتل الثقافة غير الأثني عشر فصلاً الأولى منها لا أكثر. أي «خُمس الكتاب في الثقافة وأربعة أخماسه في التعليم».

الملاحظة الثالثة، إن الكتاب «كتاب حجاجي، يحمل دعوة، يدافع عن موقف ويهاجم المواقف البديلة» (ص 134). الكتاب، إذاً، «يقدّم ايديولوجيا وليس علماً، لذلك طال البحث وعمّ التكرار شأن الدعوات والدعاة».

بعد هذه الملاحظات الأولى نُدلف إلى مضمون الكتاب وأفكاره. يرى الكاتب ان أفكار «مستقبل الثقافة في مصر» هي جزء من حملة الترويج لمعاهدة 1936 التي أعطت مصر استقلالاً منقوصاً تمثّل، على سبيل المثال، في نفوذ المعتمد الانجليزي وفي ملكية القناة فعلياً وفي بقاء أكثر من سبعين ألف جندي انكليزي على أراضي مصر. لقد واجهت المعاهدة غضبة شعبية وحزبية واسعة، وكان المطلوب الترويج لأساسها الايديولوجي وهو «تحول مصر إلى دولة أوروبية على النمط الأوروبي ومتحالفة مع الغرب وفي وفاق معه... كان شرط المعاهدة هو «التغريب» وكان الكتاب هو تحقيق لهذا الشرط» (ص 135). كانت غاية الكتاب هي الرد على الانتقادات الوطنية والقومية والدينية التي واجهت المعاهدة، من خلال الدفاع عن ايديولوجيا مناقضة تماماً تقوم على دعوى «أن لا فرق بين المصري والأوروبي في الطبع والمزاج... وضرورة أخذ المصري بثقافة الأوروبي وبأسلوب حياته». مصر قطعة من أوروبا، وليست من الشرق. هي ذي دعوى طه حسين في «مستقبل الثقافة في مصر». هو تخلٍ مجّاني عن الهوّية والتراث والتاريخ. هو ليس تحديثاً، وإنما إلحاقٌ. إلحاق الأنا بالآخر المتقدم زعماً. بل شطبٌ للأنا من خلال التماهي المفترض في الآخر.

يقدّم حسن حنفي في مقالته القيّمة بياناً ممتازاً بحجج طه حسين التي تبرز «الأوربة» ويجهد في

تفنيدها، أو في تفنيد أساسها الايديولوجي ودعوى أن «الأوربة»، أو الإلحاق عملياً، هو الشكل الأوحد للتحديث أو التقدم. وإلى كثير من الحجاج النظري الذي يُبطل أسس دعوة طه حسين، يقدّم الكاتب مثالاً عملياً للتحديث دون أن يبلغ مستوى الأوربة أو الإلحاق وهو مثال اليابان. لقد «قدّم اليابان نموذج التجاوز، تقليد الغرب لتجاوزه وتمثّله داخل القيم اليابانية الخاصة التي تشابه قيمنا، مثل الأمة، وتفاني الفرد في الجماعة، والتضحية، والشهادة، والعمل والولاء» (ص 136).

ويقرأ الكاتب نص طه حسين فإذا هو إسقاط ايديولوجي كامل لمضمون الرؤية الأوروبية للشرق وللغرب في آن: «وهكذا يكرّر طه حسين الرؤية الأوروبية لتاريخ مصر الغربي، وهي تخالف التاريخ والوجدان المصري» ثم يفنّد مزاعم طه حسين القائلة ان علاقة مصر الدائمة بالشرق علاقة حرب وخصام أما علاقتها بالغرب فعلاقة علم ونور ويضيف: «ماذا عن الحروب الصليبية التي أتى فيها الغرب غازياً؟ وماذا عن الاستعمار الحديث الذي عاود فيه الغرب الغزو؟ وماذا عن حركات التحرر الوطني التي قامت لتخليص البلاد من الاحتلال الأوروبي؟ أبعد هذا كله تكون مصر أقرب إلى الغرب منها إلى الشرق؟» (ص 138).

كذلك يفنّد الكاتب مزاعم احتكار العلم والتقدم في ثقافة الغرب وهي جزء من دعوى طه حسين فيقول: «والعلم ليس أوروبياً ولا حكراً على أوروبا. بل هو تراكم تاريخي طويل من أقصى الشرق حتى أقصى الغرب. ساهمت كل الشعوب فيه. ولا توجد ثقافة واحدة تتبناها كل الشعوب، ثقافة عالمية واحدة، نموذجاً فريداً لكل الثقافات. فذلك ما يروجّه الغرب لثقافته. . .» (ص 139).

هذا غيض من فيض المقالة الحجاجية السجالية التي يُسهب فيها حسن حنفي في مراجعة أفكار كتاب طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر» وفي نقدها، إلى أن ينتهي إلى ما يشبه الحكم قائلاً: «مما لا شك فيه أن مستقبل الثقافة في مصر أصبح نموذجاً لدعوة التغريب في الفكر العربي المعاصر، مولّداً عن حق رد فعل الحركة السلفية. . .» (ص 141).

بعد هذا العرض المستفيض والجدير بالمقالة، دونما شك، أتوقف عند ملاحظتين، من باب الأمانة ودونما أن ينال ذلك من ترحيبنا بطريقة السجال واتجاهه العام، فنقول:

أولاً، رغم تقرير الكاتب في مقدمته على ضرورة قراءة النص في ظروف النص وليس في الثمانينات، فإن الكاتب عملياً لم يلتزم كثيراً بهذه القاعدة، وجرى في الغالب محاكمة النص محاكمة مطلقة بمعزل عن الشروط التاريخية المحددة.

ثانياً، إن حكم الكاتب بأن أطروحات «مستقبل الثقافة في مصر» هي التي ولّدت رد فعل السلفية، حكم بحاجة إلى تدقيق ونقاش؛ فالكاتب يدرك تماماً ان الظروف الزمانية لكتاب طه حسين، أي 1938، إنما تعاصر وتلي صعوداً واضحاً لأفكار السلفية وتحوّلها إلى تيار منظم أين منه تيّار العلمنة الذي مثّله طه حسين في نهاية الثلاثينات.

نكتفي بهاتين الملاحظتين لأن كتاب طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر» وكذا مقالة حسن حنفي من الأهمية بمكان ويستحقان العودة إليهما تفصيلاً في ما بعد.

وأخيراً هوذا بعض الزهر والثمر الذي جمعناه في بستان هذا العدد القيّم من «الفكر العربي». وإذا كان للمراجعة والنقد بعض الفضل، فإن الفضل في الأساس يبقى لكتّاب المقالات التي عرضنا لها. الكتابة أولاً ويليها المراجعة والنقد. الكتابة، الحقيقية بالطبع، إبداعٌ والمراجعة والنقد اتصال بالابداع، ومتابعةٌ لجزء منه ومحاولة في دفعه إلى منتهى مكنوناته واحتمالاته.

AL_FIKR AL_ARABI 63

Janvier - Mars - 1991 - 12ème Année (1)

الفكر العربي
تصدر عن معهد الإنماء العربي

بيروت/لبنان ص.ب. : 14/5564

سعر العدد:

* لبنان 1000 ل.ل. * سورية 50 ل.س. * الأردن دينار ونصف. * العراق ديناران. * الكويت دينار ونصف. * قطر 20 ريالاً. * الامارات العربية 20 درهماً. * ج.م.ع. جنيهان ونصف. * السودان أربعة جنيهات. * الجماهيرية الليبية دينار ونصف. * تونس ديناران. * الجزائر 25 ديناراً. * المغرب 30 درهماً. * موريتانيا 250 أوقية. * السعودية 25 ريالاً. * عُمان ريالان. * الجمهورية اليمنية 26 ريالاً * البحرين ٢ دينار * قبرص ٢ جنيه * أثينا ٣٠٠ درخما * لندن ٣ جنيه * في باقي الدول 5 $.

الاشتراك السنوي (بما في ذلك قيمة البريد الجوي):

في لبنان 10000 ل.ل.
في سائر الدول العربية30 دولاراً.
في أوروبا وافريقيا 45 دولاراً.
في بقية أنحاء العالم 60 دولاراً.

معهد الانماء العربي

64

مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية

الفكر العربي

نيسان ـ ابريل/ حزيران ـ يونيو 1991 العدد الرابع والستون السنة الثانية عشرة 12

المرأة العربية بين الذات والموضوع

الفكر العربي

مجلة الإنماء العربي للعلوم الانسانية

تصدر عن معهد الإنماء العربي في بيروت

نيسان ـ ابريل/ حزيران ـ يونيو 1991   العدد الرابع والستون   السنة الثانية عشرة 2

معهد الانماء العربي
ص. ب ١٤/٥٣٠٠
بيروت

الهيئة القومية للبحث العلمي
ص.ب ٨٠٠٤ ـ طرابلس
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية

سعر العدد: في لبنان 1000 ل. ل.

المحتويات

الآراء الواردة في الفكر العربي لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة
ترتيب المواد يخضع لضرورات فنية
المواد الواردة الى المجلة لا ترد اذا لم تنشر
المقالات والدراسات ترسل باسم رئيس التحرير
على عنوان المجلة في بيروت

الاشراف الفني: طلال حاطوم

ماذا تريد المرأة لنفسها
وماذا يريد المجتمع لها؟

تقديم

ليست الكتابة عن المرأة بالأمر السهل، فتداخل العوامل الطبيعية والتاريخية، الذاتية، والموضوعية تجعل من المقاربات جميعها تقع في القراءة الأحادية، فتختزل القضية إلى أحد عناصرها ويتم تجاوز العناصر والمتغيرات الأخرى، أو الإقلال من أهميتها وشأنها، ويحدث ذلك نتيجة للمحمول النظري القبلي حيث يتم الاستغراق في التاريخي والموضوعي تماماً، دون الالتفات إلى أي عناصر أو عوامل أخرى كما يحدث في التحليل الماركسي، أو يتحول الاستبطان والتمحور حول الذات إلى نهج لسبر غور المشكلات الأنثوية كما يحدث في المدرسة الفرويدية وفي الحالات الأخرى، أي في الموقف الدفاعي الانثوي تتناثر الحجج والبراهين خارج دائرة العقل في محاولة يائسة للوقوف في وجه التسلط والقهر الذي يمارس على المرأة بصورة دائمة ومنظمة.

ومهما حاول الخطاب المقترح حول قضية المرأة أن ينأى بنفسه عن الانحياز، فلابد أن يقع في فضاء الأيديولوجيا، حيث الخطاب المسيطر وهو السائد تسانده السلطة السياسية يجد مرجعيته في ممارسة تاريخية تعتبر مرجعيتها الأولى الطبيعة، أما الخطاب النقيض أي خطاب المسيطر عليه، فهو يتخذ من الذاتية درعاً لمقاومة الخصم بعيداً عن اعتبار الوقائع الفعلية التي تحيط بالموضوع فتعدل في اتجاهاته الأساسية مهما كانت مرجعيته.

ولم تستطع المرأة في نضالها الدؤوب لاختراق هذا السور الذي يحيط بالمشكلة أن تتخطى المجال الذي كرسه النظام الاجتماعي الأبوي المسيطر، فهي في أغلب الأحيان أسيرة نمط التحليل الذي يفرضه هذا النظام. هكذا ظلت اللغة المفاهيمية المستخدمة لتشخيص مشكلة المرأة تدور في فلك السائد، ولم تتحول رغبتها في الخلاص من الواقع، ووعيها لهذا الواقع إلى صياغة نظرية لامكاناتها وحاجاتها معا. ولم تستطع الاجابة عن سؤال أساسي لا يزال مغيباً في ثنايا الأيديولوجيا السياسية العامة التي حلت محل الأديان والعقائد. هذا السؤال هو: ماذا تريد المرأة لنفسها؟

وإذا كانت الاجابة على هذا السؤال لا تستقيم خارج الزمان والمكان، أي خارج المجتمع الذي تعيش فيه المرأة في لحظة تاريخية محددة، فان محاولة التعرف على الوقائع الفعلية والعناصر المؤثرة في المشكلة تبدو نقطة البدء لإجابة علمية تأخذ بعين الاعتبار الحاجات الأساسية للمرأة ككائن نوعي، دون إهمال للشروط الموضوعية التي تحددها العوامل المادية والروحية في المجتمع على حد سواء. إن ذلك يحد من إلحاح الضرورات ويعدل من الحاجات ضمن سؤال آخر تابع للسؤال الأول ومكمل له، وهو ماذا يريد المجتمع من المرأة وماذا يريد لها؟ وتبدو الاجابة على السؤال الثاني وكأنها تكرار للفكر السائد وخضوع له.

ولكن الهروب من هذا السؤال يبدو ابتعاداً عن الوقائع وتجاوزاً لها في آن. ان إجابة علمية على أسئلة محددة، لابد أن تنجز تركيباً إيجابياً بين ما هو ذاتي وموضوعي في قضية المرأة، فتخضع هذه المسألة للتاريخ ليس بالمعنى الأيديولوجي حيث يتم استحضاره كأداة صراعية، بل بمعنى اعتبار التطور والتحرر عملية طويلة معقدة ومركبة، تتطلب وعياً بالأهداف يستفيد من التغيرات والتحولات النوعية لتعيد صياغة خطابها باتجاه مواءمة فعالة مع ما تريده هي وما يريده المجتمع لها.

ولعل السفر في تاريخ الأدبيات التي اعتنت بقضية المرأة، يوكد ما نذهب إليه، فهذه الأدبيات حافلة بكل المعلومات الصالحة لبناء مرافعة عظيمة الشأن عن أهلية المرأة الفعلية والنفسية، وعن امكانياتها الهائلة على العطاء، وعن حقوقها التي ابتلعتها حركة التاريخ الاجتماعي، ولكن هذه الأدبيات على أهميتها لم تستطع، ونستطيع أن نقول أنها لم تحاول أن تجيب على السؤال الأساسي.

ماذا تريد المرأة لنفسها؟

فلم نتعرف بعد على صورة المرأة المرتجاة؟ هل هي الصورة المرسومة للقدرة والمكانة والدور الاجتماعي، فتتطابق عند ذلك مع صورة الرجل بكل الأبعاد التي تجعل من هذه الصورة خاضعة كلياً لعلاقات القوة التي تنسج خيوط عملية التقسيم الاجتماعي؟ أم أن المرأة في علاقتها بذاتها ككائن نوعي، تريد أن ترسم صورة أخرى لها مستفيدةً من الدور والمكانة دون أن تهمل العنصر النوعي الذي هو الجنس والذي لا يحيلها تكراراً لصورة أخرى هي صورة الرجل والتي هي نفسها عرضة للنقد.

إن رؤية أخرى للمرأة، تقرأ جيداً التجارب الاجتماعية وتستفيد من كل الانجازات المحققة والاخفاقات التي خضعت لها الفئات الاجتماعية المسيطر عليها. هذه الرؤية تستطيع أن تصيغ اجابة مفيدة على السؤال المطروح، دون أن تستغرق في الذات حيناً أو في الموضوع أحياناً أخرى، اجابة علمية تجعل من الجنس متغيرا بين متغيرات كثيرة، ومن اللحظة التاريخية محطة للبدء وللمتابعة، فلا يقعدها التباطؤ عن انجاز طموحاتها، ولا يحبطها الموقف العدائي أو اللامبالي الذي يتولاه المجتمع الأبوي.

هذه الاجابة لا تعني المرأة وحدها، بل تعني المجتمع بأكمله وعليه أن يصيغ هو الآخر تصوره المفيد عن دور المرأة، آخذاً بعين الاعتبار، كينونتها الانسانية النوعية.

خطاب وعظي! وعظي! لم يكن القصد منه إثارة الهمم، بل استثارة النقاش والأسئلة على قضية لا يزال التساؤل بشأن خصوصيتها لم يحسم بعد.

د. فهمية شرف الدين

ندوة :

المرأة العربية بين الذات والموضوع(*)

كلمة مدير الندوة د. ابراهيم بيضون:

كل الترحيب بكم أيها الزملاء الأعزاء في هذا اليوم الثقافي من أيام معهد الانماء العربي الذي اعتاد إقامتها بين الحين والآخر، مستثيراً النقاش حول قضية فكرية معينة، مما يهم المعهد ويلتقي مع سياسته الثقافية، وتوجهاته العلمية.

ولقد وجدنا أن تكون مجلة الفكر العربي، وهي أحد الشرايين النابضة في المعهد، ساحة هذه الحلقة النقاشية التي تتناول هذه المرة قضية كبيرة، أعني بها المرأة العربية، ذلك الموضوع الحاضر دائماً للنقاش، وإن كنا خارجين فيه عن دوامة الجدل التقليدي في «الصراع» المزمن بين المرأة والرجل. فيما يهمنا في هذه الحلقة، الاسهام معاً في مناقشة موضوعية لواقع المرأة العربية وربما أبعد من هذا الواقع إلى الآفاق، وذلك عبر إطارين متكاملين أو غير منفصلين على الأقل: الأول، يندرج فيه موضوع أكثر شمولية، وهو الذي اتخذته المجلة محوراً للعدد الثاني من هذه السنة تحت عنوان «المرأة العربية بين الذات والموضوع»، والاطار الثاني يأتي أكثر تحديداً مع ورقة الزميل الدكتور عباس مكي الذي أعدها بتكليف من الهيئة الاستشارية للمجلة، متعاونة مع إدارة المعهد، وهي بعنوان «المهانة والغلب، المرآة العيادية للمرأة العربية». وسنترك للزملاء الحاضرين الخوض فيما يريدون الخوض فيه من مسائل تندرج تحت الإطارين المذكورين، على أن يقدموا لنا مداخلاتهم مكتوبة.

سنبدأ إذن بورقة الدكتور عباس، وبتعقيبات ثلاثة للزملاء الدكاترة: الهام كلاب بساط، وأنيسة الأمين، وزهير حطب. ولكن قبل البدء بالورقة الأساسية سأترك المجال لكلمة من الزميلة الدكتورة فهمية شرف الدين.

(*) عقدت في إطار «الأيام الثقافية» التي ينظمها معهد الإنماء العربي على مدار العام، وبدعوة من مجلة الفكر العربي بالتعاون مع فريق دراسات الفكر العربي، وذلك في القاعة الزجاجية في معهد الانماء العربي - بيروت 1991/2/21.

كلمة اللجنة الإدارية لمعهد الانماء العربي: د. فهمية شرف الدين

أيها الزملاء

يسرني أن أرحب بكم في معهد الانماء العربي باسم اللجنة الادارية ومجلة الفكر العربي والمجلس العلمي. اسمحوا لي أيضاً أن أعبر عن الشكر العميق لكم لمشاركتنا هذا اليوم الثقافي الذي أصبح جزءاً من تقاليد المعهد العلمية.

إن الأهمية التي يكتسبها لقاؤنا اليوم لا تقع فقط في الموضوع المطروح، حيث نناقش معاً موضوعاً مركباً، تتداخل فيه عوامل التاريخ والاجتماع والسياسة، بل تقع أيضاً في فعل استعادة المعهد لتقاليده، التي منعتها الحرب الماضية على مدى سنتين وأكثر، وأجلت الكثير من مشاريعه وأعاقت الكثير من طموحاته العلمية.

إننا نطمح عبر هذه اللقاءات التي ستتوالى على مدار السنة، أن نقيم اتصالاً فكرياً، علمياً بالدرجة الأولى، وديمقراطياً يسمح بالتحاور الجدي بين الباحثين والمفكرين المهتمين بالقضايا المثارة، ويساهم في إضاءة المشاكل الجدية التي تعصف بمجتمعنا العربي فتؤثر على وتائر نموه وتطوره.

وإذا كانت ندوتنا الأولى حول المرأة، تبدأ بعنوان مثير حول «المهانة والغُلب» فانني أرى أن كل الاشكالات التي تخترق البنى المجتمعية العربية، لا يمكن وصفها إلا بالمهانة والغُلب، ولكن عملنا كمحللين يتجاوز هذا الوصف باحثين عن الأسباب الحقيقية لهذه المهانة والغلب ومثيرين أسئلة تذهب بعيداً في التاريخ، وربما في البيولوجيا، والأهم من ذلك في ربط المهانة والغلب بمسألة الدور والمكانة التي يحلها هذا الدور في عمليات تقسيم العمل أكان ذلك على المستوى الخاص الذي يبدأ بالأسرة، أم على مستويات أعلى تظهر فيها التناقضات الفعلية بين الفئات الاجتماعية، أو بين الدول.

فليست المهانة والغلب سوى تجليات لعلاقات القوة التي تتحكم بالنظام الاجتماعي والسياسي الذي يسود الحياة الانسانية وينتج عدم تكافؤ يتطور باستمرار ويصبح أكثر وضوحاً وأشد إيلاماً عندما يتكىء على التاريخ ويسخّر لخدمته البيولوجيا، وجميع الأعراف والتقاليد والعوامل الروحية في المجتمع.

إن الوقوف أمام المشكلة يقدم لنا الكثير، ولكن البحث عن أسبابها القريبة والبعيدة، يخرج الموضوع من الثبات أي جعله صفة لازمة لا يمكن تغييرها ويجعل الداء قابلاً للشفاء، ويسمح للاشكالية بالحل.

فهل للمهانة والغلبة من حل؟

أترككم مع الباحث، ومع المعقبين. آملة أن يكون هذا اللقاء بداية طيبة لتعاون مثمر وبناء فيما بيننا.

المهانة والغلب، المرآة العيادية للمرأة العربية(*)

د. عباس مكي(**)

قليلاً ما أكتب بدون همٍّ توثيقي ولا بحثٍ مُضنٍ عن رصد يطمح لأن يكون شاملاً للظاهرة الاجتماعية التي أجمع أفكاري حولها! أتخطى في هذه الورقة كل همومي الأكاديمية وأعقدُ هماً آخر، عيادياً خالصاً هذه المرة؛ ينطلق من تجربتي في الاستشارات العيادية التي تعود لسنوات والتي تشكل المرأة فيها، بالعفوية لا بالقصد، العينة الأساسية.

إن الخلاصة العيادية التي توصلت إليها في مجال الاستشارات النفسانية تتركز حول التالي:

الرجل العربي الذي ينوء بشكل حاد تحت وطأة عُظامِه[1] حين يظن أنه عظيم وليس ما يؤكد عظمته، ويشعر بسبب عظمته هذه بأنه مضطَهَد، ومضطهِدُه هو المحبوب من الجنس نفسه.

وهو ينوء تحت وطأة فُصامه[2] حين يحسب أنه هو ذاته وذات غيره الذي يندرج تحت عباءة شخصيته، والآخرون كثر في هذه الحالة. وينوء الرجل العربي أيضاً تحت وطأة هجاسه[3] حين يبحث بشكل تآكلي داخلي عن الترتيب والتدرج والتوليف والتوفير في كل ما هو مرتبط بهمه الذاتي المباشر، على أنه فيما عدا ذلك فوضوي ومهمل تماماً.

المرأة العربية يمكن أن تصاب بهذه الأمراض مثل الرجل، ولكن وتيرة حصول هذه العوارض السلوكية في العينة النسائية أقل منها في العينة الذكورية. وفي المقابل، فإن أهم العوارض المرضية للسلوك النسائي العربي يتجسد على الشكل التالي:

المرأة العربية تصاب غالباً بعوارض الانهيار الاهتياجي أو السوداوي، وهي عوارض دائرية بمعنى أنها الآن اهتياجية وبعد دورة الاهتياج تظهر دورة

(*) ورقة العمل الأساسية المقدمة لندوة المرأة العربية بين الذات والموضوع.

(**) الجامعة اللبنانية، كلية الآداب ـ قسم علم النفس ـ بيروت.

(1) العظام paranoïa هو مرض نفسي يتجسد بمشاعر مضخمة بالعظمة تتلازم مع مظاهر مضخمة بالاضطهاد وهذه المشاعر تظهر بواسطة نوبات وموجات من الهلوسة والهذيان بشكل خاص.

(2) الفُصام schizophrénie هو مرض نفسي يتجسد بتفكك كامل للشخصية وعلى المستويات الجسدية والعاطفية والاجتماعية ويطلق عليه اسم مرض النرجسية أو الموت العاطفي العلائقي البطيء.

(3) الهجاس obsession.

أخرى معاكسة هي دورة السوداوية التي تتقارب من الحداد والانسحاب من الهموم اليومية بحثاً عن الموت الذي يلغي غريزة الحياة.

والسلوك الاهتياجي (manie) هو مظهر متضخم لغريزة الحياة بمثيراتها المختلفة وبالاستجابات الحادة وغير المتكيفة وبالتالي العاثرة لهذه المثيرات.

أما السلوك السوداوي فهو مظهر متضخم لغريزة الموت ويظهر على شكل صوم عن علة الاستمرار في الحياة اليومية وليس عن ملذاتها وأطايبها فقط؛ انه صومٌ لا إرادي بمعنى ان الافطار غير ممكن مهما كانت أسبابه ودوافعه. والسوداوي يقضُم نفسه غيظاً منها وهلعاً عليها في آن واحد حين يتحول بذاته وشخصه إلى سبب ونتيجة للغُلب والمهانة: النصف الأول من ذاته يؤنبه ويشعره بالذنب على اندفاعته الموتورة نحو الحياة ومُتعها وملذاتها ويشعره بالمسؤولية عن فقدان المرجع. والنصف الثاني من ذاته هو المؤنِّبُ والمسؤول والمذنب: اكتفاء ذاتي بلعبة المحاسبة والمساءلة. وإذا ما تأزمت جلسة الحساب هذه واستنفذت المسرحية السوداوية أنهت دورتها وتركت المسرح للدورة الاهتياجية لكي تتحول الذات إلى اعتماد السلوك النَهِم لاجتياف الحياة الدنيا وليس للتذوق من ملذاتها فقط، ويتجه الفرد عندها إلى ابتلاع الملذات حتى لا تضيع منه، وهو في تعاطيه معها لا يداريها ويحسبها أنها معادية له وان غيره يزاحمه عليها وهو لذلك عدو كامن يجب إزاحته، ومن هنا استراتيجيته الاهتياجية المؤذية له وللآخر حين ينحو في اتجاه السلوك السادي الذي يحل محل السلوك المازوشي المرافق للنمط السوداوي.

إن الانهيار الاهتياجي هو مؤشر لانفلات ضوابط المتعة مما يجرف أمامه كل شريك فيها، أما الانهيار السوداوي فانه مؤشر لديكتاتورية الضوابط مما يحوّل الانضباط الأخلاقي إلى مهانة ذاتية.

والاهتياجي والسوداوي، كلاهما يحس في أعماقه بالغُلب impuissance وقلة الحيلة والقدرية التي لا رادّ لها على طريقة المأساة اليونانية.

وتصاب المرأة العربية - وما أكثر هذه الإصابات راهناً - بمظاهر الهستيريا (أو الرُحام).

إن هذا العارض يظهر على شكل آلام جسدية، حركية وحسية، كاذبة؛ ظاهرها شيء وباطنها شيء آخر. وتظهر أيضاً على شكل سلوك مسرحي حركي وحسي أيضاً يتمحور بمجمله حول سيناريو هُوام الاغتصاب: وهنا يظهر الهستيري كما ولو انه اهتياجي في تمثيله لمشهد الاغتصاب، على أن هوامية هذا المشهد (أي عدم واقعيته) تترك المجال للمظهر الآخر، السوداوي في رحم العارض الهستيري عندما ينتاب الهستيري شعور بالفراغ وبالخوف مما يطمح إليه فينهار ويبكي بعد أن يكون قوياً وطموحاً وممثلاً يضحك بدون حساب.

لا يجب الخلط بين انهيار الهستيري وانهيار السوداوي:

فالانهيار السوداوي ينطلق من تبخيس دفين وعميق بالذات، أما الانهيار الهستيري فانه إحساس عابر بالمهانة. وعلى هذا فان المهانة السوداوية عميقة ودائمة. أما المهانة الهستيرية فانها سطحية وعابرة لا تفارقها اللذة والمتعة في أحلك لحظاتها ومظاهر تجسداتها. ولهذا يقال أن الانهيار السوداوي في حالات الهستيريا هو انهيار كاذب وهذا يعني أن التهديد بالانتحار عند الهستيري هو أقل جدية بكثير من التهديد بالانتحار عند السوداوي الفعلي.

المرأة العربية التي تصاب بعارض نفساني هي إذن تتجه نحو اعتماد الانهيارات السوداوية والاهتياجية من ناحية والانهيار الهستيري من ناحية ثانية. وأما السبب العيادي العلائقي في ذلك فهو يعود إلى الاحتمالات التالية:

تعود حالات الانهيار الحقيقي إلى إشكال علائقي في الطفولة الأولى، أي إلى المرحلة الطرية والبدائية التي تربط «الطفلة» بعلاقتها بالأم بشكل خاص،

وبالأسرة بشكل عام. فالغبن والحرمان (privation) هما السمتان الرئيسيتان اللتان تؤسسان للسلوك الانهياري اللاحق بواسطة أواليات معقدة ومتشابكة. ولاشك بأن الفلسفة التربوية المعتمدة حيال المولود الأنثوي الجديد هي التي تنمي مواقف الحرمان والغبن المشار إليها، وقد أدى ذلك الى مواقف الجهالة والجاهلية بوأد الأنثى. على أن سلوك الوأد هذا تلاشى إلى مواقف الغبن والحرمان والتمييز وتفضيل الذكر على الأنثى التي لها نصف قيمة ما له. ان الحرمان يفتح بسرعة طريق الشعور بالإحباط عند صاحبه (frustration). وعلى هذا فإن تلاقي الغبن والحرمان بالإحباط يؤسس لمشاعر الانهيار الذي يتوج بشعور المهانة؛ والشعور بالمهانة، عند الأنثى يبقى مقصراً عن الوصول إلى موقف تعويضي فعال يرفع الغبن ويحق الحق ويزهق الباطل!.. ولهذا فان الحالة الوجدانية الناتجة عن المعاناة الوجودية الأنثوية المحبطة تترجم بشعور وجداني بالغُلب وقلة الحيلة وضيق ذات اليد معنوياً ومادياً وبالقهر المازوشي الأبدي أو الدوري. ونشير في هذا السياق إلى أن المعاناة العيادية النسائية التي تدخل ضمن هذا الصنف من العوارض ليست سوى ترجمة فردية وعوارضية للمعاناة الجمعية الشعبية لأمهاتنا النساء المسحوقات واللواتي يتلذذن بترنيمهن لحداوى الأطفال: إنهن يحاولن إعطاء الأمن والأمان والحب للطفل لكي ينام وتقر عينه بوجودهن معه، وهن في الوقت نفسه يجدن لذة ومتعة من خلال نُطق اللحن الحزين ومعانيه المازوشية. والتحليل الدقيق للحن ولمعنى الحداوى يشير إلى أنها تتركز على الترك والفراق والعذاب والذل والمهانة... وأخيراً وبخاصة على الصبر على كل هذه التظلمات. اننا نلاحظ ان المرآة العيادية للمرأة العربية (أي عوارض المرأة المريضة نفسانياً) مشابهة في الكثير من العناصر للحداوى التي تفيض بها نفس أمهاتنا المعذّبات وهن يحاولن، بلا وعيهن طبعاً، تمرير معاناتهن على شكل حنان وعطف للطفل الرضيع الذي يتلقف هذا الجو المأساوي ويكاد يصبح بذلك كل طفل (ذكراً كان أو أنثى) مشروع انهيار أنثوي لا يتحقق إلاّ لاحقاً إذا ما توافرت الشروط الذاتية، الأسرية والاجتماعية، لكي يصبح المشروع واقعاً سلوكياً حقيقياً.

وأما حالات الانهيار الكاذب، أي ما يظهر على شكل سلوك هستيري، فإنها تعود إلى إشكالات علائقية طفلية تتمحور حول مرحلة ما يسمى بالمأزم الأوديبي. ولابد من التشديد على أن المأزم الأوديبي هو عبارة عن تداخل كبير ومتشابك وعميق، عند الذكر والأنثى في علاقاتها بالأب والأم، ما بين شعور التعلق العاطفي بواحد من الأهل من **الجنس الآخر**، وشعور التماهي الذاتي بواحد من الأهل **من نفس الجنس**: والمأزم الأوديبي يعني إذن أن أهوى واحداً من الأهل، هو الذي له غير تكوينيّ التشريحي، مما يعني في نفس الوقت أنني أهوى من ليس مثلي من أهلي وأحتل - بالتماهي والتقليد مكانة من هو مثليّ تكوينياً، وكل ذلك يتم بشكل انتقالي أي عبر علاقة من هو مثليّ بمن هو ليس كمثلي! ولأنني أهوى من صَدَمني وبخاصة إذا لم يكن كمثلي أو لأنني أريد أن أكون مثله...، ولمعرفتي اللاواعية بأنني لن أكون كذلك... فانني بالنتيجة أكتشف وأستشف استحالة الموقف: وأدخل في الانهيار الكاذب عندما أبدأ لعبة التمثيل الهستيري التي تصل أحياناً إلى موقف انهياري جدّي يغذّيه مأزم الخصاء الذي يعطي الأنثى طاقة هائلة من المعاناة ومادة منجماً لتوليد الأفكار الضبابية السوداء بداية والتي لا تتأخر عن أن تنجلي عن رغبة فوارة في إشباع نزوة آثمة. والانهيار الكاذب يتضمن التهديد بالانتحار بهدف ابتزاز من يمثل إثم الرغبة، ويمكن أن يؤدي - لاستحالة تحقيق هذا الإثم بسبب وعي المُنهار بالواقع الاجتماعي وبالطبيعة الضبابية لهوام الإثم - إلى أن يخلق عند المريض قدرة مبدعة متسامية جيّاشة.

إننا فيما ذهبنا إليه من حديث عن الغبن والحرمان والإحباط والمأزم الأوديبي، لم نصدر عن هوام ذاتي، وانما عن ملفات غنية لحالات تابعناها سنوات ويمكن أن نتوقف عندها في سياق نقاش قد تستدعيه هذه الورقة.

وإذا حاولنا أن نلخص ما ينعكس على المرآة العيادية للمرأة العربية كفعلٍ وجودي جماعي لواقع المهانة والغُلب، فإننا نرصد حركة تظلماتٍ نسائية تعبر عن معاناة راهنة من ناحية، وعن خوف مستقبلي بشكل خاص من مآزم الترك والهجر الفردي والجماعي والاستبعاد (Complexe d'abandon et d'exclusion)؛ إن التعبير الوجودي الحاد المشار إليه هو مؤشر إلى ما يلي:

1 ـ خوف من أن يسيء المجتمع الذكوري، أو المجتمع الأسري، بكل رموزه ومراكزه التعامل مع الأنثى، فيتركها فريسة الوحدة والعوز واللاقيمة.

2 ـ شعور راهن بأن أصحاب أمرها حالياً يشبعونها غبناً وإهمالاً وأذية.

3 ـ شعور دفين وعميق بأن الماضي الفردي والجماعي شكل قاعدة لا تنضب لغبن تاريخي ترك، جرحاً دائم النزف وصعب الالتئام. هذا المظهر الثالث هو الأبعد أثراً والأكثر دلالة والأصعب إزالة من الصورة العيادية التي تعكسها المرآة النسائية. وهي صدى ورجيعٌ لما يسمى بالصدمة الهلعية التاريخية عند الأنثى التي ستصبح مراهقة، فامرأة لها من الأدوار والقيمة ما هو أدنى مما لغيرها. وفي اللغة العيادية، فان العارض هو جزء من اللائحة العيادية العامة (لائحة المعاناة المرضية)، والعارض هو نقطة الوصول لمجموعة كبرى من الرموز التي كانت هوامات كانت بدورها بقايا ذكريات لأحداث هلعية قديمة ـ حقيقية أو مُتخيلة ـ. وللعوارض معانٍ ظاهرة هي همس التظلم والشكوى والإقبال على ملذات الحياة أو الإدبار عنها؛ كما أن لها معانٍ كامنة هي عبارة عن الآلية الرمزية التي تربط الحادثة الهلعية ببقايا الذكريات عنها بالهوامات، بالرموز وأخيراً بالمحتوى الظاهر للعارض. وهذه السلسلة غير مفهومة ولا منطقية لأول نظرة وقراءة لأن فيها الكثير من الفراغات التي لا يمكن ملؤها بسهولة. ولغة التظلمات النسائية هي من أكثر اللغات رموزاً ومتاهات ومداورات... حتى أن الجسد النسائي يتداعى بالكامل ـ وبأنماط مختلفة ـ لكي يعبّر عن هُوام صاحبته. وهذه «التقنية» النسائية في التعبير ليست وراثية وإنما هي مآلُ العملية النفس أحيا ـ اجتماعية للأنثى بما أنها رمز الداخل العلائقي (على أن الرجل هو رمز الخارج العلائقي (dedans-dehors).

هل هذا يعني أن المرآة العيادية للرجل العربي هي مختلفة بالكامل؟

جوابنا بنعم وبلا!

إن المرآة العيادية الذكرية تعكس لصاحبها صورة مضخمة عن إنسان يراد له أن يكون قادراً وخارقاً وهو ليس كذلك لأسباب موضوعية.. ومن هنا معاناته. وهو يتساوى هنا مع المرأة في المهانة والغلب كتعنيم ذاتي لفرد تتداعى عنده ثقته بنفسه هروباً إلى الأمام أم إلى الوراء، بسبب من القهر التاريخي الذي يطول الإنسان العربي عامة.

ولكن المرآة العيادية الذكرية لا تتساوى عند المرأة وعند الرجل دائماً بمعنى ان مرآة الذكر تجنح نحو تضخيم الذات تمشياً مع الذات الاجتماعية المضخمة للذكر في دورة الحياة الاجتماعية، على أن مرآة الأنثى تغرق في تبخيس الذات تمشياً مع الذات الاجتماعية المُهانة والمغلوبة للأنثى في دورة الحياة الاجتماعية ذاتها.

من هنا يمكننا أن نفهم لماذا نجد نساء هستيريات وسوداويات **أكثر من الرجال** (يمكن أن نجد رجالاً هستيريين وسوداويين)، ويمكننا أن نجد رجالاً هجاسيين وعظاميين **أكثر من النساء** (يمكن أن نجد نساء هجاسيات وعظاميات).

والمفهوم الذي يحكم هذه العلاقة المتداخلة ما بين

الخصائص العيادية للمرأة والرجل هو الجنسية ذات القطبين بما تمثل من مدخل أساسي لفهم لبناء البعد العلائقي لشخصية الفرد (La bisexualité).

إن ما ذهبنا إليه من قول بأن المهانة والغلب هما من أهم ألوان وعناصر ما تعكسه المرآة العيادية للمرأة العربية، يساوي ما بين المعاناة العيادية للعاملة والموظفة وصاحبة المهنة الحرة وصاحبة الاختصاص العالي. . . وربة المنزل: المرآة العيادية لا تعكس الأدوار الاجتماعية الظاهرة للسلوك كنواة للانعكاس المشار إليه. وإنما النواة المعكوسة هي رسالة من تحت الوعي؛ هي رسالة الآلية النفسية النسائية التي تعمل بشكل أساسي على إيجاد توازن وجودي ووجداني ما بين المرأة والرجل من ناحية، وفي داخل المرأة ما بينها وبين الجهوزية الذاتية والاجتماعية لتحقيق خلجاتها وهواماتها. استمعْ بالاحترام الكامل لما تقوله المرأة وما تفعله وللشعارات التي تعتمدها لنفسها ولغيرها. ولكنني أسمعُ وأكاد أرى ما يسكن جوارحها ومسامّ وجدانها كما ترى الفقاقيع من تحت الماء بالمجهر الفاحص والمحلل: مهانةٌ وغُلبٌ = سيناريو واحد بإخراجين دوريين؛ عنف وتدمير داخلي ذاتي هو السوداوية، أو عنف وتدمير خارجي هو الاهتياج: وكلاهما من مظاهر السادية والمازوشية كمؤشرين لغريزة الموت. وما بين هذين التدميرين عنف كاذب ما زال يتعامل مع غريزة الحياة، هو عنف هوام الاغتصاب الآثم الممنوع والمطلوب في آن واحد، ولكنه غير عصيٍّ على التأهيل والتدجين عبر التخلص من المهانة والغُلب بشيء من الاعتراف وإعطاء الفرصة! وهذا ما يظهر بوضوح صارخ من خلال وضعية النُقلة التي تحوّل أُذُن المستمع إلى خطاب الغلب والمهانة من أذنٍ سامعة إلى أذنٍ واعِدَةٍ بفك الارتهان وبإطلاق الكلام المباح. . . فالأذُنُ هي السَمْعُ والبَصَرُ واللمَسُ وطريقُ اختصار المسافات العلائقية ومزيلةُ الكرب ورافعةُ الغُبن ومنشطة الحركة وقاتلةُ الإثْم. أستمعْ للمرأة المعذبة فانك تفك الكثير من غمِّها وتفرج كربها. . ولكنْ انتبه! فإن «كيدهن عظيم». . فلا تلق بنفسك في التهلكة!. (إشارة إلى صعوبة وضعية النقلة وأسلوب التصرف المعتمد في هذه الحالة).

إن الشفافية العيادية للمستمع لحديث المرأة والمتبصر بنداء معاناتها ترى عند كل امرأة ـ مهما كان دورها الاجتماعي ومهما كانت ثقافتها ومستواها العلمي ـ ملامح غلبٍ ومهانة ربة المنزل الجاهلة غير الموظفة والتي تعتمد في خطابها وتيرة تظلماتٍ تشكو منها وتعيش على لذةِ مازوشيتها. ولذلك سببان: اجتماعي ذكوري بشكل خاص، وعيادي نسائي بشكل أخص نجد فيه المرأة ذكورية أكثر من الذكر بفعل التمثل البليغ للقيم الذكورية. وهنا يكمن السبب العميق للفراق والشقاق بين الرجل والمرأة. هي ترى فيه كرجلٍ ذكرٍ عدوها ومرادها في آن واحد، وهو يرى فيها كأنثى مُلكَ اليمين بعملها ووظيفتها الجنسية. والخطاب السياسي النسائي ـ إذا ما تحدثنا عن خطابٍ نسائي خاص ـ كما الخطاب الثقافي الفلسفي هو في رأيي مشبعٌ بتجاذبات وتناقضات الخطاب النسائي العيادي مما يعني الشيء وضده في آن واحد. ولعل من المطلوب أن يصار إلى عملية فك ارتباط ولو جزئي بين العيادي والموضوعي في هذا الخطاب «الجنسي».

إن ما نشير إليه يتقاطع مع ما كتبه الطاهر بن جلون في كتابه الأخير عن المرأة العربية: إن عيونها تنظر إلى تحت، إلى أسفل (les yeux baissés)، انها مجبرة بالمقاييس الأخلاقية الاجتماعية على أن تنظر إلى تحت حتى لا تتعدى أو تتخطى فتتجرأ، ولكنها تفعل ذلك أيضاً حتى لا تثير أو تثار فتؤذي وتؤذى!

إن هذه النظرة إلى أسفل هي التي ترشحُ من المرآة

العيادية. صورةٌ سفلى، أو «سافلة» فيها المهانة كلها وتؤسسُ للغلب كله.

ومن المهانة والغُلب تعمل المرأة على إبداع توازن جديد، عيادي ٍ ممتع ٍ بالضد وبالمداورة.

المعقبون

تعقيب 1: د. الهام كلاب البساط:

تبدو لنا هذه الورقة حصيلة معاينات ومعاناة، ولذا لها وقع الواقع المرّ الذي لم يلطّفه العنوان: «المرآة العيادية للمرأة العربية» مع أن هذه المرآة تتحول إلى ما يشبه مرآة أليس (في بلاد العجائب)، تكبر فيها الذات أو تصغر، تتبادل الحضور أمام وداخل المرآة، فيتداخل الأصل مع الصورة، الضوء مع انعكاسه، الباحث مع غرض بحثه، والذات مع الموضوع، وهي بالتحديد عبارات الحوار الذي يجمعنا اليوم.

لذا، فهذه الورقة منحازة وغير حيادية، تعبر عن حرقة تجاه مآزم المرأة في المجتمع العربي، تصف، تحلّل، إنما تتأفف وتغضب وتثور للمهانة، وكأن الكاتب مقصود بها وكأننا أمام مفهوم جديد متطور للمهانة الذكرية، ينتفض فيه الرجل ليس لأنه أهين في ملكيته للمرأة، بل لأنها أهينت هي في إنسانيتها المساوية لإنسانيته.

ويستوقفنا في هذه الورقة وصفها لأمراض المرأة النفسية، بالم ' ـالمـ ـإكبة مع أمراض الرجل النفسية. فالانثى التي تغرق في تبخيس الذات، موازية ـ وضرورية ـ للذكر الذي يجنح نحو تضخيم الذات. والواقع الذي يزعزع بنيةالمرآة لا يحمي الرجل، بل يزعزعه مرتين، الأولى بنفسه، والثانية بعلاقته بالآخر غير السوّي.

نص هذه الورقة، متناسق البناء، عالم على غير جفاف، ولكن له منطقه الداخلي أو بالأحرى نطقه الداخلي، كاعتراف العيادات النفسية، إذا قاطعته أفسدت الجو وبدلت التقييم. ولهذا السبب، يصطدم التعليق على هذه الورقة بحاجز المستويات المختلفة في رؤية الحدث وفي التعبير عن رجعه. ولكن اجتيازها الموازي من داحل، يرفدها بالملاحظات والتساؤلات التالية:

نحن أمام تحليل عيادي تقني، يحوّل المجتمع العربي بأكمله إلى عيادة نفسية أو إلى صالة انتظار لعيادة نفسية. وقد لا يكون الكاتب مخطئاً تمام الخطأ في منظاره التحليلي، فالعيادة لا يقصدها إلا المرضى، وخطاب عالم الاجتماع مثلاً يختلف عن خطاب المحلل النفسي في استكشافه للداخل وتفتيشه عن آثار الصحة النفسية.

ولكن ماذا نعني بالصحة النفسية ومن هو الرجل السوي والمرأة السوية؟ نجد من خلال هذا النص، رجالاً ونساءً مرضى أو في اتجاه المرض النفسي الذي يشكل التحرك الوحيد في وضع اجتماعي راكد وتكراري.

ولكن أليست كل هذه المآزم والعقد، مفتاح المواجهة أو مفتاح «التوازن» الحالي للمجتمع العربي؟ ألا نجد داخل كل رجل وامرأة مزيجاً دقيقاً من اهتياج وسوداوية وعُظام وهجاس، تغلّفه ممارسات الحياة اليومية وطقوسها الحامية، وتلفحه الحرارة الانسانية الشرقية التي تلف الإنسان حتى الاحتواء؟ وبالتالي يصح التساؤل عمن يصبح أكثر هشاشة، المرأة أم الرجل!

من جهة أخرى، ما هو صدق هذه العينة التي عمل عليها الباحث في تمثيلها للمرأة العربية؟ ومن هي المرأة العربية التي تحمل نفس التقاطيع النفسية، وهل يمكن تعميم صورتها الداخلية على كل المجتمعات؟

نتوقف بالتأكيد عند المرأة اللبنانية التي اجتازت بفرادة سنوات الحرب الطويلة، ونتساءل عن تقاطيعها

النفسية المعاصرة. هل تدخل بالتطابق في هيكلية هذا البحث، أم علينا ابتداع منهجية رؤية جديدة، وإعادة نظر في استنتاجاتها؟ لقد تقاسمت النساء المهانة والغلب في الحرب مع العديد من الرجال، ولابد من تظهير صورة نفسية جديدة للمرأة والرجل اللبنانيين، بما تبقى بعد هذا الزلزال.

إن الباحث يركّز هنا على الذات أكثر من الموضوع، ويعطينا ورقة عن الداخل المتكسّر الذي ينطبع على الخارج، نتيجة للخارج العدواني الذي استفز الداخل. ولذا، فالذات التي تتشكل من الموضوع تشكل بدورها الموضوع المصاغ من جديد، ولابد أن تنفي هذه الديناميكية، شعور الثبات النفسي المتطابق مع الثبات الاجتماعي البادي في هذه الورقة.

ويصل الباحث إلى الحصيلة الأساسية للتحليل، وهي المهانة والغلب. فالمرأة العربية مهانة ومغلوبة - وليست عناوين الأفلام المصرية ومواضيعها، عبثاً - والمرأة في استيعاب عميق وأحشائي للمهانة والغلب كصفات تحمد عليها، وكآليات دفاع تعزز صورتها التقليدية دون نتؤات تخدش الحياة ودون تبديل في التوجهات يبدل في المصير المكتوب وفي التقييم الاجتماعي.

إن ذاتية هذه الورقة تحمل أيضاً - وعكساً - «عالميتها»، فهي إذ تصف آلية المرض النفسي على الاطلاق، تغفل ذكر خطابه العربي، ولكي نستعيد هذه الورقة إلى «محليّتها» يجدر التساؤل عن علائم ومحتوى المهانة والغلب في المجتمع العربي.

ما الذي يجعل المرأة العربية تبخس قدر نفسها وتقبل بالانكسار؟ ما الذي يجعلها تنحني وتقبل؟

أعتقد بأن النقطة المركزية هي السلطة، وترسّخ مفهوم السلطة في كل مجالات الحياة الخاصة.

فالقانون السائد يشرّع دونيتها في العائلة والعمل والسياسة، ويتسلّح بأدواته التقليدية لتأكيد هذه الدونية.

والبنى الاجتماعية ومفاهيمها الثابتة والضاغطة في التربية والشرف والغنى والشباب والجمال والزواج والعنوسة والإنجاب، تؤطر المقبول والمرفوض عرفاً على حساب المرأة.

والجنس سلطة ذكورية، إنما ينجدل فيه حوار الغلب والانتصار بلعبة ثأر خفية ولا نهائية، المرأة فيها منتصرة ومهانة ومغلوبة وغالبة. والغلب اعتراف سري والمهانة تشهير علني. وانفلات الضوابط أو قساوتها يعزز خطاباً نفسياً نسائياً لا يمت إلى الجنس بصلة.

والدين، من خلال الترسبات الاجتماعية للعقلية الدينية، مسرح مفتوح للاستكانة النسائية التي تقبل بدون نقاش ونقد، وتنفجر في الداخل في خطاب تعويضي لا يمت إلى الدين بصلة. رسالة «من تحت الوعي» كما يقول الباحث.

إن استنتاجات التحليل النفسي، واستخدام الأذن لالتقاط التظلمات النسائية، لا تنفي أهمية العين اليومية غير المتخصصة التي تلتقط بداهة، التجليات العديدة للمهانة والغلب. وسأتجه قصداً نحو التفاصيل الصغيرة التي لا تستوقف ولكنها تحز مسار الحياة اليومية كالدبابيس الصغيرة، وتحفر عميقاً بينما تبدو وكأنها هوامش نافلة.

انظر إلى وجه المرأة العربية وإلى تجاعيده، والتجاعيد إنما تشي بتاريخ الشخصية وبنوعية المعاناة، فلا أجد سوى خطوط قبول ومرارة وانكسار. وأتطلّع إلى باب الوفيات في الجرائد، فيبدو لي وكأن الرجال تستولد الرجال، فليس هناك من اسم سوى للذكور: الأب، الولد، الأخ، الصهر (ذكر العائلة الجديد) الأخوال، الأعمام وأخوة الزوجة، بينما يُغفل تماماً ذكر الأم أو الزوجة أو الابنة أو الشقيقة، وكأن المرأة وجود عرضي وسر علائقي. فللذكر اسم يذكر وللمرأة الانحسار والبكاء!

أليست ترسبات القعر من هذه الذرات الصغيرة؟

في الختام، أود أن أفتح شباك الرؤية لتنشق هواء

آخر، من خلال الموضوع المطروح على الذات، بدل الذات التي تطرح الموضوع.

تشكو المجتمعات العربية من غياب التطور الانسيابي. فهي إما جامدة تكرارية وإما مزلزلة. ولذا، فهي تحفر ـ بالتآكل أو بالانهيار ـ فجوات في مساحات الوجود النسائي، يتجاور فيها العداء والاستكانة، الشكوى والقبول، التوق والقمع، وينمو فيها بالتالي، فطر الأزمات والعوارض النفسية. وبدل أن يكون العلاج في تحوير الموضوع، يتحول إلى تضخيم لأذن المحلل، يفرج الكرب الذي لا مفر منه

لن تقدر المرأة نفسها حق قدرها ما لم يفرج المجتمع عن قيمتها الانسانية المكبوتة القدر، والمسورة بسلطاته الذكرية. وإلا ستبقى النساء مهانات مغلوبات، يرددن المهانة بالغلب، ويربين أجيالاً من رجال منفوخي الصدور ونساء محنيات الأكتاف، ترفد العيادات النفسية بالنماذج الكلاسيكية المكررة ولو كنا على مشارف الألفين!

هذه المرأة العربية، هذه الموناليزا الخالدة التي تضع يداً على أخرى في استكانة وقبول، ألن ترفع يدها؟ ألن تبتسم؟

تعقيب 2: د. زهير حطب

للزميل عباس الشكر مرة على إعداد ورقة النقاش، ومرة أخرى على ما حشد فيها من منطلقات وأفكار ومواقف واستنتاجات تثير ردود فعل متفاوتة تبدأ من التحفظ وتنتهي بالخلاف الشامل مما سيحرك النقاش ويضفي عليه حيوية علمية، وأود منذ البداية أن أشير إلى أن الورقة تتعاطى مع قضية المرأة انطلاقاً من وجهة نظر علم النفس لماهية الكائن البشري عموماً، وتتبع منهجية عيادية ترتكز على دراسة عدد من الحالات المرضية على وجه الخصوص.

ومع تسليمي بحق كل باحث في تناول موضوعه من الزاوية التي يختار وتبعاً للمنهج الذي يرتأيه، فإن إسهامي يركز على الجانب المنهجي ويطرح عدداً من التساؤلات الابيستمولوجية حول إمكانية استخدام المنهج التحليلي العيادي الذي أنتج في ظل نظام اقتصادي ـ اجتماعي معين، وبنية ثقافية وقيمية محددة، تفرز قضايا ومشكلات خاصة، لتدرس من خلاله حالات نفسانية ظهرت في مجتمع آخر مغاير تماماً لكل خصائص المجتمع الأول، فهل تصح هذه النقلة (بالمعنى المنهجي)، وهل يبقى المنهج صالحاً للتوظيف فيه خاصة وأن حدود الذات والموضوع متداخلة في علم النفس؟

من ناحية ثانية إذا سلمنا بأن منهج التحليل العيادي قد أثبت فعالية في تفسير وعلاج حالات اختلال الشخصية في العالم الغربي وبأنه قد ساعد على فهم حالات أخرى في بلادنا، فهل يبرر ذلك قبولنا بأن يُستعمل بحيث يتجاوز حدود وظيفته الأساسية، وتتحول هذه الوظيفة إلى صياغة تعميمات واستنتاجات لا تنحصر بالحالات المرضية فقط بل تتعداها إلى تقديم رؤية شاملة لعالم الأسوياء من الرجال والنساء على حد سواء.

ـ لقد وضعتنا المرآة العيادية أمام صور مكررة تكاد تتطابق عن حالة المرأة في كل مكان، أكانت عربية أو غير عربية، فهل يعني ذلك أن شخصية المرأة وسلوكها يسيطر عليها ذلك الثنائي الاهتياجي السوداوي ويَسِمها كمرأة بالمطلق، بالغُلب وقلة الحيلة والقدرية التي لا راد لها؟ وإذا كان ذلك صحيحاً كما يميل أتباع التحليل النفساني العيادي إلى الإيحاء، فهل ينبغي أن نفهم أن هذه السمة هي وليدة جينة وراثية لم يتوصل العلم الحديث إلى تعيينها وكشفها بعد؟ وقدوجدنا أنفسنا منقادين إلى هذا الظن بعد أن أكد لنا النص، ان كل طفل ذكراً كان أو أنثى، هو مشروع انهيار أنثوي، فمنهم مَن انهار ومنهم من ينتظر.

* وأتوقف عند تفسير الزميل عباس لحالات الانهيار الكاذب، أي ما يظهر على شكل سلوك

هستيري، وقد ردّها إلى إشكالات علائقية طفلية تتمحور حول ما يسمى بالمأزم الأوديبي خلال علاقة الذكر بالأنثى من الأبناء بالأب والأم، منطلقين من مشاعر التماهي، ومنتهين بمأزم الخصاء. قد تكون هذه الصورة غير صادرة عن هوام ذاتي إذا رُبطت بمرحلة تطور ا لأسرة في الغرب، حين وضع فرويد أسس نظريته التحليلية وطبقها. فقد كانت العائلة قد أنهت مرحلة تفرّعها وامتدادها وتشعبها، وتحولت إلى أسر نواتية منقطعة، والبنية الجديدة التي اتخذتها الأسرة لا تضم بين عناصرها أكثر من الوالدين والابناء. لقد كانت بنية مغلقة ضيقة، تكاد تكون منعزلة ومعزولة، عالماً قائماً بذاته، والعلاقات الأسرية كانت تتركز ضمن الأطر المادية والنفسانية للأسرة نفسها، عندئذ يصبح الحديث عن تماهي الأبناء الحتمي بأحد الوالدين حسب الجنس، مفهوماً تبعاً لطبيعة الأسرة المنعزلة.

أما بالنسبة إلى مجتمعاتنا في العالم الثالث، وفي البلدان العربية، فان مفهوم الأسرة النواتية الضيقة لم يتكرس ولم يحسم كبنية بعد، فوحدة التشكيل الاجتماعي المعيشي والسكني ما زالت أقرب إلى التركيبة العشائرية منها إلى الأسرة الحديثة وبالتالي فهي تتضمن من العناصر القرابية عدداً يجعل من العائلة كياناً مفتوحاً وفضفاضاً تختفي فيه الأدوار القاطعة. ولا يخفى أن التماهي يشكل احدى الوسائل المؤدية إلى تحقيق غاية محددة هي التنشئة الاجتماعية. هذه التنشئة، ضمن العائلة الواسعة أو المتفرعة أو المتحولة، ليست مهمة محصورة بالوالدين فقط، وبالتالي، فان العناصر القرابية الأخرى يمكن أن تشد الطفل ليتماهى بها، وما زال الخال والعم والعمة والخالة والجد نماذج تؤدي وظائفية معينة ضمن الأسرة. فإلى أي مدى، يأخذ المحللون العياديون، بهذه الحقيقة الاجتماعية عندما يقررون إلزامية التماهي بالوالدين فقط، وبالتالي عند تفسيرهم لنشأة المأزم الأوديبي وتطوره؟

- وننتقل إلى واقع اجتماعي مهيمن، تحاول الورقة أن تخصص المرأة به وهو واقع المهانة والغُلب. فمن وجهة نظر الاجتماعي لا تطول هذه الخصيصة جنساً بعينه، بل هي تطول فئات اجتماعية معينة من الجنسين نتيجة ظروف تاريخية واقتصادية وسياسية محددة في بلد معين. فمشاعر المهانة والغُلب حين تظهر بين النساء لا تتجاوز شرائح اقتصادية - اجتماعية معينة، ومشاعر المرأة الغنية هي أقرب إلى العظام والفصام منها إلى السوداوية والانهيار الاهتياجي؟ وما يسبب ذلك في لبنان مثلاً لا يؤدي إلى الظاهرة نفسها في مكان آخر.

* وأكثر ما يلفت الانتباه في ورقة البحث أخيراً، التطمين الزائد حول امكانية التخلص من المهانة والغلب وتأهيل مشاعر المرأة وتدجين سوداويتها واهتياجها من خلال تقنيتي الاعتراف وإعطاء الفرصة. عن هذا المنطلق افتح هلالين كبيرين لأتساءل عن الفارق في الدور بين ما يقوم به المحلل النفسي وبين دور الكاهن الديني، خصوصاً بعدما ورد في النص ان الدور المشار إليه غير عصي على الممارسة، إذ يكفي وجود اذن واعدة تفك الارتهان، تعطي الفرصة للمرأة المعذبة، كي تعبّر عن معاناتها، حتى تفك الكثير من غمّها. هنا نلاحظ الدور المميز الذي تحتله الأذن في النص، فهي قائمة مقام الحواس والمشاعر وهي مزيلة ورافعة ومنشطة وقاتلة للاثم بالإضافة إلى كونها أداة الحل ووسيلة العلاج. انها العضو الأكثر أهمية في الجسم، عليه يتوقف خلاص المرأة من مشكلاتها وعذاباتها.

إنه خطاب يمكن للسياسة والسياسيين استغلاله حيث يبنون علاقاتهم بالناس على أساس الاستماع لهم لتخليصهم من عذاباتهم، بينما المطلوب عمل مؤسساتي فعلي لايجاد حلول للقضايا والمشكلات المجتمعية يتجاوز الذاتي، ويلج في الموضوعي.

إن أكثر ما يقلق هو تركيز المحلل على اذنه لأنه في الغالب يعجز عن معالجة حالة الصابر ويغرق في تمتعه بلذة مازوشية.

تعقيب 3: د. أنيسه الأمين:

تـوجهت ورقـة د. مكي إلى ذاتي مبـاشرة، إلى جوّانيتي، شعوري وأفكـاري، كأن كـل ما قـرأته في الأدبيات السوسيولوجية من تحليل للمجتمـع العربي، لبنيته المتخلفة والتابعة، لدونية المرأة في هذه البنية، لم يصـل في ذاتي المقـاومـة إلى تلك المعـادلـة النفسيـة: «المهانة، الغُلب، العنف الكاذب، الشعور بـالتقصير عن مـوقف تعويضي فعـال يـرفـع الغبن، يحق الحق، ويزهق الباطل».

وكل هذا المشوار الطويـل الذي نلهث إلى متـابعته جماعات وأفراد، أين نضعه؟

لم يستثرني السلوك الانهياري السوداوي، ولا المرآة العيادية للرجل، كأنه اتفق معه على هذه الأمـور دون مناقشة، أو ربمـا لم أفكر فيهـا. ما أثـارني هو السلوك الهستيري. ذلك «العنف الكاذب»، الذي «تتمتع» به المرأة، والذي يدخل ضمنه كل خـطاب نسوي، كـل سلوك أنثوي غير تقليدي.

هـذه المرآة العيـادية لم أكسرهـا، وضعتهـا أمـامي وحـاولت أن أبحث عن تفاصيـل السلوك الهستيري، تكـونه، غمـوضه، إشكـاليتـه، إسفنجيتـه، مـآلـه، علاجه، اصطدامه بـالأهل، بـالأطباء، بـالعياديـين. وفي ذهني دائـماً مـوقـع الصـديق عبـاس بـالنسبـة إلى المرأة، قربه من معانـاتها، تقـديم العون لهـا شخصياً وعلميـاً وأكاديمياً. رأيت أنني أختلف معه في قـراءتي للهستيريا بحد ذاتها.

من المفيد، وحتى لا تبقى المفاهيم مشبعة بأحكـام القيمـة وبالمـواقف، أن أقدم عـرضاً لتـوصيف الطب العقلي للهستيريا، ولرؤيتي كامرأة تعمل في حقل علم النفس.

الهستيريا حسب الطب العقلي:

مع الكتابات المصرية القديمة نرى: يهاجـر الرحم عبـر الجسـد. مـع Hippocrate، هـذه الهجـرة هي نتيجة الحرمان من العلاقـات الجنسية، مـع Galieu، يعـود السبب دائـماً إلى الصــوم الجنسي، والبلبلة في المساحة الجسدية تتأتى من فيضان قوى سفلية ممسوكة منذ زمن طويل وتنتهي بأن تنشر تشوشها في الجسـد كله.

منذ القدم، وهذه الفكرة تسـير، اخترقت القـرون الوسطى، ثم وصلت إلى العصرِ الحديث. حتى بدايةِ القـرن الثـامن عشر، حيث تغـير معنـاهـا مثلما بـينَ Foucault. فبـدلاً من شرح الاضـطراب بـدينـاميــة المسـاحة الجسـدية. انتقلنا إلى رؤيـة أخـلاقيـة لهـذا الاضطراب، مما أوجب تنضيده في مجال الاضطرابات العقليـة. وأتى Charcot لكي يشرح تجـريبيـاً تضخم هذا الرحم وحساسيته بفعل أوالية الايحـاء. إذاً تخرج الاشكـالية من الـرحم، من تضخمه، لـذا سوف لن أستعمل سوى كلمـة الرَّحـام، والرَّحـامية، بـدلاً من كلمة الهستيريا والمهسترة.

مـع فرويـد، العارض الـرحامي هـو تعبير رمـزي لتواطؤٍ يتم بين تحقق الرغبات اللاواعية والسـيرورات الـدفاعيـة المناهضـة لهذاالتحقق. وفي شرحـه لحـالـة Dora بينًّ أن ما تهتم به الرحامية هـو ذلك الغمـوض الذي يحيط بأنوثتها التي هي إشكـالية دائمـة بالنسبـة لهـا، غير قـادرة على الإمسـاك بجسـدهـا كجنس مما يكرس عندها «البعثرة الـوظيفية التي تشكـل عوارض الإقلاب». أي القفزة من النفسي إلى الفخ البدني.

بعد ذلك أصبـح الرحـام يشير إلى بنيـة خاصـة في الشخصيــة، بنيـة تتكلم، تنضـح بـالمعنى، تتجنب الجنس، تنقله إلى الأحــلام، التـذهـين. تستـدعي الآخـر وتصـده عنهـا. الشخصيـة الـرُّحـاميــة لهـا مواصفات:

1 ـ اضطراب في السلوك الجنسي:

أ ـ إزاء الرجل: فـائض تعبيري، مغـامرات تؤدي

إلى الخيبة والبرودة، اتهام مباشر أو غير مباشر بعدم تمكنه من إرضائها، إنها تتوجه إلى نوع معين من الرجال المثاليين، ذوي سلطة معينة: أطباء، كهنة، متزوجون.. الخ، وعندما تتزوج تقبل بزوج «مثالي» والعلاقة تؤدي دوماً إلى الخيبة. وبالتالي إلى بحث دائم عن إشباع لا تدري أين تجده (مغامرات عاطفية متعددة).

ب ـ إزاء النساء: موقف خاص من المرأة ـ الغريمة، إنها ليست المنافسة، بقدر ما هي موضع البحث عن سرها هي.

2 ـ النشاطات البديلة:

أ ـ الأحلام، النشاط الهُوامي المرافق للتصورات الجنسية النشطة.

ب ـ رعاية متوترة لأطفالها، غير منسقه، رعاية فائضة، مراقبة حنان، لا ترضى عن شيء.

ج ـ موقف نسوي: هي تبحث دائماً وبدون كلل، عمّا يمكن للمرأة أن تكونه أو تعرفه كاهتمام خاص بالمسائل الجنسية وبمنع الحمل، وأن تكون أوّل الداعين للتربية الجنسية، ثم البحث عن التفتح والانطلاق يضعها في منافسة مع الرجل في الحياة العائلية والمهنية.

د ـ السلوك الغذائي: اهتمام بالغذاء، بالهضم، بنوعية الأكل، قد تنتقل من الهزال إلى السمنة أو بالعكس، تشكو من اضطرابات هضمية غامضة.. الخ.

3 ـ السلوكات المرافقة للتمثلات ولوازم ذلك:

أ ـ إثارة الاهتمام والحاجة للجذب والإغراء.

ب ـ الايحاء، الطراوة في الشخصية، الرغبة في التقليد.

ج ـ مسرحة حضورها، لديها رأي حول كل ما يدور.

د ـ سلوك طفلي.

هـ ـ سلوكات عدوانية، هذا السلوك ليس بسيطاً، إنما شديد التعقيد، فعبر أوالية الجذب التي تستعملها تستطيع بسهولة إقامة علاقات اجتماعية، إنما لا تتأخر كثيراً في خربطة جو الجماعة، مما يؤدي إلى عزلها.

أما في حالة هستيريا الإقلاب، ينتقل الكم الانفعالي إلى الجسد ويعطي انطباعاً بالمرض، هذا المرض ـ المشهد، يتوجه إلى المحيطين بها، إلى الطبيب، متحدياً قدرتهم ومعرفتهم، إذ إنه زئبقي ينزلق حيث يُظن أنه تم الإمساك به.

قد يختفي هذا العارض بتدخلٍ ما، «بإذنٍ تسمع»، قد يتطبع المحيط بها. وقد يتم عزلها. وهناك مخرج نتوقف عنده هو ما يسمى: التضحية والنضال وعمل الخير: Bertha pappenheim المعروفة باسم Anna، نذرت نفسها طيلة حياتها لحماية الأطفال والفتيات المعذبات، وفي قراءة نفسية لحياتها. وجد المحللون أن هذه المرأة التي تتمتع بذكاء حاد وبشجاعة لا تقهر. كان عملها محكوماً بهُوامات رُحامية: عداوة للرجال، نضال من أجل حقوق المرأة. يبدو لها العالم كله كأنه مجتمع مُعَدْ لاستغلال النساء من قبل الرجال.

ومن جهة ثانية، يبدو أنها تغبط الرجل دوره هذا، لأنها بواسطة العصا قادت شريكاتها ومحمياتها في المؤسسة، ومثلما رأى Breuer لم يكن لديها حياة جنسية خاصة.

ليس من الضروري أن تذهب كل الرحاميات إلى هذا القدر، إنما هناك ميل إلى التضحية يظهر في خياراتهن النهائية التي يمارسنها بشكل ممتاز (العناية بالمرض، الخدمة الاجتماعية، النشاط الديني.. الخ) في النهاية، قسم من الرحاميات يمضي بقية عمره عند الأطباء. في المستشفيات، وتحت مبضع الجرَّاحين.

هذا هو التشخيص العيادي، المبسط جداً، للمرأة الرَّحامية (المهسترة) والذي على أساسه يتكلم ويتعرف أهل الطب العقلي.

هل هناك امرأة في العالم، تفلت بمستوى ما من هذا التوصيف؟ هذه العين الفاحصة، هذا العلم

«الدقيق»، لماذا لا يكون رحيماً مع الرحامية.. مع المرأة، طالما أنه ليس هناك من امرأة في هذا المجتمع الأبوي «العادل» تفلت من المرض.

نحن نعرف من خلال النظرية التحليلية أن الرُّحام لغة بواسطة الجسد منتجة من قبل الخطاب اللاواعي. الخطاب اللاواعي يفتح لنا الباب واسعاً للتعرف على الهُوام fantasme. يرى فرويد أن العارض الرُّحامي هو التعبير عن الهُوام. والهوام سابق على العارض، ويستعمل المشهد الجنسي لكي يعبر عن نفسه. والعارض الرُّحامي متأت من «الثنائية الجنسية» Bisexualité. «تعبير عن الجزء الذكوري، والجزء الأنثوي للهوام الجنسي اللاواعي»: «انتماء مزدوج»، مما يشرح بعض الالتواءات المربكة في السلوك حيث يتم التماهي تارة بالذات الراغبة وطوراً بالموضوع المرغوب، تماهٍ مزدوج. هذا الانتماء المزدوج يعبر عن بحث، عن رغبة في المعرفة، ويكرر الرحامي هذا السؤال: هل أنا رجل أم امرأة؟ والرحامية بتماهيها مع الاثنين تجيب على هذا السؤال بالطريقة التالية: كيف أكون امرأة، ماذا يعني أن أكون امرأة! «إنها تتماهى بالرجل، لأنها بحاجة للمشاركة برغبة البحث، مثله، عن سرها، في نفس الوقت، فهي تتغرَّب خيالياً، بسؤالها كامرأة ليست هي بذاتها، إنما أخرى، متهمة دائماً بانها ليست كاملة» (Perrier).

هذه الاعتبارات هي التي تشرح التمظهرات البهلوانية التي تتصف بها المرأة الرُّحامية: «تلعب المرأة»، بفائض أنثوي، زينة وجمال، ولكن بخوف وتقزز من الجنس، وهي تدافع تحديداً ضد هذا الخوف فتتغرَّب عن جسدها، وتعيد طريقة في التعبير، وهو إنه ليس هناك مطرح للرغبة والتمتع بالآخر.

هذا المسار المعقد المتسم بانفلاش المكبوت وسيطرته بشكل لا واعٍ على المرأة الرحامية هو الذي يجعل من سلوكها عارضاً ناطقاً موصوفاً تصطدم عبره بالمحيطين، تفقد ثقتها بنفسها، تعيش مهانة لعدم السواء، «تتمتع» مداورة بهوام الإشباع المتبقي لها في بنية حاملة لنظم ومقاييس ومعايير ورموز تجعل من الرجل صورة هُوامية لا واقعية مثالية imago، لأبٍ مطلق القدرة، صوره بعيدة جداً في الواقع، قريبة جداً في الهُوام، فاعلة في تحديد المسموح والممنوع، انها صورة الذات، صورة الموضوع، صورة المرأة والرجل الأنوثة والذكورة. صور لها تمثلات ومرايا في الواقع اليومي المعاش، والتاريخي القريب والأثري، تتمحور تحليلياً حول عقدتي أوديب والخصاء. بمعنى أنه لكي تستوي علاقة الذات بالموضوع، وبالعكس. يجب أن تقبل المرأة الخصاء وتتوله بأوديب، الملك فتعيش بأمان وتصنف سوية. وفي اللحظة التي ترفض الخصاء، وتوقف إمكانية القبول بجسد منفتح يمكن اختراقه، يدخل الالتباس إلى صور الذات والموضوع. تختلط الأوراق وترتبك الرؤيا. وتصبح إمكانية فك الارتباط بين الذات والموضوع غير ممكنة لاستحالة توسط الجنس فعلياً بينهما.

أرى أن الواقع بحد ذاته، أي واقع علاقة المرأة بالرجل في المجتمع الأبوي هو واقع رُحامي، لأن مفردة رُحام، ذات الإيقاع الجنسي الأنثوي يمكن أن تطبق بنفس الوقت على:

1 - أي مرض يتعين بتمظهرات وتموصفات بدنية دقيقة.

2 - كل حالة إثارة، وتضخم للبدن - النفس، تتضمن هوام الرحم.

3 - أي وضعية نفسية عامة، تفيض بالإثارة باتجاه التغييرات الجسدية غير المضبوطة.

4 - وجود عناصر أثرية ضرورية أو نواة أساسية في البدن - النفس، ذات قابلية بدائية تلغي المثيرات الخارجية والداخلية التي تصهر التمثلات والأحاسيس المنتمية للأنا من جهة، وللموضوعات من جهة ثانية.

فتولد استجابات مكثفة وتوفيقية، تعبر عن نفسها في نوع من التقليد والمطاطية الذهنية والجسدية مما يطرح إشكالية مزدوجة للهوية: أنا ـ الآخر، ذكر ـ أنثى.

من هنا، عيادياً، تأتي القيمة الأساسية لتغيير النقلة المضادة contre-transfert العلاجية، التي هي وحدها تسمح للمعالج بالإمساك بهستيريا المريض عبر استدعاء تلك النواة الهستيرية عنده من قبل المريض. والمسألة الصعبة تكمن غالباً في معرفة عبثية وحدود هذا البعد الضروري لفهم دينامي للآخر بحيث لا نقع في الباتولوجيا الهستيرية. والحالة القصوى من جهة النقلة المضادة، هي حالة القلق أو الصد المنذهل الحاد والدائم حيث تستحيل إمكانية التواصل والفهم، وهذا يتم بشكل دائم ومتكرر. إذاً العلاج يقوم على تواصل «هستيري» رُحامي وليس فقط بالسمع وتفريج الكرب؛ لأن وجهة النظر هذه تأخذ بعين الاعتبار كلمة هستيريا. فنحن في العمق أمام تجربة رُحامية عليها إعادة اكتشاف (إعادة ولادة..) علاقة الأنا بالواقع، بالحقيقة، انطلاقاً من حالة ملتبسة انصهارية اندماجية. من هنا الموقع المركزي للهستيريا في نظرية دينامية للعصاب. كناتج عن صراع جُوَّاني (فرويد) لذات ترغب في نفس الوقت التوصل إلى الحقيقة والهرب منها. وتحال بدون جدوى، صياغة حل مناسب، يقال إنه إبداعي أغلب الأحيان.

إذاً، العلاقة الإنسانية البشرية هي بحد ذاتها رحامية. ألم تتكلم ميلاني كلاين عن ذلك في علاقة المحلِّل والمحلَّل! علاقة طفل ـ أم، وحبل السرة، والبنت التي تكبر وتصير امرأة تعيد للرجل لحظة الاندماج الأمومي، هذا الرجل الحامل للصورة الهُوامية للأم imago. وهي الحاملة لصورة الأب الهُوامية والتي تبحث عنها في زوج المستقبل، لإشباع هُوام أثري آثم. هذا الواقع، بتضخمه، وتضخيم معانيه عبر النمط الاستهلاكي للأنوثة والرجولة، في سوق السياسة والاقتصاد والاجتماع، وتسخيف ما عداه، أحدث ردة فعل عند المرأة لرفضه. رفضت الخصاء، انفصلت وحاولت تلمس ذاتها منفردة، فوقعت في مأزق التماهي وبنيان الصورة عن الذات. من هنا نفهم مأزق الحركة النسوية التي انفصلت تكتيكياً كذات عن الموضوع، وحاولت أن تبني خطابها، ولكنها ظلت محكومة بهذه العلاقة شبه الاندماجية الرحامية، وبالتالي فلتت منها استراتيجية الخيار. والخطاب النسوي الرسمي في الجمعيات والحركات النسائية إلى أية درجة يستطيع فك الارتباط بين الذات والموضوع دون أن يقع في خطب محاربة الرجال، الذي يؤدي، بالضرورة، إلى المأزق.

لحظة ترفض المرأة خصاءها في المجتمع الذكوري الأبوي، أو ترفض الجنس، ينفتح أمامها باب واسع من الإرباك: من تكون، كيف ستكون، بمن تتماهى. ولدي في الدراسة التي أجريتها على لبنانيات جنوبيات عشية حرب السنتين، خير بيان على هذا المشوار المعقد: فتيات أتين من أتون الرفض، ذهبن بكليتهن إلى توكيد أنفسهن كذات عقلاً ورغبة، علماً وعملاً وعلاقات، ومشاركة حادة في النضال، وإذا بهن، في نهاية التحليل، وفي لحظة التقاط المستويات العميقة اللا واعية والفاعلة في سلوكهن (عبر رائز الأشخاص الثلاثة)، يذهبن، عبر نشاطهن إلى الاستشراس لدعم صورة الأب الجنوبي المهدَّدة (بفعل الواقع السوسيو ـ تاريخي) بأن تسقط عنها مثاليتها وقيمتها. وبالتالي تسقط عن البنت قيمتها وتتبخس صورتها عن ذاتها. إذاً المهانة والغلب يطول الجميع، وتعبر المرأة عن رفضها للمهانة على طريقتها كامرأة، أمثلة أخرى (المرأة الايرانية التي لبست الحجاب ومشت في الشوارع عشية الثورة الايرانية، والمرأة الجزائرية والنساء المناضلات في كل العالم.. الخ)، ألم يكن كل ذلك دعماً للرجل ـ الأب ـ الآخر، المهان! أعتقد أن مأزق الحركة النسائية يكمن هنا تحديداً، ومن هنا

نفهم لماذا هن ذكريات أكثر من الذكر، لأن تقييم الذات في هكذا مجتمع أبوي مغلق يمر عبر صورة الرجل ـ الأب، والازدواجية في الخطاب النسوي وخطاب المرأة عامة، نابعة من ذات تحاول أن تعي وتنفصل ولكنها تعجز، رُحامياً، أمام لاوعي مشبع بالواقع وتمثلاته، والتاريخ ورموزه.

إن المرأة الحديثة، والتي تبين أنها رحامية، حسب قاموس الطب العيادي، تسير في اتجاه تفسيخ وتشليع قيم ومفاهيم. أهمها الخصاء، الرجولة، الأنوثة، الإيجابية والسلبية، ولم تتوقف أمام كل اتهامات الطب العقلي لها، لأن الرحام سمة رئيسية مؤسسة في التواصل البشري، إلاّ أنه في مرحلة النضال قد يرافق بكآبة، وإقلاب وتشتت للأنا. وضبابية في علاقة الذات والموضوع. ولا تجد لدى الآخر ـ الرجل، سوى الأذن السامعة، غير الكافية، لإنشاء تواصل حقيقي بشري، يضع الرغبة في مطرحها، من دون آثام وذنوب، ويترك للعقل مطرحاً آخر للإبداع، ويترك للأنا مهمة إبداع علاقة الذات بالموضوع، حيث سيتم يوماً ما تبلور الهوية الشخصية والنفس ـ جنسية للطرفين، لأن الرجل يدفع ثمناً غالياً لاختراق المرأة الحديثة أطر السائد في العلم والنظر والاجتماع. هذا الثمن هو العصاب.

إذا كان الغلب والمهانة هما الثمن الذي تدفعه المجتمعات التي لم تترك لها حرية وإرادة القرار في تشكيل الصورة عن الذات. فالمرأة تسير، حتى ولو كان للسجون تسميات مختلفة أقساها الهستيريا. وها نحن نقول إن الهستيريا رُحام إبداعي لا تتمتع به، إنما هو لحظة انكفاء وجمع الدنيا كلها في مطرح واحد هو الجسد، موضع السماح والمنع، الأخذ والعطاء، الذي ينتظر آخر يعرف كيف يداريه ويتواصل معه.

المناقشون

1 ـ د. معن زيادة:

بعد قراءة ورقة د. عباس مكي عن «المرأة العيادية للمرأة العربية» وبعد الاستماع إلى بعض من مداخلات المعقبين، أقول إنني أخشى أن تكون الورقة قد أبعدتنا عن موضوع البحث وموضوع الندوة وهو «حالة المرأة بين الذات والموضوع». الواقع أن هذه الورقة المتخصصة التي تلقي ضوءاً متخصصاً على الموضوع تهمل الجوانب الأخرى وتقدم صورة مضخمة لجانب واحد؛ إنها أشبه ما يكون بحالة الباحث في المختبر، فمن خلال العدسات المكبرة ومن خلال المجهر أو ما يشبه ذلك، يرى الباحث المخبري مادة بحثه وتجربته مضخمة مئات المرات بل الاف المرات في بعض الحالات، ولا شك أن هذه الصورة المضخمة هي صورة صحيحة من وجهة نظر الباحث، ولكنها ليست وجهة نظر واقعية، بمعنى انها لا تضع الأمور في نصابها الواقعي وفي إطارها الصحيح. فرغم صحة هذه الصورة التي يراها من خلال منظاره، إلا أنها ليست صورة صالحة وصادقة في الواقع الحياتي، ومن هنا قولي ان الورقة أبعدتنا عن الموضوع، بمعنى انها أبعدتنا عن الصورة الواقعية للموضوع. ويزيد من أهمية هذا الحكم غياب أوراق أو أبحاث أخرى في هذه الندوة تلقي نظرة متخصصة على الموضوع من جوانب أخرى غير جانب التحليل النفسي وعلم النفس العيادي . فلو قدمت هذه الندوة أوراقاً أخرى متخصصة في جوانب اخرى عن «حالة المرأة بين الذات والموضوع» لجاءت ورقة الدكتور مكي في اطارها الصحيح، ولكن في غياب هذه الأوراق وفي ظل أحادية بحث الدكتور مكي،

فـان الصـورة المقـدمـة تصبـح غـير واقعيـة. أخلص لأتساءل عن مشروعية وصلاحية هـذه النظرة أو هـذه المنهجية في معالجة الموضوع، ليس لأنها تقدم نـظرة أو رؤيـة من جـانب واحـد فقط، بـل لأنها تعمم هـذه النظرة وتجعلها بديلاً لكل النظرات الأخرى التي يمكن بجمعها بعضها إلى بعض أن تصل إلى صورة واقعية وصـادقة للمـوضوع في إطـار الحياة الاجتـماعية لحـالة المرأة العربية. خاصـة وان العينات التي تحـدثت عنها الـورقـة والتي يعممهـا البحث ويجعلهـا ممثلة لكـل العينـات الأخـرى أو يجعلهـا بـديلة لهـذه العينـات، ليست إلا عينات مرضية وغير سـوية، صحيـح ان في المجتمع العربي حالات مرضية حادة من النـوع الذي يتحـدث عنـه الـدكتـور مكي، ولكن هـذه الحـالات ليست بـالضرورة حالات ممثلة أو عينـات ممثلة للمرأة في المجتمـع، ويمكن أن يضاف إلى ذلـك أن التحليل النفسي يتناول حالات خاصة، وما يصدق عـلى الفرد قد لا يصدق على المجموع، أو مـا يصدق عـلى الفرد لا يجوز أن يعمم على المجمـوع، وخاصـة في التحليل النفسي، لأن التحليــل النـفسي هــو علم الـفــردي والجـزئي أكثر منـه علم العام والكـلي، لا أقول هـذا لأقلل من قيمـة التحليـل النـفسي ودوره في الحيـاة الاجتـماعية، إنمـا في ظـل غيـاب أوراق اخـرى يبقى التسـاؤل مـطروحـاً حـول مشروعيـة منهجيـة البحث ومدى صلاحيتها في تقديم الصـورة الواقعيـة المتوخـاة عن المـوضـوع كـما يحـدث الآن. لا أريـد أن أستبق الأمـور، أو أن أصـدر حكـماً مسبقـاً، فقـد تصـل الأبحـاث الاجتماعيـة إلى نفس النتائـج أو إلى تـأكيـد الصورة التي يقدمها الدكتـور مكي، إلا أننا هنـا نرى صورة لحالة المرأة بين الذات والموضوع من وجهة نظر حقل من حقول علم النفس فقط.

2 ـ د. عبد الله ابراهيم

أتصور أن الورقة عندما وضعت كانت تتوقع ثلاثة أنواع من ردود الفعل عليها:

النـوع الأول من ردات الفعل المتـوقعـة لابـد وأن يحمل شحنةً انفعالية قوية تصدر عن قارئةِ الورقة تجاه الكلام على «سوداوية المرأة العربيـة واهتياجهـا» وعلى «عيونها التي تنظر إلى أسفـل» وعلى «كيـدها العـظيم» أقول ردة فعل القارئة لا القـارىء لأن المناخ التحليـلي النفسي للورقة يحمل، في وجـه مهم، رسالـة الـذكـر لـلأنثى أو رسالـة ذكـر لأنثى وتـواصـل الـذكـر مـع الأنثى. لهـذا السبب، وكي لا أضـطر، كـذكـر، إلى المشاركة في توجيه الرسالة ذاتها، سوف يكون نقـاشي وتعقيبي عـلى الـورقـة من مـوقـع الأنثى لا الـذكـر. وهكذا يتاح لي على الأقل حرية اختيار طبيعة الرسالـة الجـوابية. لقـد أتت الـورقـة، في مقـابـل ردة الفعـل الانفعـالية التي يمكن أن تصـدر، مسلحة بنـوعين من الأسلحة الجاهزة للمواجهة.

السـلاح الأول هو تفهم المحلل النفسي الشـديد. وهكـذا، وفي أفضـل الـظروف، يمكن لـلشحنـة الانفعـالية أن تـدخـل تحت بنـد «الأواليـات النفسيـة الدفاعية الواعية للمرأة العربية التي لا تسمـح لما تحت الوعي بالـظهور» أمـا في أسوأ الـظروف، وإذا تطلب الأمر ذلك، فيمكن أن تدخل تلك الشحنـة في خانـة العوارض النفسية التي تصاب بها المرأة العربية غالباً.

سلاح الورقة الثاني هو الكلام الآتي: لقد وُضِعَتْ الورقة عـلى أساس دراسـة حالات عيـادية ملمـوسة. وهي تشـير إلى أوضـاع نفسيـة لا مجـال للشـك في وجودها وشيوعها عند المرأة العـربية. أكـثر من ذلك، تشير الورقة في صفحة منها إلى أقلية ذكورية تعاني من الأعـراض النسائيـة العربيـة ذاتها وفي صفحـة أخرى هنـاك إشـارة إلى التـوازن العيـادي الممتـع للمـرأة العربية.

إذن، إن ردة فعلٍ انفعاليـة كهذه تتـوقعها الـورقة وبامكانها استيعابها بسهولة مطلقة.

النوع الثاني من ردات الفعل الذي تتوقعه الـورقة هـو وقـوف البعض مـوقف النقـد النـظري والمنهجي

للتحليل النفسي ولمفاهيمه وتصوراته وتحليلاته وتقنيات ممارسته.

هذا النمط من النقاش تستطيع الورقة استيعابه بسهولة مطلقة أيضاً لأنه يقع في خانة تأكيد التحليل النفسي لا العكس. فمهما قيل، تبقى الأعراض النفسية المشار إليها قائمة في الملموس كما تبقى تفسيراتها التحليلية تفسيرات غنية ورائدة في مجالها.

النوع الثالث من ردات الفعل لابد وأن يشير إلى أهمية المحددات الأخرى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية غير المحددات التحليلة النفسية.

في هذه الحالة أيضاً، استبقت الورقة أي نقاش من هذا النوع عندما أشارت، منذ سطورها الأولى، إلى أن موضوعها يقتصر على المرآة العيادية للمرأة العربية وإلى أنها تركت عن قصد، وبوعي منها، الهم الأكاديمي التوثيقي الشمولي. إن ما يجمع ردود الفعل الثلاثة ويشكل قاسمها المشترك الواحد هو مقاربتها للورقة من الخارج، من خارجها، ولهذا السبب تتمتع الورقة بقدرة أكيدة على استيعاب النقاش.

أما بالنسبة لنا، فسوف نناقش الورقة من داخلها، في منطقها التحليلي النفسي الداخلي، وسوف نركز نقاشنا على قضايا رئيسية كي لا يضيع النقاش في تفاصيل تحليلية نفسية تقنية نحن لا نملك مفاتيح معرفتها بالتأكيد.

القضية الأولى:

إلى أي حد تنجح الورقة في تقديم المرآة العيادية للمرأة العربية بالذات؟ ألا تعاني المرأة غير العربية من الأوضاع النفسية العيادية الواردة في الورقة؟ إذا كان الجواب على هذا السؤال بالإيجاب، وهو كذلك بالتأكيد، يتحول موضوع الورقة من المرآة العيادية للمرأة العربية إلى المرآة العيادية للمرأة في العالم. وفي هذه الحالة يخرج منطقُ الورقة التحليلي النفسي إلى خارج إشكالية الطبيعة الإنسانية والثقافة وإلى خارج المعطيات والمساهمات الاتنولوجية الغنية التي جعلت التحليل النفسي يطرح على نفسه أسئلة لم يكن يملك امكانية طرحها لوحده.

لا أتصور أن الورقة تصل إلى هذا الحد. وهي باشارتها في العنوان إلى الهوية العربية للمرآة التي تفتش عنها تكون ألقت على نفسها مهمة عرض وتحليل ما يجعل المرآة العيادية للمرأة العربية نموذجاً معدلاً للمرآة العيادية في أي مجتمع آخر.

أين هو هذا الحيز الخاص بعروبة مرآة المرأة؟ أين هي تلك الرتوش العيادية المتميزة التي تجعل المرآة عربية؟

إن اقتصار الورقة على المعاني الأكاديمية الأولى للمآزم النفسية جعلها تقدم الأمور على نحو اخرجها معه من دائرة الأسئلة التالية التي تعبر عن غنى النقاش الدائر في التحليل النفسي ذاته:

إلى أي حد يؤدي الانتقال من مجتمع لآخر إلى تغير في الآليات النفسية وفي أشكال التكيف والتوازن النفسي؟ إلى أي حد يؤدي الانتقال إلى مجتمع تقليدي وإلى أطر اجتماعية تقليدية حيث يقف وعي الفرد لتميزه على درجة دنيا وحيث كل فرد هو الاخرين وحيث في وعي ومشاعر كل فرد تهيمن مشاعر الآخرين. إذن، إلى أي حد يؤدي الانتقال الى مجتمع كهذا لتغير في أشكال التكيف والتوازن وفي الآليات النفسية ذاتها.

من زاوية أخرى، وبشكل آخر، إلى أي حد ترى المرأة في مجتمعنا العربي التقليدي واقع عيشها على أنه واقعُ المهانة والغلب والغبن؟ هل هناك على الصعيد النفسي، واقع مهانة وغبن تعيشه المرأة العربية في الأصل؟ قد يبحث المحلل النفسي في واقع المرأة العربية وقد يجده واقع حرمان وغبن ومهانة وغلب ولكن هذا لا يعني نقل رؤيته إلى المرأة العربية والافتراض مسبقاً انها ترى رؤيته.

إن أقصى ما يمكن أن يصل إليه هذا المنطق هو وجود نساء عربيات يرين واقِعَهن على هذا الوجه.

وفي هـذه الحالـة تتعـدد الاحتمالات وتتنـوع أشكـال التكيف وأنماط التوازنات من الإيجابيـة في السلوك أي السلوك على مستوى الواقع الموضوعي إلى التوفيقية في السلوك إلى السلوك الانسحـابي الهروبي. إذن، بعـدد ما يوجد احتمال المرض النفسي يوجد احتمالات تكيف أخـرى. فـأين هي هـذه الاحتـمالات الأخـرى في الورقة؟ نحن نفتقدها لأنهاتشارك بدورها في بناء المرآة العيادية للمرأة العربية.

القضية الثانية:

إن غياب التساؤلات السابقة لابـد وأن يقف عقبة في وجه التعامل مع الحالات العيادية الملموسـة ذاتها. حيث تتضاعف الخصوصيات مرات ومـرات عديـدة: من المـرأة الغربيـة وتحليلها النفسي إلى المـرأة الشرقيـة وتحليلها النفسي الى المرأة العربية إلى المرأة اللبنانية إلى امـرأة متميزة. ويضـاف إلى كل ذلـك خاصيـة فعـل الحرب في الصورة العيادية للمرأة فلقد وضعت الورقة على أساس حـالات واستشارات جـرت في لبنان زمن الحرب التي لم تنته بعد. فإلى أي حـد تغيّر الحـرب في الصـورةالعياديـة للمرأة؟ وهـل السوداويـة والهستيريـا والاهتيـاج لا تعـود في جـانب مهم منهـا إلى معـانـاة الحرب؟ كيف وبأي معنى وبأي محتوى نفسي؟

القضية الثالثة:

ما هو معنى المرآة العيادية وماذا نـرى داخلها؟ انها مرآة ذات وجهين:

الـوجه الأول يختص بعـالم الاستشـارات العيـاديـة حيث تصل المعاناة إلى درجة تتطلب معها الاستشـارة النفسية.

الـوجـه الثـاني يختص بـاقي الحـالات النسـائيـة وبأشكال تكيفها وتوازنها القائمة على المداورة والضد.

وعـلى هذا الأسـاس، لا معنى للمرآة العيـادية إلا بـوجهيهـا الاثنـين. ولا معنى لـوجـه واحـد منهـما إلا بعلاقته مع الوجه الآخر. وبقدر ما يصح الكلام على الأمراض النفسية في العينة النسائية يصح الكـلام على أشكـال التكيف والتـوازن فيهـا. هـل كـل النسـاء العربيات في حاجة لاستشـارات نفسية عـاجلة؟ وهل كـل طفل عـربي هو مشروع انهيـار أنثـوي؟ إذا كـان الجواب بالإيجـاب لا تعود المـرآة العيادية موجـودة في الأصـل. فلا معنى للمـرضي إلا بالسـوي ولا يـظهـر المـرضي إلا من خلال السـوي ونقصد بـالسـوي هنـا أشكال التوازن النفسية القائمة في الملموس.

هـل تعتبر الـورقة كـل أشكـال التكيف والتـوازن مـرضية عنـد النساء؟ هـل من مجـال لأشكـال تكيف تنتمي إلى عـالم الصحـة النفسيـة؟ هـل تـوجـد هـذه الأشكال بالفعل؟ أين وكيف وعند من ولماذا؟

هـل التـوازن النفسي العيـادي الممتـع مـوجـود في الواقع الملموس؟ أم هو مشروع ينبغي تحقيقه؟ وكيف يمكن لهذا المشروع أن ينوجـد ما دامت المـرأة العربيـة تملك تلك البنية النفسية بالذات؟

كنـا نتمنى على الـورقة الـتركيز عـلى الوجـه الآخر للصورة العيادية كما نتمنى عليها الإجابة على كل هذه الأسئلة لأن أي جواب يعتبر أشكال التكيف والتوازن النسـائية العـربية مـرضية يؤدي بـالضرورة إلى اعتبار أشكـال تكيف الرجـل وتوازنـاته مـرضية أيضـاً، وفي هـذه الحالـة قـد نضـطر لاستـيراد المحللين النفسيـين والمحللات النفسيات من الخارج.

القضية الرابعة:

تتعلق القضية الرابعة بما ورد في الورقة على المهانـة والغلب. ولم نكن لنطرحها كقضية قائمـة بذاتهـا لو لم تعتمدهما الورقة عنواناً لمرآة المرأة العربية العيادية.

نحن نعـرف أن المهـانـة والغلب ينتميـان إلى عـالم المشـاعر فهـل ينتميان في الـوقت نفسه إلى عـالم المآزم النفسية؟

نحن نـطرح هـذا التسـاؤل لأننـا نميـز بـين المـأزم النفسي والشعـور. فقد يَنْتُجُ نوعُ المشـاعر نفسـه عن أكـثر من مأزم وقـد تتبدل المشـاعر النفسيـة في مسـار المأزم النفسي ذاته.

بهذا المعنى، وعلى هذا الأساس، نحن لا نفهم ما بدا في الورقة من تطابق بين السوداوية والهستيرية والاهتياج كمآزم نفسية نسائية والمهانة والغلب كمشاعر بشرية؟

هل هذا النوع من المشاعر يختص بهذا النوع من المآزم؟ الا تؤدي مآزم نفسية أخرى، ومن بينها الذكورية حسب الورقة، إلى المهانة والغلب؟ أليست المهانة والغلب من مقومات كل مرآة عيادية ذكورية كانت أم أنثوية؟

القضية الخامسة:

القضية الخامسة والأخيرة هي قضية القضايا لأننا نجد فيها جوهر فكر الورقة ولأننا نضع إصبعنا فيها على مصدر الالتباسات المنهجية التحليلية النفسية الواردة في الدراسة كلها.

تتعلق هذه القضية بتفسير وجود نساء سوداويات وهستيريات بنسبة أكبر بكثير من الرجال كما تتعلق بوجود رجال عظاميين وهجاسيين بنسبة أكبر بكثير من النساء.

ما هو التفسير الذي تقدمه الورقة؟ فتشنا فوجدنا التفسير التالي:

تجنح مرآة الذكر نحو تضخيم الذات تمشياً مع الذات الاجتماعية المضخمة للذكر في دورة الحياة الاجتماعية.

تغرق مرآة الأنثى في تبخيس الذات تمشياً مع الذات الاجتماعية المغلوبة للأنثى في دورة الحياة الاجتماعية.

ما رأينا بهذا التفسير؟

إنه تفسير يرتكز على اعتبار العلاقة بين الذات الاجتماعية ومرآة الذكر أو الأنثى علاقة مباشرة وميكانيكية آلية..

تضخيم الذات عند الرجل يتمشى مع تضخيم الذات الاجتماعية له.

تبخيس الذات عند المرأة يتمشى مع الذات الاجتماعية المبخَّسة لها.

هل العلاقة بين الذات الاجتماعية والمرآة العيادية للرجل أو المرأة علاقة مباشرة؟ لو كانت العلاقة مباشرة فهذا يعني أن كل النساء بالضرورة سوداويات وهستيريات وكل الرجال عظاميين وهجاسيين.

وفي الوقت نفسه الذي تعتمد الورقة هذه الفكرة المنهجية تتبنى فكرة منهجية أخرى موجودة على طرف نقيض تحليلي نفسي منهجي معها.

انها الفكرة المنهجية التالية التي نجدها في الورقة أيضاً:

لا تعكس المرآة العيادية الصورة الاجتماعية الظاهرة للسلوك. وليست الآلية النفسية النسائية أو الرجالية انعكاساً للدورة الاجتماعية.

ما هو معنى هذه الفكرة المنهجية التحليلية النفسية؟ معناها أن العلاقة بين الذات الاجتماعية والمرآة العيادية ليست مباشرة. فبين الذات الاجتماعية من ناحية والمآزم وأشكال التكيف والتوازن من ناحية ثانية هناك الذات النفس اجتماعية وهناك الذات الفردية.

إن مصدر الالتباسات التحليلية النفسية في الورقة يكمن في تبني واستخدام مرتكزين تحليليين نفسيين ينتمي الواحد منهما إلى حقل منهجي مختلف ومتناقض مع الحقل المنهجي الذي ينتمي إليه الآخر.

فعندما يستخدم المرتكز الأول في الورقة نجد فيها مايشير إلى المرأة العربية السوداوية والهستيرية (تمشياً مع الذات الاجتماعية) وعندما يستخدم المرتكز الثاني نجد في الورقة ما يشير إلى نساء عربيات سوداويات وهستيريات وليس المرأة العربية ككل.

نقترح على الورقة اذن، لإزالة جزء كبير من الالتباسات الواردة فيها، التخلي عن تبني واستخدام المرتكز المنهجي الأول والتركيز في استخدام المرتكز المنهجي الثاني على غنى الروابط بين الذات الاجتماعية

والذات النفس اجتماعية والذات الفردية. ففي هذا الغنى يكمن برأينا تميز المرآة العيادية للمرأة العربية.

3 ـ الياس سحاب:

أريد أن أطرح تساؤلاً تفصيلياً ضمن إطار النقد العام والشامل الذي تضمنه تعقيب الدكتور زهير حطب ومداخلة الدكتور معن زيادة. التساؤل يتعلق بمفهوم القهر التاريخي كما ورد في ورقة الدكتور مكي، خاصة عندما تكلم على حداء الأم لطفلها قبل النوم، لقد حصر الباحث في ورقته أصل الحداء ودوافعه ومفرداته، وقال بأنه تعبير وتنفيس عن القهر الأنثوي. ألا يرى د. مكي أن القهر السياسي ـ الاجتماعي الذي تعرض له العرب على مدى ثمانية قرون متتالية (من مرحلة الحروب الصليبية، إلى مرحلة الحكم المملوكي إلى المرحلة العثمانية) له نصيب في الحداء (كأساس ومفردات ودوافع) أعلى بكثير من نصيب القهر الأنثوي؟ واستطراداً أتساءل: عندما يتحدث البحث عن القهر التاريخي، هل يمكن فصل خصوصية القهر الأنثوي الذي تتعرض له المرأة العربية عن القهر السياسي ـ الاجتماعي التاريخي العام للمجتمع العربي بأسره؟.

4 ـ عزة بيضون:

ـ يبقى الكلام من قبل تأويل التأويل، ويطول إلى مستوى النقلة المضادة، فنحن لا نملك المادة الخام للتأويل الأول، مما يجعل المحلل في موقع متميز سلفاً ومختلف نوعاً من موقع القارىء.

ـ يبدو لي الكلام عن الغُلب والمهانة في هذا الوقت بالذات، وبهذه اللغة «الفوارة» تعبيراً عن معاش واقعي يُسقَط على الموضوع العلاجي بحيث يختزل هذا الموضوع إلى مخزن (نبع) دائم لهما. الا تشكل عظامية الرجل العربي في مظاهرها النضاجية إلى استنباط وضعيات أو الاستجابة لوضعيات متجددة خاسرة سلفاً، تؤدي في نتائجها إلى الغلب والمهانة الواقعيين، فيعود هو إلى اسقاط هذه المشاعر على موضوعه ـ أي المرأة ـ التي هي في هواماته اللاواعية النموذج (Prototype) الأولي للقوة الخارقة والمدمرة التي جرى تدجينها وسحقها واقعياً عبر التاريخ الإنساني (Phytogenetic) وفي مسار حياته الخاصة (Ontogenetic) في عملية إزاحة (displacement) شفافة؟

ـ يبدو لي أيضاً، أن استعراض (Show) المريضة لغلبها ومهانتها هو استجابة لرغبات المحلل في عملية الاغراء المتبادل ـ النقلة والنقلة المضادة ـ وقد يكون أيضاً (أي الاستعراض) تحقيقاً لأمومتها ـ الأم الطيبة أو السيئة معاً ـ المتواطئة مع وليدها ـ الرجل في لعبته: أنا عظيم وأنت مغلوبة؟

ـ في الإطار نفسه، الحداوي إغراء الطفل وتطمينه في ضعفه واتكاليته المطلقة على أمه، المخلوق الكلي القدرة، بإظهار الضعف والغلب والمهانة. . .

5 ـ د. مريم سليم

يعدنا الدكتور مكي بالتعرف على خصوصية تتسم بها المرأة العربية وتشكل «امتيازاً لها» عن غيرها من سائر النساء غير العربيات، هذا ما يوحي به عنوان الورقة، وعند القراءة التحليلية لهذا النص نفتش جاهدين لكي نصل إلى شيء على علاقة بهذا الموضوع، إلا أنه لا نجد ما يشفي غليلنا ويصل بنا إلى نهاية القصد. فمن البداية لم نجد ما يبرر قول الباحث إن أكثر الاستشارات العيادية موضوعها المرأة، وذلك بالعفوية لا بالقصد، لا ندري أتلك حقيقة عامة في المجتمع العربي؟ وفي هذه الحالة لماذا لا يشاطر الكاتب الكتاب الآخرون هذا الموقف؟ علماً بأن المؤسسات التي تتعاطى بهذا الموضوع والتي لديها العينات التمثيلية الواقية لا تؤيد مثل هذا الادعاء. وبعد أن يعلمنا الكاتب بعضاً من سيكولوجية الرجل العربي، وهذا رأي قد نؤيده فيه، إنما لأسباب وعناصر متداخلة يعود أكثرها إلى تطور مجتمعي تاريخي. ولكن يبقى السؤال «لماذا ينوء الرجل العربي

أيضاً تحت وطأة هجاسه؟» ويعلمنا الكاتب بشيء من السرور أن المرأة العربية يمكن أن تصاب بهذه الأمراض مثل الرجال، ثم ينتقل الكاتب ليفاجئنا بحقيقة أن هناك العوارض المرضية للسلوك النسائي العربي ويعدد أهمها، ولسنا هنا بصدد ادعاء انتفاء أن يكون للمرأة العربية عوارض نفسانية خاصة بها، إنما لم نجد في كلام الكاتب أي صحة تؤيد هذا القول، وحبذا لو استطاع أن يفي ببعض الغرض لكانت الفائدة كبيرة جداً بالنسبة للباحث العربي وحتى لعلم النفس.

إن اعتقادنا الراسخ هو أن الكاتب جعل للمرأة العربية أعراضاً واستعار لذلك تسمية جاهزة لمرض معروف هو الانهيار الاهتياجي. وأخذ من أدبيات التحليل النفسي الكلاسيكية التي سبق وفصلها مؤسس التحليل النفسي «فرويد» وعرضها بدقة وإسهاب، ولسنا هنا بصدد نقل هذه الأفكار والمفاهيم، وهي على أهميتها تعتبر ابتكاراً عبقرياً في عالم التحليل النفسي، إلا أنها تظل بحسب رأي مؤسس هذه المدرسة فرضيات حاول التحليل النفسي تبيانها عن طريق الممارسة العيادية. وهنا نعود إلى الموقف الأساس، وهو كيف تكون آليات اللاوعي عند المرأة العربية مطابقة تماماً لآليات اللاوعي عند كل النساء في العالم حسب هذه «النظرية»؟ وكيف يبقى حينها خصوصية للمرأة العربية في «التعبير المرضي»؟ إننا نعتبر هذه الخصوصية قد توجد طالما أن المرض النفسي هو حالة تعبيرية عن صراع داخلي مما يؤثر في تخريج هذا الصراع ملوناً بتلاوين الجنس والثقافة والعرق والحقبة الزمنية، فما يكون شائعاً في حقبة يكون نادراً في حقبة أخرى. وإن يكن العارض الظاهري مختلفاً فإنه قد يشكل دليلاً على حافة واحدة في بنيانها النفسي الاجتماعي. فالرجل الذي ينوء تحت وطأة عظامه هو رجل لم يستطع معرفة ذاته على حقيقتها وعلاقة هذه الذات بالواقع. مما يدفعه كما يقول المحاضر إلى الهرب إلى الأمام أو إلى الوراء، وهنا يصيب الهدف تماماً حيث تدخل المرأة في علاقة تناظرية مع الرجل من حيث شغفها هي الأخرى بالصورة المثالية عن المرأة كما يفرضها المجتمع مع ما يتبع ذلك من إحباط عند أدنى علة في هذه الصورة.

ثم إن هناك المشكلة الابستمولوجية في تكوين مفاهيم المرأة عن ذاتها وعن الموضوع، وغرقها في خلط المفاهيم التي يقدمها لها المجتمع. كما أن هناك فروقات كبيرة بين المرأة المستقلة اقتصادياً التي تحقق ذاتها في مهنتها وعملها، إذ يشكل عملها مهرباً من السقوط في الانهيار والأمراض النفسية من جهة، وبين المرأة غير العاملة ـ ربة المنزل من جهة ثانية، ولكن تبقى القوانين المدنية التي تظلم النساء جميعاً وفي كل المستويات.

حتى أن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية السائدة في العالم العربي تجعل من كل فرد موضوعاً للقهر، وإن كان القهر الذي تتعرض له المرأة أكبر من الذي يتعرض له الرجل.

كلمة أخيرة للأسف إن الورقة لم تحتوِ على أي عينة إحصائية ذات مغزى سواء بالنسبة إلى الجنس أم بالنسبة إلى الحضارة العربية. وهي تبقى دون الهدف الذي أعلن عنه في البداية.

6 ـ د. فهمية شرف الدين:

اسمح لنفسي بأن أكون في موقف يتعارض مع الآراء التي وردت، وأسجل مباشرة انني أعجبت كثيراً بعنوان الورقة: ان تكون المهانة والغلب عنواناً للحديث عن المرأة، فإن ذلك لا يجانب الحقيقة، ولا أتحدث هنا من وجهة نظر أنثوية فادعي أن المهانة تقع فقط على المرأة، فأنا اتفق مع الكثير من التحليلات التي تقول إن هذا المجتمع، أي مجتمعنا العربي، تمارس عليه جميع أنواع المهانة، وإن مسألة الغلب مسألة تخترق بنانا الاجتماعية من أولها إلى آخرها. أعتقد أن هذه المفاهيم (المهانة والغلب) صحيحة في

أساسها النظري وقد استخدمها الدكتور مكي للتعبير عن حالة غير صحيحة تخترق حقيقة المرأة العربية، وقد استخدم الحالة العيادية في خصوصيتها لإظهار عمق المشكلة حيث تكمن في وعي جميع النساء من مختلف المستويات الثقافية والاجتماعية، وعندما تتمظهر في الحالة المرضية تشكل مؤشرات على الدرجة التي وصل إليها المأزق.

إن الخطاب الأنثوي أو الخطاب النسائي الذي يسود الأدبيات الأنثوية ينضح بهذه الحقيقة، وإذا تم التعبير عنها بأشكال مختلفة. لكن التوافق قائم على أن المرأة تخضع للمهانة وأن الغلب واقع عليها. الغلب الذي أفهمه هو الاستغلال، وهو إحساس الإنسان بأنه لا يأخذ القدر المادي أو المعنوي الذي يستحق، وهذا هو معنى الاستغلال الذي استخدمه الفكر الإنساني واستثمره ماركس للإشارة إلى حتمية الثورة العالمية، حيث الاستغلال يعني فائض القيمة المتحصل من الفرق بين الأجر وقوة العمل، كان يتحدث فعلياً عن عمل العمال. الا يستدعي وضع المرأة أن نراه في حقيقته على هذه الصورة، حتى تلك المرأة التي تحاول انتزاع حقها في المجتمع، هل تستطيع أن تناله كاملاً؟

أما مفهوم المهانة، فأنا أعتقد أنه يترافق مع مفهوم الاستغلال. والمرأة العربية في شعور دائم بأنها مستغلة، من كل الجهات، أكان ذلك على المستوى الفردي بحيث تستغل إلى أقصى الدرجات في الأسرة، أو على المستوى الاجتماعي حيث تكون طبقة ثانية إذا صح تقسيم المجتمع ما بين طبقة أولى وطبقة ثانية. فهي تنتمي دائماً إلى الطبقة الثانية داخل الطبقة الأولى، أليس ذلك نوعاً من المهانة. ومع ذلك فإنني أعتقد أن استثمار هذه المفاهيم من قبل د. عباس لم يكن كافياً، وليسمح لي أن أؤكد حقيقة موضوعية هي التالية: هل هذه الأوضاع تعود إلى الهستيريا أم أن هناك إمكانية لتحويلها نحو الثورة، أليست الهستيريا هي اعتراض على عدم إمكانية إحداث تغيير في الوضع القائم؟ ألا يجدر بنا أن نساعد المرأة على استثارة الوعي على هذه المفاهيم واستخدامها في سبيل تحسين أوضاعها وإمكانية تجاوز حالة الغلب والمهانة؟ أعتقد أن استثمار هذه المفاهيم باتجاه آخر يتيح لنا حالة صحية من الوعي بالمشكلات والدفع بالاتجاه الصحيح.

إنني أوافق الباحث على توصيف المشكلة ولكني لا أعتقد أنها تؤدي دائماً إلى الهستيريا؛

نقطة ثانية وهي لا تتعلق بالورقة بصورة مباشرة: اني أعتقد أننا جميعاً كباحثين لا نزال نستخدم أدوات مفهومية قديمة لحالات اجتماعية جديدة، ولا نزال نتتمي إلى هذه الثنائية في المدارس التحليلية والتي تأخذ شكلاً أحادياً في التحليل.

إن ما يحدث الآن من نقلة نوعية في حركة المجتمعات العالمية وأيضاً ما ترتبه هذه الحركة العقلية والواقعية من مسؤولية على الفكرو إلحاح في انتقال من الثنائية التي حكمت السياسة والاجتماع، يطرح أسئلة فعلية تحاول أن ترسي معالم جديدة في التحليل، أي إدخال متغيرات كثيرة في التحليل الواحد، وأعتقد أن د. عباس مكي لا يرفض هذا الموضوع، فاقتصار فهم المرأة على ناحية واحدة فقط هي الناحية النفسية المرضية، لا يمكن أن يشكل فهماً صحيحاً للمرأة. ثم إن هذا الواقع النفسي يتكىء بدوره على مستويات أخرى اجتماعية وسياسية واقتصادية وغير ذلك.

7 ـ **سلمى صفير:**

أنا أنظر إلى الموضوع من زاوية الحركة النسائية وكيف ترى هذه الحركة المشكلة النفسية عند المرأة. طبعاً، نعرف أن النساء تصاب بأمراض نفسية كثيرة نتيجة الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تخضع لها، ولفتت نظري ملاحظة الدكتورة فهمية شرف الدين، بأن هذه الظروف الصعبة التي تمر بها المرأة بدلاً من أن تتحول إلى أمراض نفسية وتعالج في

العيادات، عليها أن تتحول إلى ردة فعل ايجابية، هي الانتفاضة على وضع المرأة، انتفاضة على الوضع ومحاولة تحسينه، ومن هنا أعتقد أن دور الحركة النسائية هو دور فاعل جداً، ودورها يكمن في وضع برنامج مطلبي معين لتحسين حالة المرأة حتى لا يتحول الحرمان إلى مرض، بل إلى تغيير في المجتمع. لكن مشكلة الحركات النسائية في لبنان والحركات النسائية العربية أنها ضعيفة، وأنها لم تنظر بعد إلى الأسباب الحقيقية والفعلية المؤدية إلى تدني وضع المرأة في المجتمع. ومن الضروري جداً تعاون الحركة النسائية مع رجال العلم والمثقفين وحتى مع رجال السلطة من أجل وضع هذا البرنامج، ومن أجل توضيح أسباب هذه الأمراض عند المرأة، ومن أجل وضع الأسس والبرامج التي تتبناها الحركة النسائية والتي ترفع من مستوى المرأة وتجعلها قادرة على التصدي لهذه المشاكل.

8 ـ د. منى دياب:

قضية المرأة تطرح اليوم ليس من زاوية المعادلة (مع الرجل) أو من زاوية منحها حقوق أكثر.. فالرجل نفسه في مجتمع مبتور يقع في صراع مع المبادئية والعقائدية. وهو بكل الأحوال لم يأخذ حقه وقسطه من الحرية ومن التحرر، لأنه أسير هذا الكل المتشابك من التعقيد العرفي والشرائعي والقانوني. وأدرجت القانوني متأخراً لأن القانون في بلدنا يساق بأذيال العرف والشرائع. والعنصر النسائي المهمل تاريخياً والمضطهد على مرّ العصور خاصة في العالم الثالث حيث يسود النظام الأبوي في تنظيمات الدولة يجب أن يحظى بالاهتمام اللائق بما يتوازى ومتطلبات نصف المجتمع.. فالقهر التاريخي والإهمال جعل المرأة وفي أحسن الحالات تحول طاقاتها وإمكانياتها إلى نشاطات ليست ذات قيمة في أغلب الأحيان إذا لم تكن سيئة عن غير قصد في كثير من الحالات، لذلك علينا إعادة النظر في وضعها ومشاركتها في صياغة تصور جديد لدورها في المجتمع على أن لا يكون هذا التغيير نظرياً فقط، بل يطول، أيضاً بما يتعلق بمكانتها القانونية والحقوقية وبالتشريعات التي تصادر الحقيقة لحساب الرجل والتي أصبحت لا تفي بالغرض البنائي لوطن جديد.. كما أن التشريع ـ يطرح الواقع دائماً من زاوية واحدة وكأن هناك حقيقة وحق خاصين بالرجل وحقيقة ونصف حق خاصين بالمرأة مموهاً نصف الحق المهدور بنصف واجبات تتمسك بها المرأة ويترتب عليها إنجاز واجبات الرجل أيضاً... في وقت تحسب فيه الدول المتطورة دخلها القومي بعد أن تضم إليه عمل المرأة في المنزل ـ منزلها ـ لذا اصطلحت هذه الدول على منح المرأة مخصصاً يعادل مجهودها أو جزءاً منه مما يعطيها استقلالاً مادياً يشعرها بالاحترام الذاتي فلم تعد مجرد آلة للولادة والجنس.

وأود الإشارة إلى أن كل تحرك للمرأة لا يصطدم بالرجل منفرداً ولكن بالنظام الأبوي ككل.. لذا يجب التركيز على خسارة الرجل أولاً وأخيراً إذا ما بقي الوضع على ما هو عليه.. فهي أي المرأة قبل أن تكون زوجته ـ الاختيار الناضج ـ فهي أمه وأخته والتابو الجنسي الذي هو وليده الذي يُبْقي إحساس المذلة والمهانة في عنقه مدى الحياة ولا سبيل لرفع رأسه عالياً إلّا إذا عمل على حماية كرامتها وعزتها.

وأهم ما أصطدمت به الحركات النسائية هو:

1 ـ الشرائع: إن المرأة في مجتمعنا عنصر من نسق لم تكتب له الحرية. فالمجتمع كله يساق بنصوص مقدسة لا يمكن تجاوزها.. ومحرمات التجاوز لا تطول سوى عالم الرجل الذي يأخذ من حقوقية وأحقية المرأة. وإحلال العلمنة واعتماد الزواج المدني هما الكفيلان بالقضاء على هذه المعضلة والوقوف عند نقطة تقصير النصوص والاجتهادات والتفسيرات.

وما الضجيج الذي يقابل هذا الطرح من الهيئات الروحية والشرعية سوى خوف من تقلص مهامها والقضاء على لقمة عيشها ـ وإذا لم يكن كذلك وهذا

مـا نرجـوه جميعاً ـ فـما المانـع من طرح الـزواج المدني كبديل. . المستقبل كفيل بأن يتحرى مـدى صلاحيتـه بالنسبة لباقي أنظمة الزواج.

2 ـ التحرك النسائي يصطدم بذاته: وهذه حقيقـة لا بـد من مـواجهتهـا. فكـل التنـظيـمات والهيئــات والجمعيـات النسائيـة لم تصـل في خـطواتهـا بعـد إلى **النضــال الحقيقي**. وهـذا مــا أشرت إليــه في كـل المؤتمرات التي شاركت فيهـا ـ فهي لم تقدم جـديداً ولم تطرح الحل إما خوفاً من الاصطدام برجال الدين من كل الفئات والمذاهب لأننا في بلد يشكـل الدين فيـه المرتكز الطائفي للتقسيم السلطوي ـ وإما خـوفاً من المجتمع الذي يتهم بثرثرته مهام نضـالية المرأة بشكل أو بآخر ويعتمد في نقده على مبادىء النزق الاجتماعي كخام لها ومتاجر بها. وإما وهـذا مهم. . لأن معظم الهيئـات النسائيـة مـأجـورة ومـرتهنـة لبعض الجهـات الممولة سياسية كانت أم دينية.

3 ـ تهيئـة المرأة وتـوعيتها لتقبـل التـطور القـانـوني والحقوقي:

المـرأة لا تعي حقـوقهــا حتى المتبقيـة عن طــريق الشرائع. . لهذا يجب القيام بتوعيتها اجتماعياً وحقوقياً حتى تستطيع الاستفـادة من القانـون. وعدم معـرفتها لحقوقها يعود لسببين: إما لزواجها المبكر وهنا أعجب لدولة تسمح للمرأة والرجل بالزواج بسن 12 سنة ولا تسمـح لهـما بقيـادة مـركبـة آليـة قبـل سن 18 سنـة. والسبب الثاني: قصور دور القيمين على الأمر ـ رجال الدين ـ إذ لم يتوفر حتى الآن مرجـعٌ روحي أو شرعي يقـوم بـدور المـوجـه والمعلم لأي زوجـين قبـل عقــد الزواج. . بل ولا يقوم حتى بالإشـارة إلى حقوق كـل واحـد منهـما وواجبـاتـه، أو عـلى الأقـل إدراج بعض الشروط المستقبليـة لأحـدهمـا أو لكليهـما (كتحــديـد الملكيـة، أو المشاركـة لكلا الـطرفـين بـالعصمـة، أو متابعة العمل أو الدراسـة بالنسبـة للمرأة) وكـأن هذا المرجع يفترض المثالية في هذه العلاقة متناسياً المشــاكل الفادحة التي تغص بها المحاكم الشرعية والروحية على حد سواء.

وأخيراً: ما أدرجته في مداخلتي لا يمثـل كل الحـل ولكن ومضـات قد تضيء الـطريق للوصـول إلى حـل شامل.

9 ـ د. وفاء شعراني:

البحث قـطعـة أدبيـة تتحـدث عن أعـماق كـائن بشري، لم أر فيهـا «مصالحـة» كما يقـول الكاتب بـل عملية تواصل إنساني. يعالج حالة الطفلة، المراهقة، الأم، هي حالة هـذا الكائن بعـلاقته بـالرجـل الذي تحبـه، تكرهـه، تريـد الاحتفاظ بـه، تـرفضـه ضمن نسيج علاقة شائكة على الصعد المختلفة. إنما أتساءل عن إمكـانية الخـروج من المأزم؟ أرى أن ذلـك ممكن عند طرح فلسفة العلاقة بين الذات والموضوع لمناقشة هذين البعدين: قبلية أحدهما وبعديـة الآخر لتحـديد الـواقع والانـطلاق منه وتحـديد مكـانه. هـل الواقـع يكمن في الشعور أم في الخارج؟ يعني هذا أن الانتقال يطرق مسألة الأنا. أفكر كمرحلة قصوى من مراحـل العملية المصرفية، وبـالتالي ننتقـل بالبحث من وجهـة المتخصص إلى أفق واسع.

10 ـ د. مي جبران

في الواقع، لقد فوجئت بمحاضرة الدكتور عباس، لأن البطاقة تحمـل عنوانـاً مختلفاً: «المرأة بين الـذات والموضوع». إنـما أريد أن أشكـر د. عباس عـلى هذا النص التحليلي الشيق والمهم، ونحن نفتقد مثـل هذه النصوص هنا. كـما أشكره لأنـه نقل إلينـا تجربتـه في استشـاراته العيـاديـة؛ ولكن أتمنى لـو أنـه حـاول أن يعرض ولو حالة من هذه الحالات التي تابعها.

أعذرني ان كنت سأتـوقف قليلاً أمـام هذا التعبـير الذي استعمل في نص تحليـلي عيادي: «بـالعفويـة لا بالقصد»، وهل العفوية موجودة في التحليل النفسي؟ إنها تحمـل، كما نعلم، معنى لا واعيـاً. . . هنا تـظهر

وكـأن العفـويـة هي المـرأة، هي الأنـوثـة إذن هي اللاوعي و«المكبوت».

إنني أفتش عن الخطاب الأنثوي أين هو؟ وعلى أي مستوىً نجده، وهل له فسحة، ومدى ومجال؟

«كتبت بمصالحة بين الخطاب الـذكوري والخـطاب الأنثـوي» بهذه الكلمات استهـل د. عبـاس كـلامـه. فأين الخطاب الأنثوي، وعلى أي مستوىً نجده؟. إني أعتقـد أن الحـديث الأنثـوي متعلق في هـذا النص بكـلام المرأة العينـة و/أو بالخـطاب الهسـتيري داخـل «الاستشـارات العيـاديـة». ـ فهـل سيبقى الكـلام الأنثـوي هو فقط الخـطاب الهستـيري/ المـرضي، ولا وجود للأنوثة إذاً إلا كمـوضوع أو في أقصى الحـالات كذات مريضة؟ إني أسألك رأيك.

انـطلاقـاً من هـذه «الثنـائيـة» أحـاول أن أفهم الخـطابـين عنـدك: الـذكـوري والأنثـوي لكن ليس خارجها.

فإذا كان موضوع التحليل النفسي ليس الفعل إنمـا الهوام Fantasme موطن «الرغبة المكبوتة» فهل الأنوثة هي هذه الرغبة المكبوتـة؟ إذا هي هوام. انـطلاقاً من هذا المفهوم: الأنـوثة مـوضوع التحليـل النفسي، إذا المشكلة هي الـرغبة، وهي التي تنقلنـا من الذات إلى المـوضـوع. فـإذا تحـوَّل المـوضـوع إلى ذات، كيف سيسمح لها أن ترغب؟

هنا يكمن الخطر، لأن المرأة كونها موضوع الـرغبة أي الرغبة بحد ذاتها، والـراغب هو الـرجل/ الـذكر الذي يحق له وله وحده أن يرغب؛ فهو «الذات».

فـأي تغيير أو جـديد بـالمواقـع والأدوار، وهذا مـا نشهـده في المجتمع اليـوم، يهـدد الانسـان في ذاتـه، «بأناه» «المسلوبة بأوهـام راسخة». هـذه «الذات» مـا هي إلا الذكورة. فـإذا تحولت المـرأة/ الموضـوع ـ من المـوضوع إلى الـذات، أي أنها أصبحت تتكلّم لغتهـا الأنثوية الملتصقة بالجسد، لأنه لا يوجد خطاب خارج الجسد/ الأنثوي، فـأقل مـا تفعله دون أن تدري هـو أن تهـدد الخـطاب الـذكـوري أي الآخـر/ الـذكـر بـرجولتـه؛ وهذا مـا نلمسـه خـلال جلسـة التحليـل النفسي: الهستيريَّة تجهل أن حديثها وجسدها يختلطان لأنهما دون الرغبة. هنا جسدها الراغب والمتكلم يبقى بعيداً عنها لكنه يتمثل بالآخر/ الرجل.

المـرأة الأم كـما نعلم، هي أول مـوضـوع حب لـطفلها أنثى كـان أم ذكراً. إنمـا عـلاقتهـا بـالآخـر/ الرجل تتحول من موضـوع حب يُتبادل بـين الرجـال إلى ذات تتحكم بـالمـوضـوع/ الابن حيث رغبـاتهـا تصبح مقبولة ومسموحاً لها.

هنا أتساءل، هل صحيح أن كل النساء العـربيات يشعـرن «بالمهـانة والغلب»؟ لقـد وضعتهن من جهـة واحدة، أمام مرآة تعكس معاناة الموظفة والمثقفة وربـة البيت... أعتقـد أن الشعور «بـالمهـانـة والغلب» لا يـطول ربة البيت بشكـل واعٍ، أو أنها لا تعبّر عنـه، فهي مقتنعة وتحقيق الأنوثة وإنسانيتهـا هما في الـداخل فقط. إنما المرأة العـاملة ترفض الـداخل فقط ويهمهـا أيضاً الخارج ـ المجتمع، فكلما وعت دورها أو أدوارها ومركزها أكثر أحست «بالمهانة والغلب».

هذه «الاذن»، التي استعملتها مرات عدة في سماع الكـلام الأنثوي، والحـديث الهسـتيري، والهجـاسي، والسـوداوي، أو الاهتيـاجي... مـا هي إلا أذنـك كـذكر ينصت إلى خـطاب أنثوي/ مغـرٍ. أعتقـد أنها «أذن» التحليـل النفسي الاورثـوذكسي حيث لا مكـان «لاذنٍ» أخرى.

إذا أراد أن يـكـون «المـوضـوع»: «الـذات» و«الموضوع» سوياً، فهل سيتغير الخـطاب الذكـوري؟ إني لا أرى الحل إلا «بالثنائية الجنسية»...

11 ـ د. رجاء مكي.

تقدم لنا الورقة أو التحليـل التي تتضمنه، دراسـة الحـالة؛ ومكتبـاتنـا العـربيـة فقـيرة في تـوثيق دراسـة الحالات، أتمنى لو أن المنحى العيادي لا يكون همّاً في التعبـير عنه، ولكن كـل هذه الحـالات العياديـة يعـبر

عنها لاحقاً بكتابات أو بحالات مفصّلة؛ النقطة الثانية، أرى أن هناك تغييراً في مسار الورقة، وبالتالي في مناصرة د. عباس للمرأة، وأنا أعتبرها مؤشراً ـ إذا قارنتها بكتاباته الأخرى ـ لتراجع أو بعبارة أخرى هو يعيد الكرة للمرأة، لأننا كنا نرى في كتاباته الأخرى مناصرة أو حثاً للمرأة على الثورة على واقعها، وكان يطرح دائماً تغيير القوانين وخاصة تغيير قانون الأحوال الشخصية، وهنا لم أره يتعرض له أي أنني أرى عودة عن المناصرة (Détour)، أي أوحى بأنه كان يناصر المرأة والآن أصبح يقمعها؟.

النقطة الثالثة هي مسألة التغيير في مجتمعنا، لا شك أن هناك مهانة وغلب في مجتمعنا، وهناك قهر اقتصادي واجتماعي ينعكس مباشرة على المرأة؛ وأنا لا أوافق القول بأن المرأة ربة المنزل كالمرأة العاملة أو كالمرأة التي أكدت شيئاً من ذاتها؛ ولا بد من رصد التغيير الحاصل في الواقع لكي نستطيع معالجة موضوع المرأة. وكنت أتمنى لو أن الورقة تطرقت إلى مسألة التغيير مهما كان هذا التغيير جزئياً...

12 ـ د. ألين حداد.

تميزت ورقة العمل المقدمة من الدكتور مكي بهمّ عيادي واضح، وكانت ورقته عبارة عن معاش داخلي ـ جواني، واتصل هذا الهم بالباحث أكثر منه بموضوع بحثه. فالمرأة العربية المهانة والمذلة هي شيء بالنسبة للمجتمع العربي وهي أيضاً «شيء» بالنسبة للمحلل النفسي، هذه العلاقة الجدّ موضوعية بين المحلل والمريض ضرورية لازاحة النقلة، وبالتالي يسمح هذا للمحلل بالتدخل بغية المعالجة، هذه المعالجة التي أراد المحاضر أن يبدأها بالسمع، ولكن السمع وحده أحادي الجانب كتقنية. هناك شق آخر هو العمل «action» فأين عمل المستمع وتدخله بغية حل المشكل، السمع وحده لا يكفي. والسمع كرسالة يلتقطها المحلل تعمل عملها في نفسه، «Feed back»، وإذا ترك التدخل إلى نهاية المقابلة يكون هذا الـ «Feed back» قد شوه العلاقة ولو بطريقة غير مباشرة. من هنا يبقى التحليل النفسي ودراسة حالات خاصة قد لا تعمم. وعليه ان يلجأ ليس فقط الى السمع بل الى تكوين سيرة ذاتية مرضية من خلال السمع. والمحلل النفسي أو المعالج النفسي لجأ الى الموقف «البارد» (Situation froide) لتقنية لالحاح الموقف العلاجي، فتتحول العلاقة بين المحلل والمريض إلى موقف «تشيء»، من هنا يبنى علم النفس التحليلي كتقنية خاصة.

نسأل عن صلاحية العلاج بواسطة السمع، فالسمع هو تفريغ من قبل المريض وتخزين من قبل السامع؟

إنما يبقى أن نقول إن ورقة الدكتور مكي اتسمت إلى جانب العلمية بالرصانة والموضوعية والصدق بالتعبير عن هم البحث، وهو قد بدأ بتصنيف الأمراض النفسية الأنثوية والذكورية، وهو مشكور على هذا الجهد.

تعقيب المحاضر: د. عباس مكي

أتوجه بالشكر الصادق إلى عضو اللجنة الادارية، المسؤولة عن ادارة معهد الانماء العربي في بيروت، الدكتورة والزميلة فهمية شرف الدين، لإتاحتها الفرصة لي للحديث من على منبر المعهد، ولتشجيعها على اعتماد ورقة تستثير النقاش أكثر مما تستدعي الموافقة.

وأشكر الزميل الدكتور ابراهيم بيضون على ريادته لهذا التوجه الجديد لمحاور مجلة الفكر العربي ـ المجلة التي نشرت فيها أهم ما كتبت عن قضايا المرأة وبخاصة في المنحى الاجتماعي.

أما الزملاء، المعقبين على الورقة: د. إلهام كلاب، د. أنيسة الأمين ود. زهير حطب، فلم أتحدث عنهم سوى بكلمات الشكر على القبول بأن تكون ورقتي مادة تحليل لهم. لن أطيل في الحديث عنهم.. حتى لا أستميل!

وأشكر الحضور، وبخاصة الحاضرات، على صبرهن على ورقتي التي أحرجتني وأتمنى أن لا تحرجهم.

الورقة مختصة بموضوع عيادي ومحتواها ومفاهيمها متخصصة به.

طُلب مني الحديث عن هذا الموضوع فلبيت، وربما لم أكن لأكتب في موضوع آخر، ولو فعلت، لكنت أردد وأكرر نفسي!

أريد أو أقول بالوضوح التام ما يلي:

1- كتبت الورقة بروحية المصالحة = بين الخطاب العيادي والخطاب الاجتماعي، بين الخطاب الذكري والخطاب الأنثوي، بين الرجل والمرأة، بيني وبين الصديقات والزميلات.

2- ما كتبته يلخص المعاناة العيادية (المرضية) لعينة من النساء.

3- للمعاناة العيادية، أي الذاتية المأزمية بُعدٌ اجتماعي حاولت أن أشير إليه.

4- ما فرض موضوع الورقة هو ازدياد حركة التعبير عن الحالات العيادية المشار إليها مما حصل في أجواء الحرب اللبنانية وبما أثارته من أجواء هلعية ومأساوية. ولا بد للخطاب الاجتماعي والسياسي عن المرأة - مجبراً وبالضرورة إذا أراد أن يكون واقعياً من أن يأخذ بالاعتبار هذه المعطيات العيادية وإلا كان مجانباً وغريباً على سامعيه!

* * *

ويلفتني ما قاله الزميل د. زهير حطب، الذي اتفقت معه طويلاً، وما ألفت النظر إليه هو أن تطور بنى الأسرة في الغرب لم يلغ السلطة ولم يلطفها فيما يتعلق بفرض نوع من القيم الناظمة للسلوك الفردي وبخاصة عند الطفل. وهذا ما نجده في مجتمعاتنا العربية. ولذلك فإنني لا أقبل بصوابية النظرة الاتنولوجية والثقافية في مجال نقد نظرية المأزم الأوروبي. وتلك قضية ظننت انني اتفقت فيها مع د. زهير حطب في كتبنا المشتركة وأظنه قد أعاد النظر بها الآن، ولا بد من متابعة لقاءاتنا اللاحقة في هذا المجال.

أما ما قاله د. معن زيادة، د. عبد الله ابراهيم والين حداد فإنني أجد أن الآراء فيها تتقاطع عند المنهجية والنظرة الأحادية لقضايا المرأة والتوجه نحو اعتماد أسلوب تنميطي. وأقول ببساطة أن الورقة التي قدمتها تعرف تماماً أن قضية المرأة، ككل قضية اجتماعية هي ذات أبعاد متعددة، ولكن البعد الذي اعتمده راهناً هو البعد العيادي، أما لجهة عدم امكانية قياس الظاهرة النسائية العربية بالظاهرة النسائية الأوروبية فإنني بصراحة مطلع، أرى أن الاختلاف كميٍ وليس نوعياً، والحركة النسائية العربية تكاد تكون نقلاً غير منفتح للحركة النسائية في أميركا وأوروبا اجمالاً.

أما ملاحظة د. مريم سليم الاجتماعية ذات المنحى العقاقيري فانها تدافع عن منحى طبي نفساني لا عيادي اختلف معه كثيراً وأرى أني مقصر عن الاستجابة للحاجات العيادية الملحة.

وملاحظات د. فهمية شرف الدين هي في رأيي أساس محاولة جديدة للمصالحة ما بين اللغة السياسية والفلسفية الكلاسيكية واللغة التي أردت أن أسوقها في ورقتي المتواضعة، وهي مداخلة تقع تحت عنوان ترجمة الاجتماعي والاقتصادي باللغة النفسانية والعكس.

وأخيراً، ملاحظة الأستاذ الياس سحاب مهمة جداً. وفي هذا المجال فإنني أرى أن محتوى الحداوي يفيد بعد التحليل بأنه مشبع بالمعاني الانهيارية والسوداوية، على أن لحن الحداء هو لحن كربلائي حزين. ومع ذلك فانني لا أنفي اطلاقاً غنى المسار التاريخي للحداء العربي ومعانيه المتعددة الجوانب والتي أنتظر أن أقرأ عنها الكثير.

قطاع الخصوبة في علم الاحلام
من اخراج المكبوت الى الصحة النفسية للمرأة

د. علي زيعور(*)

«... وكانت اذا ضحكت [تلك الفتاة] تُشرق الشمسُ؛ واذا بكَت هطَل المطر، واخضرّ العشب ونَبَتَ الزّرع».

ـ «هاجمهم الأسدُ، ففرّوا اليها لاجئين... فأرسلَت [المرأة الصوفية] منديلها يضعه أحدهم في وجه الأسد. فاختشى الوحش، ومات».

ـ «... مَرَّت الشمسُ بأشعتها على وعاء الحليب. ولما شربت منه تلك المرأة حَمَلَت لتوِّها... وجاءتها فتاة صارت...».

ـ عبادةُ الله حالاً في المرأة شديدة الحضور في قطاعنا الصوفي الذي اعتبر «شهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله».

ـ عبّرت اللغة العربية عن الموقف البشريّ المزدوج القيمة للشعور الواحد، فقالت: «الأنثى هي الكاملة؛ وهي اللينة».

أعمومات

تزحزح، في التجربة العربية الراهنة مع الخطاب في الانسان، مكانُ القطاع الفكري المكرّس للمرأة من حيث دراسةُ مكانتها في الأسرة، وفي المجتمع عموماً، أو في القيميات والنظر والأيبيّات. لقد انصبّ الفكر العربي في القرن الماضي، أي في تجربتنا الانعطافية الثانية مع الحضارة، على «إشكالية» المرأة: فحلّل الوضع والموقع، المكان والمكانة؛ وحرّض على التغيير أو نادى بوجوب تحيين قيم جديدةٍ تحرّك الرؤية للمرأة (الزوجة، الأم، الفتاة المراهقة، العِشق، الجنس، الخصوبة، الخ.)، وبوجوب إعادة التعضية للمجتمع في كُلّيته وللحضارة في مسيرتها ومستقبلياتها. أما في المواقعية الراهنة، للنمط الفكري الاجتماعي، فقد تزحزح الميدان وسقطت السياجات القائمة بين العلوم أو بين دراساتٍ مُمَنهجةٍ مكرَّسة للمرأة، وأخرى مرتدَّةٍ إلى الرجل، وأخيرةٍ مرتدةٍ إلى

(*) قسم الفلسفة؛ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية ـ بيروت.

المشترك والعام الجامع بين ذَيْنك النمطيْن من إنتاج المعرفة وتوليد القِيم.

من السويّ أنّ الفكر العربي الراهن يحرث في الوقائع؛ أو يحلّل الظواهرَ النفسية الاجتماعية العامة، والخاضعة للإحصاء والتفسير، والمترابطة فيما بينها أي المتداخلة على شكل بنيةٍ حيةٍ مُتَعَضية. بسبب ذلك المنهج، أو نتيجةً له وتغاذياً متبادَلاً بين السبب والنتيجة، تكون الظاهرةُ الاجتماعيةُ المطروحة الآن وهنا، أي ظاهرة المرأة في أنماطنا الاجتماعية الفكرية الثلاثة القائمة اليوم، ظاهرةً تاريخيةً **غير منفصلةٍ عن الكُلّي** (وضْع المجتمع في بنيته، في صورته الكبرى)؛ وغير **معزولةٍ عن الاقتصادي** والديني والمعيوش واللاوعي الثقافي العربي؛ وغير قابلةٍ لأن تؤخَذ وتُحلَّل، أو لأن تتأسس وتعيش، **إنْ فُصِلت عن الجنس الثاني الذي هو الرجل** أو القطب المُكامِل والواجب الوجود كي تستمر الحياة والخصوبة. المراد هنا هو، في تلخيصٍ لما سبق وإعادةِ توضيح، أنّ الفكر الحارث، الذي يقوِّض ويبني توخياً للتكييفانية الراشدة مع **«الدار العالمية للانسان والفكر»**، يَغرُس في ميدان الانسانيات، كما في علوم الطبيعة أو في علوم الرياضيات، دون أن يُميِّز بين ما هو عائد للمرأة وما هو خاص بالرجل. فهذا التقسيم المانوي إلى ذكوري وأنثوي يبْتر الانسانية، ويُغفل التداخل والتمايز أو التغير والاستمرار؛ ويذكّر بازدواجياتٍ أخرى (مرتبطة بتلك المانوية) كثيرة: المادي والروحي، المحسوس والمتعالي، اليدوي والفكري...

إنّ **جَنْسَنة العالم والنظر** تَفرض علينا الوعي بالمخاطر، وبالمسبَق واللاواعي والمتحكِّم، في رؤية الوجود تبعاً لمصطلحاتٍ جنسية تبقى، برغم كل تعقدٍ اجتماعي حضاري للجنس، قاصرةً عن بناء **النظرة الناضجة انفعالياً للانسان والحياة والنُظم**[1].

وعلى سبيل الشاهد والقرينة، لقد درسنا، في هذه الموسَّعة[2]، موضوعات محلية خاصة بالانسان والمجتمع والفكر. لقد درسنا، توخّياً لإعادة التكييف أو لإعادة المَعْنَيَة في الانسان العربي، **الجِداجة**[3]، **الإصاخة**[4]، الإبادة والكَرْحيات[5]. كذلك لابُدّ من تشخيصٍ دقيق للسيمياء عند العربي، وللقر بُعدية **[البَوْنية، الدُنَوانية]**، وللأريض... الخ، دون تمييزٍ مسبق، أو دون التأسّس على فروقٍ بيولوجية [جياوية]، بين الرِّجالي والنسائي أي بين الناس، بين المؤمنين، بين الانسان في جانبَيْه اللاحقَيْن المتغاذِيَيْن... فالبيئة الاجتماعية الاقتصادية تؤثر في الموروث والبيولوجي؛ وعلم نفس العادات والتقاليد المعيوشة، كالوعي بالمكبوت والمطمور الهاجع في أعماق الشخصية والمجتمع، اتجاهاتٌ فكرية تُرسّخ انصباب التحليل والنقدِ على موقع المواطن ووظيفته ودوره، وعلى الاهتمام بالانسان المتعين (المريض، هذا الأب أو تلك المرأة العاملة...) وليس بما هو يعود إلى العرق واللون أو الجنس وما إلى ذلك[6]. لقد صارت دراسةُ **الظاهرة النسائية**، في المجتمعات العربية وأنماطنا الفكرية المتعايشة، دراسةً سديدة نافعة لأنها تهتمّ بالتخصص في تحليل المتخلخِل واللامتكيِّف **عند الفتاة العربية العاملة** أو المتوتِّرة، أو المنجرحة نفسياً عقلياً والفاقدة المساواة بينها وبين الفتاة في مجتمعاتٍ أكثر منّا إيغالاً في ثورات العلم والصناعةِ والتنظيم الاجتماعي الاقتصادي الاتصالي. وفي رؤيتنا، وتحليلاتنا، نتحرك بوقود قوانين عامة في التفكير والتغيير أشهرها: رفْضُنا المقولة الجوهر الثابت لأمةٍ أو عرقٍ أو حضارة، ثقتُنا بقدرة الانسان ومسؤوليته حيالَ واقعه ومستقبله أو الطبيعة والروابط، ارتكازُنا على الدور الإشفائي والوقائي للديموقراطية (الشورى، بمحتواها الراهن الغريب عن المعنى الاصطلاحي التأسيسي) والحرية والوعي بالاختلاف والتعدد والتمايز، تحرُّكنا بما صار اليوم راسخاً في مجتمعات متطورة ـ أي بمبادىء العدالة الاجتماعية

وبمعايير قيم الانسان. . .

كذلك فإن الفكر العربي الراهن يبني ما قد يُسمّى: **علم اللاوعي الثقافي**. فهذا اللاوعي ما يزال يقود الكثير من سلوكاتنا وتفكيراتنا الاجتماعية العلائقية حيال موقع الزوجة أو الأم أو الابنة؛ وما يزال أيضاً قادراً على تنوير **إعادة قراءة التراثي** - ومن ثمَّ على **إعادة الضبط والتوجيه** لذلك كلّه داخل **التكييفانية العربية** المستقبلية. وبعد هذا فنحن هنا نبلغ حدود حلم آخر في فكرنا العربي الراهن؛ إنه **علم المعيوشات**، أو عِلمنَفْس العادات والتقاليد. فهذا العلم، أي المعرفة تبعاً لمناهج شائعةٍ في العلوم المعاصرة، يَصف ويحلّل ويقارِن ما هو معيوش، أو مُخفٌ ومُصاحِب، ظِلي ومُعتِم، كامنٌ ومحرِّك، نافذٌ ومطبَّق، أو عمليّ وممارَس. . . وهكذا ينتقل بنا النظر إلى التحرك أيضاً، في التشخيص والتغيير هنا، باتجاه اكتناه **دور المخيال** [المخيول، المتخيَّل]، والاسطوري والرمزي والاعتباري. فهنا قطاع من النظر الممارَس، أو من الثقافة المعيوشة الشفهية، يساعد على تقديم **الرؤية الموحَّدة** والناضجة للغَرَض المدروس أو لعدم الاكتفاء بقراءة الجانب الرّسمي والمدوَّن، **الثقافة العالِمَة** والفكر النخبوي أو التنظيري. بكلمة مكثَّفة، إنّ الخطاب في المرأة، أي في الانسان العربي عموماً المنغرس في مجتمع وتاريخ، قد لا يكون خطاباً محرِّراً ومتحرِّراً إذا لم نضعْ أمام نور الوعي المفكَّر، والارادةِ العقلانية، ما هو مكبوت في اللاوعي الثقافي العربي، وفي المعيوشات العربية، وفي الظِّلي والمعتِم. . .

يُفضي بنا ذلك إلى المكتسبات التي يرسِّخها الخطاب العربي الراهن، في قضية الخصوبة والمرأة وما يرتبط بذلك ويتغاذى معه، الغاء الطابع الجنسي أو المواقف التي كانت **تُجَنْسِن الوجود والعلائق والقِيَم**. وبذلك فإنّ التفسير الاجتماعي السياسي لمصطلحاتٍ مثل الخمار (الحجاب)، الزواج، الجنس، المرأة، الشيطان، يغدو تفسيراً تاريخياً أي يُعيد ربْط الفكر بجذوره الاجتماعية، ويضع الفكرَ ضمن سياقه التاريخي الحضاري. هنا يغدو «الجنس» ظواهر خاضعةً للمجتمع والتطور، وينتقل المهمَّش في المجتمع إلى استعادة مكانة لائقةٍ محكومة بالمساواة والعلائقية العادلة الديموقراطية.

تسري تحولاتُ الخطاب العربي الراهن، كما في «الدار العالمية للانسان والفكر»، باتجاه تشييد النمط الفكري الاجتماعي المتغذّي بالتضامن والتضافر، وبرفض العلائق القائمة على الرضوخ والإرضاخ، أي على السيطرة والقهر. وتلك التحولات الموجَّهة أو السائرة صوب أن يكون المواطن ذاتاً، وشخصية مستقلةٍ تُشرِّع لنفسها بقناعة وحرية ومن الداخل، أثّرت عميقاً وشمولياً في روابطنا العائلية كما في السلوكات والحلقات الاجتماعية المتداخلة المتعددة، وفي الظاهرة النسائية كما في بقية الظواهر التاريخية الاجتماعية. فكلّ الروابط تؤخذ متفاعلةً فيما بينها، ومحكومةً بسببيةٍ غير خطية أو غير مستقيمةٍ مسطَّحة، وسائرةً مدروسةً بحيث يكون المعيار المقصود والعام هو **أنْسَنَة العلوم والمجتمعات والمستقبل**.

● القسم الأول

اسهام علم تفسير الأحلام والإناسة في فهم نظريتنا التراثية في المرأة والخصوبة

1 - الحلميات، والرِّمازة والتأويليات:

علم الأحلام هو، كبقية علوم الانسان، يخضع للتطور ولتطوير المعرفة بالانسان وقيَمه. ولعلّ المناهج الراهنة اقتربت كثيراً من ميدانه الخاص ومن معرفة إوالياته. فقد صار لذلك العلم طرائق تَصِف، وتَفْترض ثم تلاحِق الظواهر بمنهجية العقلانية والتجريب. والآلات التي يستعملها ميدان الحلميات كثيرة؛ وأدت خدمات جليلة[7]. كذلك فإن مجال الدقة، والتصنيف الصارم، والمصطلحات الخاصة

بالحلم، والحقائق المصاغة المثبّتة بالتجربة والقياس والاحصاء، ظواهر صارت اليوم بارزةً في الحلميات. انتفع علم الأحلام الراهن من علوم دقيقةٍ مجاورة (علم النفس الوظائفي، للمثال)؛ ودَرَس الحلمَ كظاهرةٍ بشرية، ومتعلقةٍ بالرمز، وذات خصائص معقّدةٍ متداخلة أو كُلّية، وغير منعزلة... كما وجد علم الأحلام في الإناسة (الأنتروبولوجيا) البُنْية عينها التي وجدها في الحلم، وانعكاساً لتجارب تاريخية أو طفلية في حياة الفرد والجماعة. وهكذا صار نافعاً تقريب الحلم - في أجزاء منه أو في كلّيته العامة - مما يشبهه في القطاع الانساسي كالحدّوثة والتاريخ والاحتفالات الطقسية والأمثال والغناء. فقد يكون للجزء الواحد من الحلم أسباباً عديدة، وامكانياتٍ عديدةً للتفسير، ومستويات كثيرة. يعني هذا أنه صار ممكناً التقاط الرمز، للمصطلح الواحد في الحلم أو في الكرامة الصوفية أو في الأسطورة والإناسيات، عبر تضخيمه. لكن ذلك التضخيم لأجزاء الحلم لم يمنع الاهتمام بالعوامل الواعية للشخصية، وبالعوامل اللاواعية حيث الرغبات المكبوتة، وبالعواطف، والمشاعر العدوانية، والدوافع والغرائز والحاجات؛ بل والقلق أيضاً والمخاوف وطبقات الشخصية... لذلك يعطي الطبيب النفسي أهمية لأحلام الزبون، وللكلّ المعيوش عند الحالم.

2 - الحلميات [علم الأحلام] عند العرب في القرن السابع عشر، عبد الغني النابلسي أو العيِّنة الممثلة:

لا ندرس النابلسي، أو ابن شاهين، وفق طريقةٍ تُقسِّمه إلى أجزاء صغيرة منفصلةٍ ثم تُنقّب عن الأصل أو ما يُزعَم أنه النبع لهذا الجزء أو ذاك. فليس الفكر العربي الاسلامي جماعة لما هو يوناني هنا، ولما هو هندي أو فارسي هناك. واختيارُ ممثّلٍ للفكر العربي الاسلامي، إبان القرن السابع عشر، في أخذه لظاهرة الأحلام وللرموز والتأويل، ليس عملية صعبة: فقد كان أسلافنا يعيدون إنتاج تحليل الحلم واثقين من أنهم بلغوا بمعرفتهم تلك مستوى رفيعاً. ولم يكونوا فعلاً، بعيدين عن القواعد النظرية أو قوانين الانتاج للمعرفة وللتأويل المتحكِّمة في مجال التربويات، وتفسير النّص، والنحو [الصَّرفنحو]، والإفتاء والاجتهاد... فمن السهل أن نلتقِط التشابه في الطرائق القائم عند أيّ مفكّر تربوي، وعند المجتهد، والمفسِّر للنصوص، والمتأوِّل للأحلام: انطلاق من القرآن، فالسنة والأحاديثية، والكلام المأثور وما إلى ذلك من الراسخات في الأعمال والسلوكات المكرَّسة والأشعار والنصوص...

يضع النابلسي (ت 1143 هـ/ 1731 م) الحلميات أو، علم التعبير للرؤيا المنامية[8]، في مرتبة عالية؛ ويعدّه من «العلوم الرفيعة المقام» إذْ إن الأنبياء يعدّون الأحلام من الوحي، وقد ذهبت النبوة وبقيت الرؤيا الصالحة. ويعترف كاتبنا بأنه، في ترتيب كتابه على حروف المعجم، كان مسبوقاً بابن غنّام[9] الذي وضع بذلك الأسلوب السليم مختصراً يقول لنا النابلسي إنه عملٌ غير شاف. لم يجدّد النابلسي؛ لقد كرّر الخطاب المألوف منذ القرون العربية الأولى أو التأسيسية، والذيسنجدهأيضاً فيما بعد في كتبٍ أخرى يقول عنها ابن شاهين (على سبيل الشاهد) أنها جعلت علم التعبير، أو علم اكتشاف «الاشارات» في علم العبارات، من العلوم الشرعية؛ وأنّ من أشهر كُتب المتقدمين: «كتاب الأصول لدانيال الحكيم، وكتاب التقسيم لجعفر الصادق، وكتاب الجوامع لمحمد بن سيرين، وكتاب الدستور لإبراهيم الكرماني، وكتاب الارشاد لجابر المغربي، وكتاب التعبير لإسماعيل بن الأشعث، وكتاب كنز الرؤيا للمأموني...»، وعشرة آخرين...[10].

لا نحاكم هنا، أو نحلِّل، طرائق الأسلاف في تفسير الحلم والبحث عن المعنى الأول، الكامن والمستور. لكن لابُدّ من القول إننا اليوم نثق جداً

بـأنهم كـانــوا يعتنـون بـأوضـاع صــاحب الحلم، وبـظروفه. . . ؛ وبـأوقات حصـول الحلم. فـأصـدق المنامات «ما كان في السَّحرَ»، والأحلام في الشتاء أقلّ صـدقاً، الـخ. . . يهمّنـا هنـا، وفي سبيـل تـوضيـح موضوعنا، تشديد أسلافنـا على اعتبـار الربيـع أفضل الفصول التي تصدق فيهـا المنامـات. فذاك هـو فصل نضــج الثـمار، وانعقــادِ الأنــوار، ومــواسم الجَني والقطاف. . . واذا استطعنا الاستنتاج هنـا فإننـا نقدرَ على القول إنّ الربيع هو الممثِّل للخصـوبة: تتشـارك الطبيعة والانسان تبعاً لقـانون الانبعـاث والتجدد، أو للخضرة والحيويةِ والوفرة[11].

3 ـ **خطاب النابلسي في تفسير الحلم:**

يضع النابلسي في خـاتمة كتـابه مقـدمة يعـترف أنّ مكانها هو بداية العمـل. وفي صفحات قليلة يعـرض النـابلسي مقـالـه في علم التفسـير، وفي **القــواعـد أو «القوانين» العامة**؛ وذلك «تتميماً للمقاصد والأوطـار، وتحسينـاً لوجـوه الأحوال والأطـوار»[12]. يوضّـع ذلك المقال [الخطاب، النظر في القوانـين المفسِّرة والأحكام المشتركة] عـلى بساط واحـدٍ من التفكير والتحليـل مع المقال الموجود في مقدمة «كتاب» ابن سـيرين «منتخب الكلام»، ومع الفصـل المخصّص للغـرض عينـه في «مقدمة» ابن خلدون. . . ولقد سبق ان اشرنا الى ان عمـلاً من هذا القبيـل، أي نظراً في قـواعـد الانتـاج للمعـرفة أو في أسسهـا ومنطقهـا، في أجهزة المعـرفـة وأجهزتها، هـو عملٌ جـزيل النفـع، تنظيري، رفيـع الشـأن والقيمة بغضّ النـظر عن منعته وسـداده، عن صوابه ومدى اقترابه من الحقيقة والمـوضوعي والحسَن الانتاج[13]. وقد تنبه النابلسي، على غرار أسلافه، إلى قيمة ذلك النوع من الدراسة المخصَّصة للمناهج، ولما هـو شمّال أي خـاصّ بـالانسـان وبـطرائق العقـل في التحليـل والتدبُّـر أو في استخلاص المبـادىء العـامـة وتكوين المعرفة.

ينطلق هذا الميـدان النظري، أو المقـال في الطرائق وفي النظر والمعرفـة، من ثقة بـأنه ميـدان يُحسِّن وجوه «الأحوال والأطوار». ثم يستعرض الأعمال التـأسيسية أو المؤلفـين الكبـار، بـادئـاً بـالـدينــوري المعـروف بالقادري[14]، فابن الدقاق المقري، فالخليلي الداري، فـالمزني الشـافعي، فـالسـالمي، فـ. . .، فـ. . .[15]. ويبـدو أنّ النـابلسي لا يجد غضـاضـة في القـول إنـه يستعـين بسابقيـه[16]. فقد جمـع كتابـه هذا من «كتبٍ جليلةٍ في علم التعبير لائمةٍ من الأفـاضلِ النحـارير»؛ ثم يقول بعد ذلك: «صار كتابي جامعـاً لجميع مـا في الكتب المذكورة مـع اختصار اللفظ وسهـولة المتنـاول منه. ولم أزد على مـا نقلته من هـذه الكتب شيئاً، إلاّ بعض علاوات وقعَت لنا، وبعض تأويلٍ نبّهتُ عليـه أنه من كلامنا في موضع أو موضعـين. وباقي الكـلام كله محـرَّر من هـذه الكتب المـذكـورة، فمن راجعهـا وجد هذه التأويلات كلها هناك مسـطورة، حتى جميع ما ذكرناه في المقدمة ما عدا. . . جميع مـا سنذكـره في هذه الخاتمة».

ثم يبسط مـا كان معـروفاً مـترسخاً من احتفـالات وشعائر، أو من عادات وتقاليـد، تنظّم قص الـرؤيا، وتعبـيرها. بعـد ذلك يعـرض قانـونـاً عـامـاً في حقيقـة التفسير أو في السببية المتحكمة هنا، وفي قيمة الحقيقة التي تصاغ ونصل اليها. وهكذا ينطلق من مبدأ عـام هـو: «العبـارة [التفسـير، التعبـير] للمنــام قيـاسي، واعتبار، وتشبيه وظن. لا يُقـطع بها، ولا يُحلَف عـلى غيبها»[17]. فكان المؤلِّف يلتقي مع ما نقـوله اليـوم في السببيــة السـائــدة في العلوم الاجتـماعيــة النفسيــة (الانسانية). فتلك سببية ليست قطعية.

ومن الســويّ أننا نـردّد في ميدان تفسـير المنـامـات (وفي استكشـاف الرمـوز، وتأويـل النصوص) القـول بقـانـونٍ هـو ظني، اعتبـاري، غـير صـارم ولا هــو ضرورة، والقول بتفسير متعدد وذي مستويات ووجوه للحلم الـواحـد والنص الـظاهـر، ثم يحلّل النـابلسي القواعد التي تحكم التفسـير[18]، والطرائق التي ينبغي

تطبيقها والاواليات التي يفترض على الطفل اتباعها كي ينتج المعرفة ويحاكم نفسه ومنتوجه.

في هذا المجال، يلتقي النابلسي، كأسلافه، مع ما يلحِف عليه خطاب العلم المعاصر في المعنى الكامن والمعنى الصريح للحلم. إذ تعطى للمستور المساحةُ الأكبر لأن «الضمير في الرؤيا أقوى من النظر. فإنه يؤخذ بالغالب في الضمير، ويُبْنى عليه»[19].

ومن السويّ أن يشير النابلسي، في دراسته للمناهج هذه، إلى الشروط التي توفّر إنتاج التفسير أي إلى الشروط التي ينبغي أن تتوفّر في الفكر المنتج وفي تكوين الاختصاصي. سوف تكون الفائدة كبيرة، للمؤرّخ الذي يدرس تاريخ علم الأحلام في التراث العربي الاسلامي، من تدبّر عمق تلك الظاهرة وغزارة المهتمين بها. فيورد النابلسي أن أحد الأسلاف، ذكر أسماء 7500 معبّر، وأنهم على خمس عشرة طبقة. الأولى من الأنبياء، والثانية من الصحابة، والثالثة من التابعين، والرابعة من الفقهاء، فالزهاد، فأصحاب التأليفات في هذا العلم (وهنا يورد ابن سيرين في مقدمتهم)، فالفلاسفة...[20].

يُنهي النابلسي خطابه في المنهجية بالدعوة إلى الأخذ بالمقارنات، وإلى التنبه للفروق التي ينبغي أن نحافظ عليها ونعي تأثيراتها عند تفسيرنا للحلم الواحد عند أمم أو أديان مختلفة.

فالاختلاف في اللغة، وفي الدين، كالاختلاف في الزمن والمهنة والعادات والتقاليد في الأمة الواحدة، يولّد اختلافات في معنى النص الكامن. ولكأنّ المتحمّس أو المُبالِغ هنا يكاد يذهب للقول إنّ مقصود النابلسي وأسلافه كان خطاباً في المناهج المقارنة، وفي جدلية الخصوصي والعالمي، وفي عدم الانحباس ضمن الحقل المحلّي وحيث الانقفال على الكوني والشامل وما هو خاصّ بالانسان.

صار سهلاً الآن التقاطُ بعض النقاط المشتركة، القواعد العامة عند العرب القدامى والأمم السابقة عليهم. لقد توصلت التجارب القديمة، كما رأينا أعلاه، إلى نوع من مقاربة المنامات يتصف بشيء من الرهبة والغموض؛ ولقد وضعت احتفالات وتقاليد خاصة «بقص الحلم، وتفسيره واستدعائه أو توليده، وتثميره. بيد أنّ الأسطوري والسحري، أو الانفعالي والاعتباري، لم يكن، في مقاربة تلك الظاهرة، معادياً لكلّ تحليل نقدي أو لكلّ دراسة منهجية. فللمثال، لقد عُرفت مصطلحات غير دقيقة تبدو لنا اليوم أنها من الممهِّدات لنشوء فكرة اللاوعي، والاختيار، والحدْس، وطبيعة الحلم أو وظيفته من حيث هو محقق لرغبات، وخافِضٌ لتوتر، وردّ على قلق وانهمام، ومشكلات وضغوط.

ثم إنّ التقدم في معرفة الحلم يبرز أمامنا حينما نقارب المناهج التي اتبعت في عمليات اكتشاف الرمز، أو النص المكنّى (المقنع). فهناك تُلحَظ الاتجاهات لإقامة منهج واقعي النزعة، وللأخذ العقلاني في دراسة الظاهرة، وللتقاط السوائد أو ما هو مشترك وعام وقانون وأحكام ثابتة. ومن الجليّ أننا قد لا نكون منزلقين إلى المبالغة والمفارقات، إلى الاسقاط والتعميم، حين نقرر صلابة التوجه الفكري عندهم الذي كان يفسر الانسان، أو الحلم والظواهر، بالنظم واللغة، بالسياسي والاجتماعي، بالديني والعادات، بالبيولوجي المتفاعل المتغاذي مع المجتمع والمعايير.

4 ـ ربط النظرية العربية في المرأة بقطاع الحلم والإناسة واللاوعي الثقافي

إنّ الحلم ضرورة نفسية واجتماعية في عمليات التنظيم الذاتي للمجتمع (وليس فقط للانسان) بل وحتى للفكر والأدب أيضاً والرؤية التي نجدها، في الفكر البشري، تجاه المرأة والشأن الجنسي عائدة إلى تراكم خبراتٍ ومهاراتٍ تاريخية عميقة الجذور في

تجربة الانسان طيلة آلاف السنين. وتلك الرؤية، التي نَعي اليوم تجريحاتها للمرأة، كانت نافعةً في عمليات التوازن النفسي داخل الفرد والمجتمع، وفي عمليات التكييف والتوكيد الذاتي. وربما لا يكون غريباً أن يصل المحلِّل إلى استنتاج الطبيعة الرمزية، والوظائف التكييفية، لخطاب بعض فكرنا العربي الاسلامي في المرأة. ولعلني لا أبالغ، أو لا أغذّي في النفس أوهاماً، حينما أقول إني قد أستطيع الالتقاط الأعمق، أو الأسهل والأسرع، لنظرية الغزالي (أو ابن سينا، إخوان الصفا، ابن طفيل...) في المرأة إذا طَرحتُ تلك النظرية على بساط علم الأحلام، والتأويلية والرِّمازة [الرّمزياء، علم الرموز، الرّمزيات]. والحال هذا، فإنّ فهْم رؤية الغزالي للمرأة يصبح فهْماً أوسع وأجدى إذا لجأنا لتثمير الرمزي ولاعتبار **الخطاب الواعي في الجنس نوعاً من الحلم ومنتوجاً من منتوجات علم التأويل**.

باختصار، يؤدي الحلمُ وظائف عديدة، نافعة ولا غنى عنها، توفّر الصحة النفسية الاجتماعية للانسان. وكذلك كان يؤدّي القولُ القاسي في المرأة والجنس وظائفَ ايجابيةً للانسان، وللمجتمع والسلطة.

أما النقطة الثانية التي تهيمن هنا فهي أنّ ذلك الخطاب الواعي، أي الذي يجرِّح (بمنظورنا الراهن) المرأة أو الزوجة والأنثى عموماً، يتّضح ويتفسَّر **أمامنا بمقدار ما نربطه بالحلم** أي حيث تكون رموز الجنس والخصوبة محتلةً المكانة الأولى. وهذه الرؤية التي تربط بين الوعي والحلم، بين الواضح واللاواعي، بين نظرية المفكر العربي وأحلامه أو رموزه، تقودنا أيضاً إلى نقطة ثالثة. في هذه الخطوة الأخيرة، نصل إلى القول إنّ رموز الجنس، والتفكير الواعي في الجنس، **قطاعان نستطيع فهمهما على نحوٍ عميق إنْ ربطناهما بقطاع** آخر أخير هو: الحال أو الموقع الذي تحتله المرأة (الجنس، الخصوبة، الزواج...) في الأمثال الشعبية، وفي المسكوكات اللفظية المتداولة، وفي الأغاني الشفهية المعيوشة، والأساطير، والأصاطير، والأحْجيات وما إلى ذلك من مضمونات اللاوعي الثقافي والاناسة العربية... إن القراءة الموحِّدة للخطاب والممارسة، أي الدراسة التحليلية لما هو ثقافة عالِمة وأخرى معيوشة (مطبَّقة، عملية)، شرط وإمكانٌ لالتقاط الظواهر على نحوٍ أقدر وأجدى[21].

● القسم الثاني
رموز المرأة والخصوبة، من اكتناهها إلى إعادة مَعْنيَة التراث

1 ـ رموز المرأة في وظائفها، الخصوبة والوفرة وتجديد الحياة:

المرأة من حيث وظائفها، في عملية الخصوبة وتأمين الوفرة (الرِّزْقة، بحسب التعبير القديم والذي ما يزال متداوَلاً في الأوساط الشعبية)، تُشبَّه بالأرض. المرأة رمز للأرض، والعكس صحيح؛ فالرمزان متبادَلان. ويَسهل التقاط. **تلك الدلالة على الخصوبة، في المرأة وفي الطبيعة**، بتحليل القطاع الإناسي (العربي، والعالمي) مثل: المَثل الشعبي، والقول الدارج المتداوَل، والغَمْز والألموزات، والأغنية الشعبية، والأصطورة والأسطورة... وتنبّه لذلك أيضاً مفسِّرو الأحلام حيث يترسّخ الاعتقاد بأن من مَلكَ أرضاً بكراً فقد تزوج فتاة عذراء[22]. والتأيّد بعلم الرموز، أو بمبادىء علم تفسير المنامات، يُفضي بنا إلى فهْمِ رموزٍ أخرى للوظيفة الإنتاجية الإخصابية للمرأة: الدّجاجة التي تَبيض، البقرة الحلوب...[23]. أما من حيث الوظيفة الخازنة، أي التي تحتوي وتَحْمل، فرمز المرأة هو الشيء الذي يَنقل في جوفه، ويَحمل ويَحفظ: الخَزْنة، العديلة، الخابية[24]، القارورة[25]، القدَح[26]، البئر[27]، الخَليّة[28]... ومن حيث أن المرأة كائن يُرضِع فمن السويّ أن يُرمز إلى ذلك، في حياة الإنسان وحضاراته العديدة، بالكائنات الأخرى التي تُرضِع؛ وينبع

الماء، والعين التي تسقي وما حول ذلك من أنماط عامة خاصة بالانسان في تاريخه الطويل وعلى الارض. وبكلام يكرّر كي يوضح ما هو واضح، فإن المرأة وإذْ هي تحتضِن في داخلها، تتبادل الدلالة والرمز مع الأشياء التي تقوم بذلك الدور في الحياة والخصوبة والوفرة: زير الماء، الزق، الوعاء الحامل... [29].

وبسبب أنها تُحيي، فهي الماء والحياة أو الحيّة، والعشب، والشّبَع، والطعام، والفواكة والأثمار... وبسبب أنها توفر البقاء والاستمرارية، فهي شجرة، وسمكة، وعين الماء، والغدير العميق. وهي الأصل والمصدر، بمقدار ما هي الكهف والقبر والقبو لكنها، وكما سبق، وإذْ تتشارك مع الطبيعة من جهة الخصوبة والانبعاث، تتبادل الرمز مع الربيع، والعودة للحياة، ومواسم الجَني والقطاف. وكذلك، تتشارك المرأة، من حيث الوظائف الحَيْضية المُعِدّة للحياة والخصوبة، مع كل الكائنات الخاضعة لذلك القانون. إنّ أخذَ مفسّري الحلم للأرنب على أنها امرأة لا يعني انتقاصاً أو تبخيساً. فالطبيعة تخضع هنا لقانونها الموحَّد الموحِّد الانسان والحيوان في عملية المحافظة على النوع وعلى الاستمرار والوفرة. ومن حيث أن المرأة، والأنثى عموماً، هي تَزيُّنٌ وزينةٌ، أو بَهرجة وجمال، فإنها تَترمَّز بالدنيا[30]. والمرأة هي الحياة، وحواء (الحياة)، والحيا، والحيّ من الرَّبْع أو التجّمعُ السكاني... وترتبط بالمرأة وظائف اجتماعية روحية، وأخرى علائقية أخلاقية: الحياء، الاستحياء... فقد تعرفّنا بواسطة اللغة العربية، أي في عمليات اغتنائها وتطورها، انبنائها وتأسُّسها، على دلالاتٍ ظلية كثرة لكلمة امرأة (زوجة، فتاة، بنت...). وربما يكون نافعاً، أكثر مما هو سديد، ربْط كلمة مرأة، عند الجذر اللغوي، بمصطلحاتٍ بل برؤية للوجود مثل: **المرؤة**[31]، وبنظُم سياسية أخلاقية واقتصادية بالغة الغنى والتعقيد.

2 ـ رموز المرأة من حيث الشكل:

تفرض مناهجُ تحليلَ رموز الخصوبة قراءةً للمرأة، ولاسيما لِلأعضاء الألصق بالعملية التناسلية والتكاثر، تنطلِق من الشّبَه أو التماثل الذي قد يقوم بين عضوٍ جسدي وشيءٍ ما في الطبيعة. هنا نجد أنّ الوعي البشري قد أقام موازاةً، أو استدعاءً متبادَلاً، وتَرامُزاً بين **بعض الفواكه أو الثمار وبعض الأعضاء الجسدية**[32]، بين المرأة والبيضة[33]، بين المرأة وما سبق أن رأيناه من أشياءٍ تُخصَّص لوظائف الخَزْن والاحتفاظ (العُلَب، الخزائن، الحُجرات، التنور، الأواني والأقداح...)[34]... بيد أن التمييز بين ما هو وظيفي وما هو شَبَهٌ في الشكل ليس حاسماً؛ فالنظرتان للأمر الواحد ليستا هنا متخاصمتَيْن؛ وقد تصحّ الواحدة كبديلٍ عن الأخرى، وكمكمِّلٍ أو موضح. وتفسير المرأة، في الإناسة وعلم الأحلام، بأنها الوظيفة التي تتكرَّس لها، هو تفسير طبَّقه الأسلاف كثيراً وعمّموه. وظيفة الزوجة في بيتها، أو وظيفة أيّ عاملٍ أو خادمٍ، عاملٌ من أكبر العوامل التي تَشرح موقعَ أو طبيعةَ ودور تلك المرأة أو ذلك الخادم، ذلك الكائن أو الشيء أو العلاقة.

3 ـ رموز الدور الذكوري، من حيث الوظيفة ومن حيث الشكل والشّبَه، في عملية الخصوبة وسيروراتها:

صار أجدى لنا الآن الانتقال التلخيصي والمكثّف إلى دور القطب الثاني، الجانب الذكوري، في سيرورات الإخصاب وتحقيق الوفرة والاستمرار عند البشري أو في الطبيعة. فباقتضاب، التقط الانسانُ، في مختلف أطواره وحضاراته، رموزَ الأداة المخصِبة أو رموزَ العمليات والمراحل التي تتحقّق في عمل الطبيعة المقصودَ هنا: حَفْر، تمزيق، دخول... بذلك يتفسَّر **تبادل الرمز والوظائف بين المَعول**[35]

(والخنجر[36]. . .) وأداة الإخصاب عند الانسان والحيوانات العليا. وبذلك يتفسّر أيضاً التشارك بين تلك الأداة وما يشبهها في الطبيعة: فهنا قياسٌ، وإجراء شبهٍ هو أحياناً كثيرة غير واعٍ أو غير واضح بمقدار ما هو معيوشٌ أو ينتمي للدلالات الظِّلّية وللقطاع المُعتِم واللا معبر عنه. وزبدة الكلام، فإننا نلاقي هنا تقاطعاً بين شتى قطاعات الإناسة إذْ تتفق كلها على اعتبارٍ متشابهٍ أو عام موحَّدٍ للظاهرة التي نَدرس. فما نجده في كتُب الأحلام الموضوعة في القرون العربية التأسيسية هو ما نجده في كتُب القرن الثامن عشر الذي مثّلناه هنا بالنابلسي، وفي المعيوش التاريخي، وفي علم نفس العادات العربي، وفي عمق أعماق احتفالات التعبّد وطقوس التديّن وإخصاب الطبيعة عند الأقدمين[37]. لكن الوظيفي والتماثلي يتكاملان؛ والتصنيف هنا للتسهيل والتعجيل. وقد لا يكون نافلاً تطبيق ذلك على الدورَيْن: الأنوثي والذكوري؛ فالرموز أوسع من أن تتلخص بتقسيم ثنائي للجنس أو بالثنائيه الجنسية للكائن.

للتدليل، ينفعنا هنا تحليلٌ مُبسَّط لحلم امرأة. كان الزوج يتهجّم، في جلسة نقاش مع أصدقاء، على زميل [قريب (؟)، أحد معارفه، . . .] له. وسمعنا الزوجة تساعد زوجها، وتكلّمت كثيراً. . . التقطنا أثناء كلامها حلماً روته للجميع: قالت إنها رأت في المنام أنّ ذلك المشئوم [المُغتاب، الصابر] يركب حصاناً، ويمرّ. . . لم تزد شيئاً. سخرت منه، و. . . ، و. . .

لا صعوبة في اكتناه المعنى الكامن، ولا في الرغبة، ولا في سلوك الزوج. يهمنا، في كلامٍ كالوعظ، أنّ استكشاف اللاوعي الفردي، ولاسيما اللاوعي الثقافي العربي، خطوة عميمة النفع من أجل الوعي بالمكبوت أي من أجل معرفة دَقيقة تكون ضرورية الوجود في عمليات إعادة التكييف وتدقيق النظر.

4 ـ رموز العملية الإخصابية في الحلم وقطاعات الإناسة والتحليل النفسي:

وضْعُ الرموز أمام الوعي عملية سديدة في **ميدان التفسير والتغيير**، في جانبيّ الفلسفة المتلاصقين: الجانب الموجَّه إلى الماضي، والوجه المتدبِّر للراهن أو المستقبل. من جهة أخرى، وضْعُ جانبيّ الفكر، الواعي الرسمي ثم المعتِم الظِّلي، أمام النقد الاستيعابي عمليةٌ سديدة في كل محاولة لالتقاط الرؤية الشمّالة في الوجود والقيميات[38]. هذا المنهج هو القادر هنا على النفع والتنوير في محاولة **استكشاف** رموز العملية الإخصابية؛ وتلك رموز يُستطاع إكتناهها بواسطة قراءة ما سبق ذكره أعلاه: تفسير الأحلام عند أسلافنا، النظرُ في الإناسة التي تتداخل قطاعاتها وتتواضَح، التسلّح بعطاءات التحليل النفسي والطب العقلي.

أ ـ الجنس والأرض والأكل، تَشارُكُ الانسان والطبيعة: قد نستطيع القول، بوجهٍ عام واختزالي، إنّ الحرث والزواج والأكل مفاهيم تُلخّص الانسان: تتبادل المعنى أو الدلالة والوظيفة. هنا رمز واحد لعملياتٍ ثلاث: كلّ ظاهرة مرتبطة بالأخرى؛ ولكلٍ منها تجليات أو أشكال عديدة. **فالحرث** هو أيضاً صيدٌ، وطحْن، وبَذْر، وجَرْشٌ، إلخ. . . ؛ وهو يستلزِم الركوبَ، والحفْر، والقلْع. . . **والأكل** يستلزم الحركة، والوعاء، والغلي، والزيت، والشرب، والخنْق أو الذبح وإسالة الدم، والوضْع، والخَزْن، والصبّ، إلخ. . والعلائق في الأكل أو في الحرث هي إما عُنْفية، وإما ذات حنان ومودة؛ والنوعان يَستدعَيان أحدهما الآخر في الوعي واللاوعي، في الإناسة والمعيوش، في العلَني واللاواضح أو المطمور.

ب ـ الآلة، أدوات الحراثة وأدوات إعداد الطعام والنار: لا شيء كأدوات الفلاحة، والآلة عموماً، ترمز إلى الجنس والأكل والتأثير في الطبيعة أو الأرض

(حَرْث، بذْر، صيد...). ومن الطريف أن نشير إلى الشبه بل إلى الوحدة في الأسماء بين أجزاء آلة الحراثة والجهاز التناسلي. فمن يُراجع اليوم **أسماءَ أجزاء آلة الحراثة** (الفدّان، النير، السِّكّة وخاصة الأقسام التفصيلية) التي كان يستعملها قرويونا، وما يزالون إلى حدّ ما في الريف، يَلتقِط بسرعة ودون عناءٍ المشاركة والتعانق والتبادل بين الطبيعة والانسان عبر الأداة. وسوف يلاحَظ وحدة الرمز في القطاعات الفولكلورية المتعددة: فأفعال الانسان متعددة لكن رموزها ليست متعددة بل تتبادل: البذر أو الفلح أو الدّقّ أو الزرع؛ وإواليات إعداد الأرض أو الطعام أو النار[39]، أو الزواج نشير إليها برمز واحد ذي أثواب كثيرة. لقد انتبه إلى تلك الوحدة إنساننا الشعبي، واللغة، والتعبيرات السائدة (حيث تطلق أسماء واحدة أو متشابهة على كلٍّ من تلك الظواهر أو السيرورات)، ومفسّرو الأحلام والنصوص، والأُلغوزات والنّكات...

ج - التماثل في الرموز بين العمليات والأدوات والمقاصد: التقط مفسِّرو الأحلام، في تراثنا الشفهي والمدوَّن، وحدة الرموز لعمليات الإنتاج والتخصيب عند الانسان وفي الطبيعة والطعام وعلى سبيل المثال، وبشيءٍ من الاهتمام بالتّوضيح أو التفصيل، اتفق مفسرونا مع فرويد على أنّ رموز الزواج هي: الذبح، الوقوع، لبْس النعلَيْن، الحفْر، الثَّقْب، الفتح، البذر، القفل، الخَنْق، الركوب، الامتطاء... ويتفقون مع فرويد، مع النظر الحديث في الرموز، على أنّ الإفرازات تتبادل، وعلى أنّ الإفراز الجسدي مال أو ذَهَب.

وبتكرارٍ يلخّص نصل إلى الاقرار بقانونٍ هنا هو:

● **أن الأكل** رمز جنسي[40]. **هنا جمّع مفسِّرو الأحلام عندنا جمهرة من الأحلام التي لم يفهموها إلا باعتبار الطعام أو الشراب والجنس يخضعان لبنيةٍ** واحدة أو نتيجة لمبدأ واحد في الطبيعة[41]؛ **والعضّ**، هو أيضاً، دلالةً على ترابط تَيْنِك الظاهرتَيْن أي على أنهما يتشاركان في رمزٍ واحد متبادَل. الأهمّ، أو العامل الدالّ على ذلك، ما هو الدليل اللغوي؛ فكثيراً ما تعبّر لغتنا عن التمتّع بكلمة **أكْل**: فلان أكَلَ مالَ فلانٍ = تَمَتَّعَ به...؛ **والشراب**، أو تقديم الماء، رمزٌ وتمثيلٌ أو كناية وتعبير عن الظاهرة الجنسيّة.

● حفلة التناسل والتخصيب، في الطبيعة العضوية، يُعبَّر عنها في اللسان العربي **بحفلة الزرع** (الفِلاحة، الحراثة، الغَرْس...). كما أن شعراءنا التقطوا ذلك التشارك، فقالوا (في شاهدٍ أو في عيِّنة): «إنما الأرحامُ أرَضو... ← ← نَ لنا مفتَلحَاتُ. فعلينا الزرعُ فيها ← ← وعلى الله النباتُ»[42].

● ارتباط الخصوبة والموت، الحياة والإندثار، الجنس والتفكّك، هو ظاهرة عالميةٌ معروفة وخاصة بالانسان والحيوان وحتى بالنّبات بل وبفصول السنة أو بالزمان والطبيعة. وليس كالأغنية الشعبية، أو الشعر، من استطاع التعبير الحيّ عن ذلك الارتباط الذي يتأسّس عليه التحليل النفسي في تقسيمه للنزوات (الغرائز) إلى: تدميرية وغلْمية [إيروسيه]، تفكيكية وتعميرية...

● يساعدنا الانطلاق من اللاواعي والمعيوش، من المطمور والإناسي، على اكتناه الوظائف السلبية للجنس· فقد تكون تلك الوظيفة قاصدةً إلى تدمير **الآخر، أو إلى تبخيسه والانتصار عليه، وقتْله معنوياً، وإثبات الذات، والانتقام والتشفّي، واستكمال مفقود، والتعويض وما إلى ذلك...**[44]. وتبعاً لهذا المنظور، فقد يغدو ممكناً، إن لم نَقُل صائباً أو ناجحاً، تفسير أحلام كثيرة يأنف الحالم من الاعتراف بها أو بنسبتها لنفسه. من ذلك: أحلام مضاجعة الأخت، والأم، وشخصيات منفِّرة ومكروهة وعدوة[45].

● مرّ أعلاه، مراراً وعن قصدٍ توضيحي، أنّ اللغة في طواياها وعند الجذر اللغوي وفي المدلولات المعيوشة أو المُحِقّة والمُصاحِبة والظّلية، تربط عميقاً وشمُولياً بين التناسل والزراعة والطعام تحت اسم واحدٍ مشتركٍ هو قانون الطبيعة في الخصوبة والاستمرار. يؤكد الدليلُ الألسنيّ ما يشير إليه الاناسيُّ واللاواعي (بحسب ما هو معروف في مناهج التحليل النفسي) في الارتباط البنيوي الحيّ بين تلك الظواهر المدروسة (التناسل، الحراثة، الأكل والشراب). إنّ كلمة **أمّ**، في معاجم اللسان العربي[46]، تعني: العظيم، والقبر، وأصل كل شيء، ومكان العودة، والقصْد (أَمَّ الماء: قَصَدَه). ومن المعبر جداً، وكما سنرى عند دراسة ظاهرة السلطة والسياسة في علم الرموز وعلم الأحلام والتأويليات، أن نقرأ للتوحيدي في «الامتاع والمؤانسة»: **يترّجل النهار**، أي يعلو ويرتفع. ونجد في لسان العرب تلك الثناقيمة [القيمة المزدوجة، تكافؤ أو تذبذب القيمة] لكلمة أُنثى: فهذه **امرأة أنثى**، **أي كاملة**[47]؛ وحديدٌ أنيث أي غير ذَكير، أي غير قاطع؛ وأنثى = ليّنة؛ وبلدٌ أنيث = طيّب الرائحة[48].

5 ـ الوظائف النفسية الاجتماعية المكبوتة أو المعيوشة والمطمورة للمرأة

يَتوجّه التحليل النفسي الاناسيُّ، في دراسته لقطاع الخصوبة والرغبةِ بالخلود، إلى طوايا وقيعان «الظاهرة النسائية»؛ أي إلى الدور العظيم الذي تلعبه المرأة في **تحقيق الصحة النفسية في الأسرة والعلائق العائلية**. فالمرأة، في اعتقادي، أكبر وأعقد من أن تختزل إلى وظائف الإنتاج، أو «إدخالَ السرور على النفوس»، أو توفير الاستمرار في الحياة... ليست هي فقط رمزٌ للأشياء الثمينة[49]؛ إنما هي أيضاً **أكبر الوسائل التكييفية مع الواقع والانجراحات والانقهار**[50]. ومن هذا المنظور، **فإن تعدّد الزوجات**، أو الهروب إلى إقامة العلاقات الزواجية خارج العائلة، ظاهرة تفسَّر ـ في جزء غير قليلٍ منها ـ بمسعى الرَّجل [والمرأة] **لاستعادة استقراره النفسي الاجتماعي**... بذلك فقد يكون طلب التعدد، المقصودِ هنا والآن، تغطيةً؛ وقد يكون **تعويضاً** عن مشاعر فعلية أو وهمية؛ أو استجلاباً للتوكيد الذاتي، وإعادةً لترتيب العلائق الاجتماعية، أو **ردّاً على قلقٍ** ولاسيما على المخاوف من الطبيعة والمصير والشعور بالعزلة.

والمرأة، من حيث هي أمّ، قدرة على الحماية؛ **وعلى تحقيق الاطمئنان**، وإشباعَ الرغبة بل الحاجة إلى الأمان والأمن. من هنا كانت المرأة، في منظور التحليل النفسي الإناسي، تَرِد في الأحلام، على سبيل الشاهد، بمثابة الوطن، والبلد الأصلي، والمدينة التي نحبها ونعيش فيها، والمكان الأول المحبوب والذي نحنّ إليه، والأرض[51]. ومن هنا فإن المرأة أيضاً تتمثل **بالحِصْن، والقلعة، والملجأ: إنها درعٌ يَقي**، وأداةُ دفاع عن الذات، وقدرةُ دفْعٍ في وجه الشدائد، وملاذٌ...[52]. ويستطيع الفكر العربي الراهن، في اعتقادي، الاغتناء كثيراً وعميقاً في حال اهتمامه بهذا القطاع المعيوش والمعتِم، المسكوت عنه والمطمور، من الثقافة. فقد يتيح لنا ذلك الوعيُ بالمكبوت قدرة كبيرة، ومناهج فالحة، في بناء الصحة النفسية للفكر والمجتمع، للخطاب العربي وللممارسة، في مجال التكييفانية المحرِّرة المتحرِّرة.

6 ـ رموز عملية الولادة؛ الرقم 3 والسقوط في الماء:

يبقى، أخيراً، استخراج رموز عملية الولادة، أي ظهور الجديد، ممثّلةً الآن وهنا، على سبيل العيِّنة، في الرقم 3.

أ ـ في الجانب الأول من رؤيتنا لتلك العيِّنة يتعيّن علينا اكتناه المعنى العميق الكامن أو اللاواعي للرقم

3. إنه الرقم الكامل؛ إذْ له بداية، ووسطٌ ونهاية. وهو رمز الانبعاث والخصوبة والخلود. ففي «ألف ليلة وليلة»، في الأدب الشعبي الشفهي أو المدوَّن، توصي السمكة ثلاث وصايا للصياد (بعد أن يُعيدها للماء)؛ وكذلك تفعل القبّرة في حالةٍ مماثلة. ويكون للبطل الفقير ثلاثة أولاد؛ ويحق للشخص أن يتمنى من الجنّ (أو إذا صادفته «ليلة القدر») ثلاث أمنيات؛ ولا يعطى البطلُ يَدَ الأميرة إنْ لم يحقّق ثلاثة أعمالٍ خارقة... وفي الكلام المأثور والدارج نقول: الثالثة فالِتة (تعطي الجديد، توصِلنا إلى المختلِف)؛ وكذا بالنسبة للعين الثالثة (في وسط رأس الجنّ، أو المارد). والظاهرة هذه معروفة في الحضارات، والأديان أو المعتقدات (قا: التثليث عند الجاهليين، عند المصريين أو الهنود، إلخ).

ب ـ أما في الجانب الثاني اللاصق للرؤية هنا فيتعينّ أن نُثمِّر هذا الرمز (انبعاث، خصوبة، خلود وقداسة) للرقم الأُثْلوثِي من أجل إعادة قراءةٍ أو إعادة مَعْنيةٍ لقطاع عريض من فكرنا العربي الإسلامي التأسيسي ثم «النهضوي». وعلى ذلك فإن التنوّر بهذه الرموز أو التأويليات سلاحٌ لمعرفة عميقة، أو لمعرفة مختلِفة (متأوِّلة، بوليسية، تحليلنفسية)، بالتصوف ـ على سبيلِ العيِّنة. فقد بالغ الصوفيون في رفْع مستوى الرقم الأُثْلوثي؛ أو إنهم التقطوا بالحدس (كالطفل أو كالشاعر الصادق، أو كالفنان) ما لذلك الرقم من مكانةٍ هي عامة في الحضارات والأمم والأعراق والأزمان.

وأشهر رموز الولادة هو السقوط في الماء. هنا رمز عام، خاصّ بالانسان في كل حضاراته[53]. فالخروج من الرَّحم خروج من الماء أو وقوع فيه. هنا يستدعى موسى يُلقى في اليَمّ[54]؛ ونتذكر ولادة أدونيس... وما تزال دراسة أوتو رانْك (RANK)، في هذا المجال، سديدة؛ لقد أغنت الفكر بتفسيراتها.

7ـ الخصوبة والقيعان المظلِمة أو التجربة النمطية الأولى للظواهر الحلَقية والاحتفالات الايقاعية:

الشجر، أو النَبات عموماً، يتجدد حلَقيا: يعود للانبعاث بعد فترة كمود أو بعد الاندثار والخريف[55]؛ ويُثير في الانسان الحسَد أو مما يحفز رغبتنا بالخلود وباستمرار الخصوبة واستعادة الشباب والوفرة. الأهمّ لنا هو أنّ الاحتفالات الايقاعية، وطقوس المواسم، وشعائر جماعية، وشتى ما هو ذو إيقاع دائري، كل ذلك يذكّر أو هو من ذكريات ورواسب، من بقايا وصدى، الفعل التي تحضر فيه الرؤية المقدسة أو الوظيفية الجنسية والأكثر أو ما وراء الجنسية للمرأة والخصوبة، ورؤية الإنسان القديم، أو اللاواعية أو المظلمة المستورة راهناً (على الأكثر)، للدورات الموسمية. ولعل هذه المعرفة أو المنظور عاملٌ ينوِّر لنا عملية تفسير مقبول لطقوس وشعائر احتفالية جماعية عاشت أو ما تزال حية في مجتمعاتنا: الدبكة، الحج الجاهلي...

أ ـ **الدبكة**: رقص جماعي حلَقي راسخ في المعيوش الشعبي. لعله يخضع، في منهجنا هنا، للتفسير بعامل أسطوري تتشارك فيه الخصوبة ورغبة الانسان بالاستمرار والمسعى للوفرة والعيش. وتَبْعاً لذلك المنظور، فإنّ الدبكة احتفال رمزي قاصد لاستجلاب الخصوبة أي توفيرها للبيت القائم إعداده وتهيئته. فالمراد هو المساعدة على الاسراع في استحضار الخير... لكأنّ الاحتفال تعبّدي.

ب ـ **الحج في الجاهلية**: «كان ذلك الحج نوعاً من الرّقص الجماعي الحلَقي، والتصفير أي الغناء أو الصراخ والعزف... كان احتفالاً ايقاعياً، وطقساً دينياً يقصد في تحليلنا لتلك الظاهرة، للتطهّر والتقرّب من الآلهة بل وأيضاً لاستجلاب الخصوبة في الزرع والضرْع والرَّضع».

ج ـ **الغزو الجاهلي**: ربما يعود في جذوره الأولى إلى

طقس تَعَبّـدي، وليس فـقط إلى ضرورة حيـاتيـة يفـرضهـا النمط البـدوي في العيش الصحـراوي القاسي. ولقد سبق أن افترضنا تفسيراً للوأد يرى في الموؤدة ضحية مقرَّبة للآلهة، أو مقرَّبة من الآلهة. لكن القضية أعقد، وليس هنا مجالها. وهذا لا يعني أنّ التخيّل، حول دورٍ ما لرغبة البدوي باستجلاب الخصوبة، ليس تخيّلاً غير نافع في عملية توجيه النظر والدراسة.

كَمْلَنَة المرأة وترميزها للمتعالي

1 ـ الفن الشعبي الاسلامي يُكَمْلِن المرأة والخصوبة في تصويره وتصوّره للحورية، والبراق والملائكة:

نلحَظ كَمْلَنَة المرأة، أو رَوحَنَتها ورفْعها إلى مستوى روحيّ محض، في الفنّ العربي الإسلامي الذي نَعتبره طريقاً واسعاً إلى دخول حضارتنا وخطابنا في المرأة والخصوبة. فمن القراءات المَنسية، أو المسكوتِ عنها، قراءةُ رؤيةِ الحضارة للمرأة متمثلةً بعطاء الفنون والآثارية؛ في هذا المجال يَحضر الواسطي الذي يقدِّم المرأة الكاملةَ (الحورية، في تفسيرنا أو في افتراضية) في صورةِ تَزاوجٍ وتُصالح الحيوان والنبات والانسان.

إنّ الحوريّة، أي البَطلَة المثالية والمسقَط عليها كلّ الكمالات، تَتمظهر بالوجه البشري الممتلىء[56]، وجسم حمامة [57] وذَنَب هو زهرة[58]. بهذا الكائن صوَّر المخيال العربي الخلاق تجسيد المتعالي والروحاني، والخلود والتجدد. وتتمثل المرأة أيضاً بالملاك، بالكائن الحي المثالي، في الصور اليدوية التي يرسمها الفنان المسْلم (ويهمّنا الفنان الشعبي؛ لأنه مُخلِص، ومعبّرٌ عفوي عن الذات الجماعية واللاوعي الثقافي) لمستقبلي النبي في تجواله في السماوات (را: رحلة الاسراء والمعراج). فقد عبّر الفنانُ عن أكمل الكائنات بأن صوَّرَها لنا على هيئة نساءٍ يحملْنَ بأيديهنّ شُمَيلات الزهور[59]. ومن المبرَّر تماماً أن نتفهمّ الآن، أو أو نفسِّر ونعرف الأسباب، صورة البراق النبوي الشريف مرموزاً إليه بكائنٍ حيّ يصالح في ذاته الانسان والنبات والحيوان. فقد رفع الفنان الشعبي ذلك الكائن بأن رسم له وجه أُنثى؛ أما النبات فقد ظهر هنا في صورة القمح[60].

2 ـ الكشف على الصحة النفسية للانتاج المعرفي، التحليل النفسي المسبَق لكل محلِّل:

دعونا، على صفحات هذه المجلة، بسداد إجراء تحليلٍ نفسي لكل من يكتب/ تكتب في الشأن الانثوي، أو في الجنس والمرأة. ولعلّ زعمنا القديم حينذاك بأنّ الدكتورة نوال السعداوي تخفي انجراحاً دفَيناً مكبوتاً، يَظهر من خلال خطابها الواعي الصريح، وحتى من خلال الصور الفوتوغرافية التي تُقدَّم لنا، تأكّد عبر اعتراف السيدة الكريمة، وعن طريق أقوالٍ صحافَية لها تكشف ما قد تود أن تبقيه مطموراً ويَرفض هو البقاء هاجعاً ساكناً. وتستدعي للحضور كاتبة أخرى قديرة ومتخصِّصة هي فاطمة المرنيسي، لمعت كالنجم. وثمة مناضَلة ثالثة، بل وتستدعي كثيراتٌ هنا حملْن لواء الثورة توخّياً لإشهار «حقوق المرأة» حيث صار الكلام[61]، في رأيي، مبذولاً مكروراً ممجوجاً.

3 ـ النمط الكابِت، النمط النرجسي والنمط القلِق:

إن التكييفانية العربية، أو خطاب الصحة النفسية الاجتماعية في الفكر والسلوك، تَرفُض وتَستوعِب عقدةَ المغموطِية عند المرأة العربية. فالمرأة عنصر لا يُفَهم، ولا يُدرك؛ إلاّ ضمن كلٍّ اجتماعي ثقافي عام؛ وذاك جزٌ لا يتطور أو يتغيّر إلاّ بتغير البنية أو الوحدة الكلية: يَنال العنصرُ موقعَه داخل الشكل العام، ويأخذ دوره ويقوم بوظيفته ضمن علائق هي شبكة

كبرى واحدة من الروابط والدلالات. وتحليل الفكر العربي المعاصر، في دراسته للمرأة أو للنسائيات، يخضع هو نفسه للتحليل: هنا سنجد أنّ الموقف السويّ يعي مخاطر المواقف الكابِتة؛ والموقف النرجسي (المصاب بالنّفاج أو بالتماهي في «بطولة» الأسلاف)، والموقف القلِق.

الحواشي

(1) ذهب البعض إلى تقسيم العلوم (إنسانيات وعلوم الطبيعة) بحيث جعلوا النوع الأول أُنثوياً، والثاني ذكورياً. وآخرون زعموا أنّ الغرب ذكر أو مبدأ «رجالي» [ذكوري]؛ والشرق مبدأ الأنوثة حيث الخيال والحدْس والغناء للطبيعة...

(2) را: الجزء الأول والـ 11 من: موسّعة التحليل النفسي الاناسي للذات العربية، بيروت، دار الطليعة.

(3) الجِداجة: علِم تلاقي النظرات أو العيون. تكون نظرات شخصين عدائية، متعاطفة، متحاسدة، دالة على الاحتقار أو الاحترام، معبِّرة عن الشفقة أو الترفّع... في كل ذلك طرائق للتعرف على الشخصية والعلائق.

(4) الإصاخة: الطريقة التي يتّبعها شخص عند الاصغاء، أو الاستماع، أو الكلام...

(5) علم حركات اليد، والجسد عموماً... ومن تلك العلوم أيضاً: الصِّباعة، الميمياء، السيمياء المحلية.

(6) قا: الطبيعة أم الوراثة (nature versus nurture).

(7) للمثال، را: ح.س.ع (الحركات السريعة للعين = MRY). أيضاً: RRY؛ التسجيلات البيانية (الغْرافية، الخَطّية) لحدّة النوم أو لطبقاته، وخلال الحلم...

(8) النابلسي، تعطير الأنام في تعبير المنام، ج 1، ص 2.

(9) ما يزال مخطوطاً.

(10) كتاب ابن شاهين الظاهري مطبوع مع كتاب النابلسي (تعطير الأنام...). را: النابلسي، م.ع.، ج 1، ص ص 4 - 5.

(11) قا: المرأة في الحَدّوتة [القصة الشعبية الشفهية القصيرة] أو في الكرامة الصوفية حيث هذا التشارك بين الطبيعة في فصل الربيع والمرأة في التهيؤ للعطاء والتجديد يتمثّل على النحو التالي: إذا بكَت الفتاةُ هبَّت الريح، ونزلَ المطر، واخضرَّ العشب.

(12) النابلسي، تعطير الأنام...، ج 2، ص 412.

(13) ولقد وضع الأسلاف مقدماتٍ (خطابات، مقالات) تهتم، في علوم أخرى عديدة، بطرائق النظر أو بمناهج إنتاج المعرفة وبالأُسس الأبيستيمولوجية [المعرفياتية، المعرفيائية].

(14) يذكره النابلسي فيصفه بالأستاذ الكبير. ومن المبرِّر أن لا يورد النابلسي «كتاب» ابن سيرين.

(15) النابلسي، م.ع.، ج 2، ص ص 412 - 413.

(16) قا: الطريقة العربية الإسلامية في تطوير المعرفة، أو في التراكم المعرفي (الشرح، الشرح على الشرح...؛ طَبْع كتبٍ عدةٍ من ميدانٍ واحد في مجلد واحد...).

(17) النابلسي، م.ع.، ج 2، ص 413.

(18) سبق أن عرفنا مناهج التفسير؛ ولم يبدع هنا النابلسي؛ أو أنه لم يقصد إلى ذلك، ولا ادّعاه.

(19) النابلسي، م.ع.، ج 2، ص 414.

(20) يكشف هذا التصنيف عن ترتيب العقلية العربية الإسلامية للعلوم والأمم، للنظر والقيم، موجودٍ في كلّ باب وميدان من الثقافة العربية الإسلامية.

(21) وفْق هذا المنظور يسهل التحليل النقدي، ثم الاستيعاب المتجاوز، لاعتبار المرأة بهذه أو تلك من الصفات التي نراها اليوم تخدش كرامةَ الانسان وحقوق المواطن.

(22) للمثال، را: النابلسي، ج 1، ص 106.

(23) ما يزال هذا صحيحاً في التحليل النفسي المعاصر. إذْ تَرامُز المرأة والحيوانـات الأليفة، في الأحـلام عند أي انسـان معاصر، ليس جارحاً لأحد، وظاهرة معروفة جيداً.

(24) را: النابلسي، م.ع.، ج 1، ص 230.

(25) النساء قوارير، الأوعية، الأواني... (كلام شائع، معروف).

(26) شيء معروف جداً، أو هو قانون عام التقطه جيداً التفسير القديم (والمعاصر) للأحلام.

(27) «البئر امرأة»، يقول ابن شاهين، ج 1، ص 337.

(28) النابلسي، ج 1، ص 252.

(29) م.ع.، ج 1، ص 334.

(30) تتبادل المرأة، في الأحلام وفي الاناسة عموماً، الرمز مع: اللآلىء، المجوهرات، الثياب الجميلة، زهـرة، نجمة... (قـا: أسماء البنات في الفكر العربي).

(31) المروّة: تصورٌ للوجود ارتفع عند العرب في الجاهلية إلى مستوى عام شَمّال؛ واقترب من أن يكـون «ديناً»، أو حِكمـة عامـة، أو رؤية كبرى.

(32) قا: التفاح (الرّمان، إلخ.) وما يشبهه في الجسد الأنثوي.

(33) بعض الأمم القديمة عبدَت البيضة (الكُرة...). وفي تقديس، أو تبريك، البيضة رمز للحياة والخصوبة والانبعاث.

(34) «النمارق والوسائد والأباريق والطسوت ونحو ذلك خَدَم وعبيد»؛ وكذلك فان «السرج والإكاف والسراويل وأثاث الطير والبهـائم ونحو ذلك نساء» (النابلسي، م.ع.، ج 2، ص 414.

(35) النابلسي، ج 1، ص 106.

(36) م.ع.، ج 1، ص 245.

(37) قا: احتفالات الجنس الجماعية (لـزيادة انتـاج الحقل والشجـر...)، الجنس المقدّس أو التعبّـدي في المعابـد والهيكال، الإلاهـة [الإلهة] عنات ذات الأثداء العديدة المدلّاة (رموز الإخصاب والوفرة...)، تماثيل العضو الذكوري (اكتشفنا كثرةً منها في منـطقة جبل عامل = الجنوب اللبناني).

(38) رأيْنا في مكانٍ آخر، أن الطفل ما يزال حتى اليوم، في المجتمعات الشديدة الصناعة والتكنولوجيا، يتـماهى [يَتَداوَت] في الحيـوان القوي (الحصان، النِمـر...)؛ وتتماهى الـطفلة في الحيوانـات الأنثويـة الداجِنـة المِنتجة: العنْـزة، الغَنَمة، الأرنب، الهـرَّة... الوعيُ برموز المرأة، في اللاوعي والوعي عند العرب، طريقٌ إذن إلى قراءةٍ غير جارحـة (غير قلِقـة، خاليـة من مشاعـر الذنب أو مشاعر تأثيم النَحنُ...) لخطاب أسلافنا في الزوجة والزواج وعلائقية الخصوبة بالجنس وتجديد الطبيعة.

(39) موضوع التشابه (الارتبـاط، الرواسب أو الـذكرى القـديمة) بين النار والجنس، الـرغبة والاحـتراق، را (للمثال): دورانْ، البنى الإناسية للمخيال (بالفرنسية)، ص ص 357 - 359. تؤيد اللغة العربية، والإنـاسة العـربية وغـيرها، ذلـك التشارك، والتـذكير المتبادَل بين الظاهرتين.

(40) قا: العَسَل (العسالة، إلخ) وما يرتبط بها، في الإناسة والفقهيات والمعيوش.

(41) رأى في منامه أنه يشرب من ثليلةٍ ضيّقة: علاقة غير شرعَية مع أخت زوجته (ابن سيرين، تعـطير الأنام، القـاهرة، 1940، ص 135.

(42) يكثر هذا التشارك في: الأمثال والأقوال الشعبية، والألْغوزات والأساطير، والأغنية وما إلى ذلك مما يؤوب إلى الإناسة.

(43) للمثال، را: قاموس التحليلنفـس (بالفرنسية) ص ص 110 - 111.

(44) قا: الشتائم واللعن وشتى طرائق التعبير عن العدائية والتهديد في الإناسة العربية

(45) عن المعنى الذي أعطيناه، في هذا المنظور، لحلم مضاجعة الأم في الفكر العـربي، را: زيعور، التحليـل النفسي للذات العربيـة ـ أنماطها السلوكية والأسطورية.

(46) را: التهانوي، كشاف...، ج 1، ص 129.

(47) ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 112.
(48) م.ع.، ج2، ص 113.
(49) تَترامَز المرأة، أو تتشارك في تمثيل الأشياء النفيسة والأنيقة، مع: اللؤلؤة، المجوهرات، الحلى والمصوغات.
(50) سنرى الجانب الثاني (المنفر، المرعِب، السلبي) في المرأة عبر ترميزها بـ: الغولة، الساحرة، المحتالة، العجوز الشمطاء [را: تكافؤ القيمة).
(51) فسّرنا، في مكانٍ آخر، حلم مضاجعة الأمّ، في الفكر العربي الإسلامي والعالمي، بالاستناد على هذا الدور للأمّ.
(52) يلاحظ، في الانانسة العربية، انّ الكهل يلجأ (لفظياً، وهمياً) إلى الأمّ في الشدة والأزمات (نصرخ: يا أمي؛ عند التعجب، أو في الدهشة، أو في حالات الكدر والألم...).
(53) قا: خروج حيّ بن يقظان من الماء.
(54) موسى يُلقى في الماء: تجربة نمطية معروفة في الأمم القديمة والحضارات المختلفة. وتلك تجربة رمزية نلتقطها في الكرامات الصوفية، وقصصنا الشعبية الشفهية.
(55) الشجر، كما يظهر في المعجم العربي (أو العالَمي) للرموز، رمز للحياة، ولكل ما هو حلَقي وظواهر ايقاعية واحتفالات تعود للبدء. فالشجرة هي الانسان، أو مصيره. وقد قال صوفيونا في معاجمهم (ابن عربي، كشاهد): الانسان الكامل شجرة (قا: شجرة النسب، شجرة العائلة، شجرة الحياة، إلخ.).
(56) عن معنى الامتلاء في الجسم [السُّمنة، العَبالة]، را: (معجمنا للرموز).
(57) أشهر رمز للوداعة (دور الأمّ الخاضعة، الحانية) وللألفة (نمط العلائق العائلية) ولا يُنسى الدور النائح؛ فالنادبة هي المرأة معاً والحمامة (را: الأمّ من حيث هي رمز للموت). وقد كان المحتّسب يمنع النساء من زيارة القبور ومن النواح والنّدب...
(58) الزهرة: رمزٌ للخلود، وتمثيل للروحاني المحض (را: معجمنا للرموز).

(59) نجد رسوماً ملوّنة لهذا الدوران في السموات، في: مَعْراج نامه (نشره: ثروت عكاشه)، وفي كتُب التصوير الإسلامي (للمثال: أرْنولْد، بالانكليزية، فصْل: البراق، واللوحات المرقّة بالفصل).
(60) القمح هو أشهر رموز الوفرة والخصوبة. النبات: رمز للتجدد والانبعاث (وللخلود).
(61) عن ذكاء الطالبة، أو قدراتها على اكتساب المهارات والخبرات، تقول الاحصاءات: إنّ من بين 72 طالباً في كلية الطب (في إحدى الجامعات في لبنان) يوجد 15 طالبة. احتلت الطالبات المرتبة الأولى والثانية والخامسة.

أبعاد سلوك المرأة كما تقدمها قصص الصحافة النسائية [1]

د. ناهد رمزي (*)

تعد وسائل الاتصال بحق مرآة عاكسة لطبيعة أي مجتمع وثقافته، من هنا جاءت أهميتها الفريدة في مجال الدراسات السلوكية باعتبارها أحد المجالات الهامة التي يمكن إخضاعها للدراسة. فمضمون الرسالة التي تبثها الوسائل الاتصالية يمكن استخدامها في عمليات التغير الاجتماعي إذا أحسن توظيفها لتلعب دوراً هاماً في مجال التنمية بالنسبة إلى دول العالم الثالث على وجه الخصوص. وهذا ما دفع الباحثين في العقد الأخير من هذا القرن إلى التركيز على دراستها مما نتج عنه حصيلة لا بأس بها من البحوث تتركز على الأثر الاجتماعي والثقافي والابداعي لتلك الوسائل.

جذبت دراسة تلك الوسائل أيضاً الباحثين المهتمين بقضية المرأة، فاعتبروا أن المادة الإعلامية الموجهة إليها على وجه الخصوص بمثابة الميدان الخصب الذي يخضعونه لدراستهم في محاولة منهم لتحليل وتصنيف وتقييم تلك الرسالة المستقبلة من المرأة والمرسلة منها في أغلب الأحوال[2].

ويواجهها الفحص الأولي للتراث النظري حول هذا الموضوع بمشكلة تواجه العديد من البحوث التي أجريت في هذا المجال وهي غياب الضبط المنهجي الدقيق للأساليب المستخدمة التي تفقد الباحث المهتم إمكانية الاستفادة من النتائج التي سبق التوصل إليها في الدراسات المماثلة، كما أن بعضها لا يتناول إلا نقاطاً فرعية أو تفصيلية افتقد أصحابها القدرة على مناقشتها في ضوء إطار أشمل. فصورة المرأة في الوسائل الاتصالية لمجتمع من المجتمعات لا يمكن دراستها بمعزل عن العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية لهذا المجتمع في لحظة معينة. وتصوير المرأة في الوسائل الاتصالية ينشأ عن تضافر مجموعة من العناصر والقوى المتباينة التي تشكل معاً الحقيقة الاجتماعية. وتعتبر الوسائل الإعلامية واحدة من هذه العناصر المشكلة لتلك الحقيقة.

هذا وقد كان أسلوب تحليل المضمون (Contentanalysis) هو الأداة التي شاع استخدامها في

(*) الخبير الأول بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية. القاهرة: ج.م.ع.

المعالجة المنهجية للدراسات التي تناولت مكانة المرأة ودورها في المجتمع كما تعكسه الوسائل الاتصالية لاعتباره وسيلة ملائمة للدراسة في هذا المجال. وهذا ما دفعنا إلى استخدام هذا الأسلوب في دراستنا التي سنعرض لها. وقد كان شغلنا الشاغل في تلك الدراسة هو مراعاة القواعد المنهجية الدقيقة في معالجة مادة دراستنا لكي ترتفع هذه الأداة في دقتها إلى مستوى أي منهج آخر من المناهج المضبوطة. لذا حرصنا في استخدام الأداة على البعد عن الثغرات المنهجية التي تشوب عادة استخدامها كعدم إحكام تدريب المحللين، مما يؤدي إلى إدخال العناصر الشخصية والإغراء بالتعميمات الكلية التي لا تستند إلى أسس تبررها لكي نستطيع الركون إليها بلا حرج منهجي.

هدف الدراسة:

تُعَدُّ هذه الدراسة جزءاً من دراسة أشمل هدفت إلى التعرف على الصورة المرسومة للمرأة كما تقدمها المادة الإعلامية لمقارنتها بالوضع الاجتماعي للمرأة. ويمكن تحديد هذا الوضع عن طريق مصادر أخرى كالبحوث التجريبية التي أجريت في فترة معاصرة أو الإحصاءات الحديثة التي تعدها الجهات المتخصصة عن المؤشرات الاجتماعية التي تحدد لنا مكانة المرأة في المجتمع.

إجراءات الدراسة:

أ ـ مجال الدراسة:

لتعدد الأساليب الاتصالية التي أردنا إخضاعها للدراسة ولكثرة النقاط التفصيلية التي هدفنا إلى دراستها كان لزاماً علينا أولاً تحديد مجالها عن طريق تقسيم البحث إلى مراحل متتالية تؤدي كل مرحلة إلى مرحلة أبعد منها، بحيث تشكل في النهاية الهدف الأعم للدراسة.

ولتحقيق هذا الهدف قسمت المادة الإعلامية إلى مادة مقروءة ثم مسموعة ثم مرئية. واخترنا في المرحلة الأولى تناول الصحافة باعتبارها مادة مقروءة وازددنا تخصيصاً فاخترنا الصحافة النسائية لنحلل من خلالها المادة القصصية بوجه خاص، حيث إنها تتميز بكونها توجه أساساً وبشكل متخصص إلى المرأة. فقارئاتها أساساً يكنَّ من النساء. ويفسر ذلك ما ينشأ عن تحليل مادة تلك المجلات من التركيز على المرأة على وجه الخصوص.

ومن خلال الصحافة النسائية اخترنا المادة القصصية (Fiction) التي نقصد بها «المادة التي تقدم في صورة إخبارية دون أن تشير إلى أحداث بعينها وقعت في مكان أو زمان معينين، ودون أن تتناول أشخاصاً على وجه التحديد».

ب ـ العينة المستخدمة:

لما كان هدف دراستنا الحالية هو تحليل مضمون قصص الصحافة النسائية، لذا اخترنا **مجلة حواء** (فقط لتحليلنا،) باعتبارها المجلة النسائية الوحيدة التي تصدر في مصر في ذلك الوقت. وقد شملت مادة تحليلنا خمس وثمانين قصة وردت خلال سنة كاملة (52 أسبوعاً متتالية) بدءاً من العدد رقم 1032 الصادر بتاريخ 3 تموز يوليو 1976 حتى العدد 1083 الصادر في 25 حزيران/ يونيو 1977.

ومن الجدير بالذكر أنه سبق هذه الدراسة دراسة استطلاعية نشر تقرير عنها في تموز/ يوليو 1977 تناولت ثماني وعشرين قصة استقيت من المجلة نفسها موضوع الدراسة[3].

جـ ـ مستويات التحليل:

فرضت علينا المادة القصصية التي تناولناها بالدراسة استحداث أسلوب جديد في التحليل يختلف عن الأسلوب الشائع المستخدم في تحليل المضمون الذي يتضمن الاعتماد على فئات أو وحدات للتحليل

نظراً لوجود مستويات متدرجة في القصة الواحدة، فهناك **الموضوع الرئيسي** للقصة الذي يلم في جملة قصيرة أوفي عبارة مكثفة أو في كلمة واحدة بأطراف القصة كلها ويحدد هدفها بإيجاز. ثم هناك المستوى الأقل عمومية وهو مستوى **المحاور الأساسية** التي تتضمنها القصة والتي تشمل الأحداث الرئيسية التي يشكل ظهور أي منها إضافة أو تعديلاً أو تغييراً في مسارها. ثم يندرج تحت هذه المحاور أحداث أقل عمومية أو كما سميناها **بالعناصر التفصيلية** تعبر عن أحداث بذاتها ترد صراحة على السطور ولا تستقى من بينها وتقدم أفكاراً بسيطة غير مركبة.

د ـ حساب الثبات:

كان أسلوب الاتساق بين المحللين هو أسلوبنا في حساب الثبات. ونظراً لما يتطلبه تحليل المضمون من تدريب طويل على معالجة المادة لتضمن تناول المحللين لها من منظور واحد، كان مطلوباً التوصل إلى درجة عالية من الثبات في إحكام تدريب المحللين. وعقدت لذلك جلسات مكثفة نوقشت فيها التحليلات المختلفة للعمل الواحد الذي قام به كل محلل باستقلال عن الآخرين. وفي ضوء المناقشة الجماعية لمادة التحليل يتم التعرف على أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف في معالجة المادة الواحدة ومدى اقتراب كل محلل أو ابتعاده عن النص الأصلي، ثم يدعم الأسلوب الأوفق في التحليل. ولم تنتهِ تلك المحاولات التدريبية إلا بعد أن استقرت الهيئة تماماً إلى وصول المحللين إلى مرحلة من التقارب فيما بينهم. وتتيح هذه المرحلة معالجة مادة التحليل من منظور شديد التشابه يساعد على تحقيق درجة عالية من الاتساق بين المحللين[4].

وللوصول إلى قيمة رقمية لدرجة الاتساق بين المحللين وضع مقياس للرتب يتضمن خمس رتب تعبر كل رتبة منها عن درجة تدل على مستوى التشابه بين التحليلين وذلك وفقاً للجدول الآتي:

مستوى التشابه	الدرجة
تطابق أو تشابه تام	5
تشابه إلى حد كبير	4
تقارب	3
تقارب طفيف	2
لا تشابه	1

هـ ـ خطة العمل:

وزعت عينة القصص المختارة على المحللين، بحيث تحلل القصة الواحدة مرتين من خلال محللين مختلفين يقوم كل منهما بالعمل مستقلاً عن الآخر. ثم يعرض هذا العمل على إثنين من المحكمين[5] يتولى كل منهما مستقلاً عن الآخر أيضاً وضع درجة لمستوى التشابه بين العملين. وفي حالة الاختلاف بين المحكمين على الدرجة المقدرة تُجمَع الدرجتان وتؤخذ الدرجة المتوسطة لتعامل على أنها درجة التشابه بين التحليلين وفقاً لمقياس الرتب المشار إليه آنفاً.

وواجهتنا بعد ذلك مشكلة وجود صياغتين للعبارات المستخلصة من التحليل الواحد نشأت عن تحليل القصة الواحدة مرتين عن طريق محللين مختلفين. وقد تم التغلب على هذه المشكلة بالتوفيق بين الصياغتين واستحداث صياغة جديدة تجمع العناصر المشتركة بينهما. على أن يقوم بهذا العمل شخص ممن لم يقم بأحد التحليلين من قبل، وذلك في محاولة منا للتغلب على الذاتية وتحقيق أقصى قدر من الموضوعية في مراحل العمل الثلاث: التحليل والتحكيم والصياغة النهائية للعبارات المستخدمة.

نتائج الدراسة:

عولجت مادة تحليل مضمون قصص الصحافة النسائية التي نعرض لها في دراستنا الحالية[6] من أكثر من زاوية. فجاءت متضمنة لجوانب متعددة وشملت

وصفاً لأبعاد سلوك المرأة وأدوارها المتعددة والقضايا المركزية والهامشية التي تشغل عالم المرأة، وأخيراً القيم التي حاولت تلك القصص التركيز عليها. إلا أننا في ورقتنا هذه سوف نعالج شريحة واحدة من النتائج تتعلق بالجزء الخاص بوصف أبعاد سلوك المرأة كما قدمته المادة المحللة بمستوياتها الثلاثة: الموضوعات الرئيسية، المحاور الأساسية والعناصر التفصيلية.

تعريف مفهوم الأبعاد:

نعني بالبعد في دراستنا هذه أنه إحصاء مختصر يهدف إلى تركيز المادة وتبويبها وتنظيمها في كل شامل نستطيع من خلاله أن نصنف المتغيرات الكثيرة التي استطعنا التوصل إليها. وهو يمتد سلباً وإيجاباً أو تدرجاً بين طرفي قطبين متعارضين، وبالتالي يمكن ان نحدد عليه موضعاً لكل حدث سلوكي، هذا الموضع يوضح ما إذا كان الحدث أقرب إلى أحد القطبين أم إلى القطب الآخر.

وعلى الرغم من أن البعد مفهوم رياضي يعني الامتداد، إلا أن استخدامه لم يعد اليوم قاصراً على المجال الرياضي، بعد أن استخدمه علماء النفس في مجال الشخصية على وجه الخصوص. فيذهب جيلفورد في تعريفه لأبعاد الشخصية إلى أن كل سمة سلوكية (فيما عدا القدرات) تعد قطباً له قطب مقابل. ويحتل كل قطب منهما نهاية متصل واحد. ويتخلل هذا المتصل مواقع مختلفة[7].

ويعني ذلك أن الفروق بين الأفراد في سمة معينة هي فروق في الدرجة وليست فروقاً في النوع أي تتدرج الفروق بين الأفراد على أحد المقاييس من قطب إلى قطب مقابل. فإذا طبقنا مقياساً كالانبساط على عينة من المفحوصين، فلا شك أننا سنجد حداً أعلى وحداً أدنى للدرجات، بمعنى أننا سنجد أفراداً من العينة شديدي الانطواء يحتلون طرف المتصل. كما سنجد في مقابل ذلك أفراداً شديدي الانبساط بينما سنجد النسبة الغالبة من الأفراد يحتلون موضعاً متوسطاً بين هذين القطبين المتعارضين. وهذا يوحي بأن درجات السمة تتوزع من طرف المنحنى إلى الطرف المقابل[8].

وفي هذا يذكر جيلفورد أن معظم السمات قابلة للتدرج. لذا يمكن تمثيل كل منها بخط مستقيم يحتل كل فرد من الأفراد نقطة على هذا الخط المستقيم. بمعنى أن أغلب السمات متوفرة لدى مختلف الأفراد بدرجات متفاوتة[9]. وهذا ما نقصده بالضبط بمفهوم أبعاد السلوك. وعلى الرغم من أن أبعادنا في هذا البحث لم نصل إليها باستخدام أسلوب التحليل العاملي الذي يوصلنا إلى المعنى الرياضي للمفهوم، إلا أنها تمثل أبعاداً سيكولوجية توصلنا إليها عن طريق ما لاحظناه من وجود سلوك عام للمرأة وتمكّنا من أن نجرد وأن نعمم استناداً إليه ـ والأبعاد التي سوف نفسرها في هذا الجزء إنما هي مستقاة مما ورد لدينا من مادة محللة وما لاحظناه من وجود اتساق وظيفي بين ثنايا المادة التي توصلنا إليها، وأتاحت لنا اقتراح الأبعاد التي ستنتظم مادتنا من خلالها.

الأبعاد المستخلصة:

حفلت دراستنا التي انتهينا من عرض منهجها بالعديد من النقاط الثرية. فقد استطعنا أن نتوصل من خلالها إلى ستة أبعاد اندرج تحتها اثنا عشر قطباً تحوي العديد من المواقف السلوكية التي تفسر سلوك المرأة من زوايا متعددة. ومن بين هذه الأبعاد ثلاثة أبعاد تم التوصل إليها من قبل من خلال التجربة الاستطلاعية، وظهورها مرة أخرى في هذه التجربة إنما يدل على أنها أبعادُ الصلابة والثبات إلى الحد الذي استطاعت به أن تستخلص مرة أخرى، على الرغم من اختلاف مادة التحليل من جهة، واختلاف العامل الزمني من جهة أخرى. وإن كان ورود

المواقف السلوكية التي تندرج تحت هذه الأبعاد قد أصبح أكثر تواتراً. ويرجع ذلك إلى اتساع قاعدة التجربة الحالية التي تناولنا فيها بالتحليل ست وثمانين قصة.

كما تم التوصل أيضاً إلى ثلاثة أبعاد جديدة لم تظهر من خلال التجربة الاستطلاعية من قبل. إلا أنه لوحظ ظهورها في التجربة الحالية بالوزن والحجم الذي أتاح لمجموعات من المواقف السلوكية أن تكون بعداً واضح المعالم يحوي قطبين متباينين.

ومن الجدير بالذكر أن كل قطب من القطبين المشتركين في بعد واحد كان يعد وكأنه مقلوب القطب الآخر. وكنا نلاحظ أن المؤشرات أو العناصر نفسها التي نحلل على أساسها أحد الأقطاب هي ذات المؤشرات أو العناصر التي نحلل مقلوبها على القطب الآخر، وأن كل قطب منها يدعم القطب الآخر الذي يمثل نهاية البعد، وكأننا أمام مادة رياضية ولسنا بصدد تحليلات كيفية تم استقاؤها من مادة قصصية بأسلوب تحليل المضمون.

وفيما يتعلق بالأبعاد التي تم التوصل إليها على مستوى التجربتين، الاستطلاعية والأساسية فقد كانت ثلاثة أبعاد هي:

- البعد الذي يمتد من السلبية إلى الإيجابية.
- البعد الذي يمتد من الذاتية إلى الغيرية.
- البعد الذي يمتد من العقلانية إلى الانفعالية (العاطفية).

أما الأبعاد الثلاثة التي أضيفت إلى الأبعاد السابقة والتي لم تظهر إلا من خلال مادة التجربة الأساسية فقد جاءت كالتالي:

- البعد الممتد من تغليب الحياة العملية إلى تغليب الحياة الأسرية.
- البعد الممتد من التسامح إلى الرغبة في الانتقام.
- البعد الممتد من العصرية أو التقدمية إلى المحافظة أو التقليدية.

البعد الأول: بعد السلبية ـ الإيجابية:

وهو بعد ثنائي الأقطاب يجمع بين السلبية الخالصة كطرف وبين الإيجابية النموذجية كطرف مقابل. وتتمثل السلبية في صورة من يحتاج دائماً إلى سند وعون من خارج الذات وليس من داخلها، وفيمن يتوقع أن تأتي المبادرات من خارجه وينصاع إلى الحلول التي تصدر عن الآخرين نظراً لضعف القدرة على اتخاذ القرارات أو التفكير السليم في الأمور. كما تتمثل أيضاً في الضعف وعدم القدرة على مواجهة المشكلات الصعبة أو غير المتوقعة والفشل في التكيف السليم معها.

بينما يتمثل قطب الإيجابية في الاستقلال الشخصي والاستغناء عن مساعدات الآخرين والقدرة على التصدي للأمور ومواجهة المواقف دون انتظار لمبادرات خارجية أو انسياق وراء حلول مستمدة من الغير. كما أنه يتضمن أيضاً القدرة على اتخاذ القرارات بأسلوب إرادي فعال يتم بالفعالية والحسم.

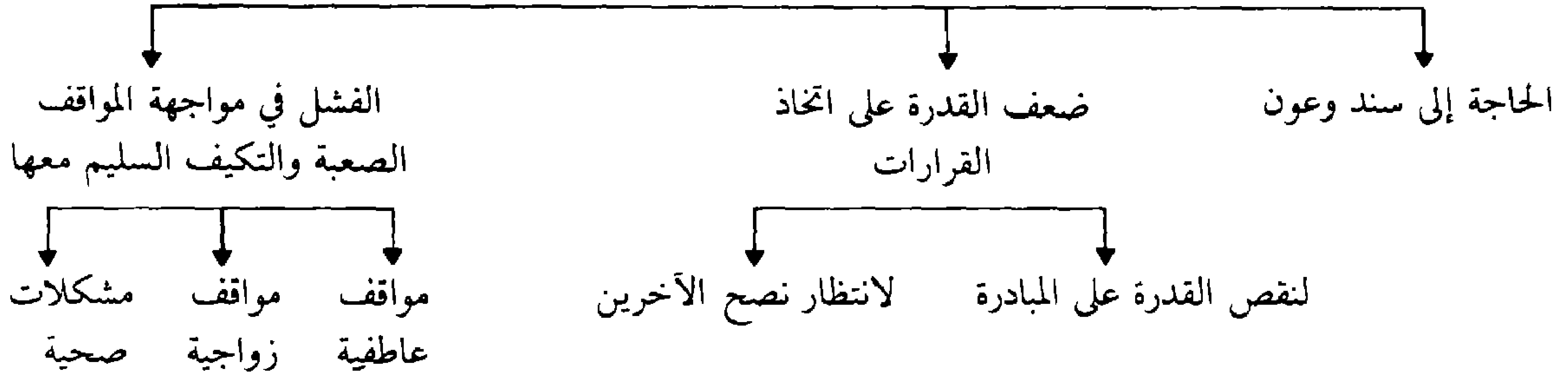
أ ـ قطب السلبية:

إذا تناولنا بالفحص القصص الست والثمانين التي كانت موضوعاً لدراستنا مركزين من خلالها على قطب السلبية لوجدنا أن السلوك السلبي للمرأة قد ظهر ثماني وعشرين مرة على مستوى التحليلات الثلاثة. فتناولته خمسة موضوعات رئيسية وخمسة محاور أساسية وثمانية عشر عنصراً تفصيلياً اندرجت جميعها تحت قطب السلبية.

وإذا قمنا بمحاولة تشريحية لمفهوم السلبية وفقاً لتعريفنا له ووفقاً للمواقف السلوكية التي اندرجت تحته لوجدنا أنه يتضمن ثلاثة جوانب يوضحها شكل رقم[1].

الشكل رقم (1)

المواقف السلوكية التي يتضمنها قطب السلبية



أولاً: الحاجة إلى سند وعون الآخرين:

ظهر هذا الجانب من جوانب السلبية على مستوى التحليلات الثلاثة على أنه معبّر عن السلوك السلبي للمرأة، فقد توصلنا من خلال التحليلات المتدرجة تحت هذا الجانب إلى أن المرأة قد صورت على أنها تحتاج دائماً إلى سند وعون الآخرين، كما صورت على أنها تتوقع دائماً أن يتمثل هذا العون في شخص الرجل. ويبدو أن هذا الاتجاه في قصص الصحافة النسائية له وزن وذو أهمية خاصة إلى حد ظهوره من قبل على مستوى الثماني والعشرين قصة التي تناولناها بالتحليل في التجربة الاستطلاعية التي سبق الإشارة إليها[10].

ويتضح من تحليلاتنا أيضاً أن الرجل الذي تعتبره المرأة عائلها هو الزوج إذا كانت متزوجة. إلا أنه يبدو أن الحاجة إلى العون والسند لا تتمثل في الزوج فقط فتصور القصص الفتاة غير المتزوجة في صورة من يبحث عن هذا السند في أي رجل يحيط بها، سواء كان هذا الرجل أباً أو أخاً أو صديقاً أو زميلاً أو حتى جاراً.

وتذهب قصصنا المحللة إلى أبعد من ذلك حينما تصور المرأة حاجة إلى الرجل بوجه عام أياً كان هذا الرجل وبدون تحديد لهويته. فهو الذي يمثل بالنسبة لها المعين والراعي والمتحمل لكافة مسؤولياتها.

ثانياً: ضعف القدرة على المبادرة واتخاذ القرارات:

ويظهر هذا الجانب من جوانب السلبية على مستويات التحليل الثلاثة أيضاً، ولكنه يتضمن اتجاهين مختلفين. يتجلى الاتجاه الأول في ضعف القدرة على المبادرة. ويظهر الثاني من خلال انتظار النصح والإرشاد وتوقع اتخاذ القرارات من شخص خارجي.

وفيما يتعلق بالاتجاه الأول فقد صورت المرأة على أنها شخص ينقصه القدرة على اتخاذ موقف يتسم بالمبادرة. على أن تلك القدرة الضعيفة على المبادرة ظهرت بشكل واضح من خلال سلوك الفتاة التي تمر بخبرة عاطفية مع شخص من الجنس الآخر. وفي جميع القصص التي تعرضت لهذا الموقف ظهرت فيها المرأة في شكل الشخص الذي لا يستطيع التعبير عن مشاعره ولا يملك القدرة على ذلك وينتظر المبادرة من شخص الطرف الآخر، وفي هذا نضرب مثلاً بتحليل رقم (16)[11] الذي يذهب أحد عناصره إلى أن الفتاة إذا أحبت فإنها تتوقع ممن تحب أن يصارحها بحبه.

أما الاتجاه الآخر ويتناول عدم القدرة على اتخاذ القرارات، فقد ظهر على مستويات التحليل الثلاثة وأخذ طابعاً آخر، يتمثل في النظر إلى الوالدين على وجه الخصوص على أنهما صاحبا القرار فيما يتعلق بحياة الفتاة ومستقبلها. وقد يرجع ذلك ليس فقط إلى ضعف القدرة على اتخاذ القرار، وإنما قد يرجع أيضاً إلى تعوّد الفتاة على احترام آراء الوالدين وخاصة فيما يتعلق بمستقبلها وحياتها الزوجية. وتأخذ الموضوعات الرئيسية والمحاور الأساسية والعناصر التفصيلية مساراً واحداً في تصوير المرأة يتجسد بمظهر غير القادر على اتخاذ القرار. وترسم لنا في بعض المجالات صورة أشد تطرفاً تظهر من خلال اعتماد الفتاة في اتخاذها لقراراتها على والدها حتى بعد وفاته. ويتجلى ذلك في قصة الحلم (تحليل رقم 13)[12].

ثالثاً: عدم القدرة على مواجهة المشكلات والفشل في التكيف السليم معها:

ويعبر هذا الجانب عن شكل ثالث من أشكال السلبية يظهر من خلال ضعف القدرة على مواجهة المشكلات وحسن التكيف معها. والمشكلات التي تفشل المرأة في مواجهتها تتعلق بحياتها الزوجية التي غالباً ما تعالجها المرأة معالجة خاطئة. فالمرأة التي يخونها زوجها ترد له الصاع صاعين فتنجذب إلى رجال آخرين، أو التي تتأزم ظروف حياتهامع زوجها تترك له البيت والأبناء هاربة من حل مشكلاتها (تحليل 77).

أما الفتاة التي تختار شريك حياتها فيوقعها أحياناً سوء تصرفها في مشكلات تعجز عن حلها ويعرضها للكثير من الخبرات الفاشلة (تحليل رقم 1). كذلك في مواجهة مشكلات مرضها نجدها ترتكب حمقاً فنجدها تلجأ إلى العرافين وقارئي الفنجان إذا فشل الأطباء في علاجها (تحليل رقم 33).

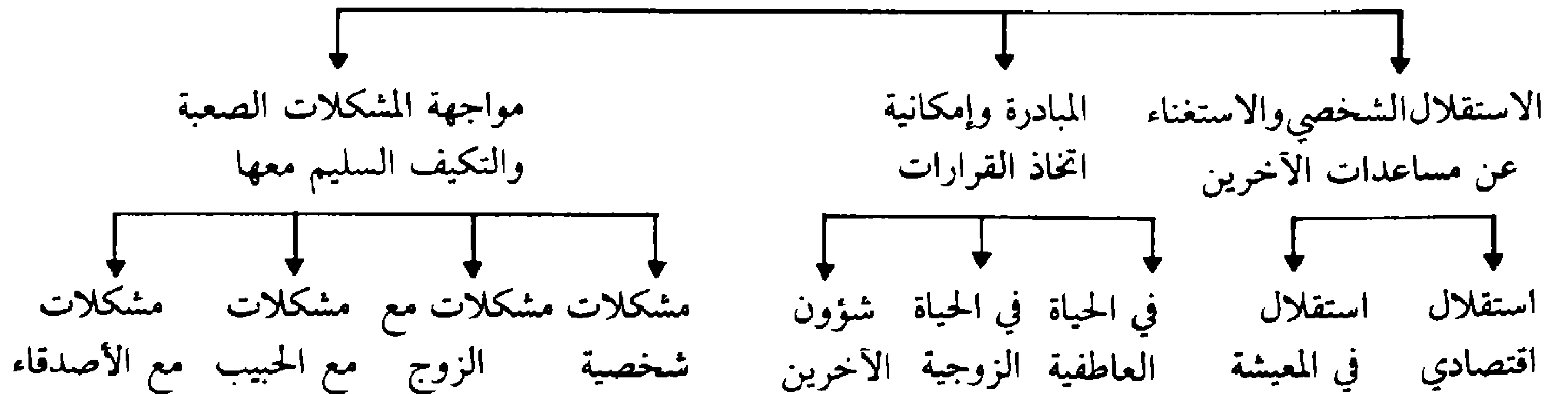
ب ـ قطب الايجابية:

يعد هذا القطب نهاية متصل بعد السلبية ـ الايجابية. كما يعد إلى حد كبير مقلوب قطب السلبية (إن صح هذا التعبير). وقد ظهرت المواقف السلوكية التي تندرج تحت هذا القطب على مستويات تحليلنا الثلاثة، ثلاثاً وسبعين مرة. فوردت في أحد عشر موضوعاً رئيسياً وفي اثنين وعشرين محوراً أساسياً وفي أربعين عنصراً تفصيلياً.

وكما كان لقطب السلبية ثلاثة مجالات فسرنا من خلالها المواقف السلبية، فقد تبين لنا أيضاً وجود مجالات ثلاثة أيضاً تفسر المواقف الإيجابية للمرأة.

ومن خلال التعريف الذي اعتمدنا عليه والذي قدم في بداية الحديث عن الأبعاد التي تم التوصل إليها استطعنا أن نحدد المواقف السلوكية الإيجابية للمرأة في ثلاثة مجالات يوضحها شكل رقم (2).

شكل رقم (2)
ويوضح المجالات السلوكية الإيجابية للمرأة



أولاً: الاستقلال الشخصي والاستغناء عن مساعدات الآخرين:

ظهرت لنا المواقف السلوكية التي تعبر عن هذا الجانب على مستوى التحليلات الثلاثة. وقد بدا ذلك الاستقلال في أكثر من جوانب حياة المرأة، ففي جانب منه صورت المرأة على أنها تسعى إلى استقلالها الاقتصادي في إطار تأكيدها لشخصيتها المستقلة، وفي جانب آخر صورت في سعيها إلى الاستقلال بحياتها الخاصة بعيداً عن الآخرين. وفي جانب ثالث بدت كمن يرفض استشارة أحد في شؤون حياتها الخاصة. ويبدو أن هذا النوع من الاستقلال على وجه الخصوص قد ارتبط بالنضج العمري أو بتراكم الخبرات المختلفة. فنلاحظ من القصص التي تعرضت لفكرة رفض المرأة لإقحام مشكلاتها على الآخرين، أن جميع التحليلات قد وردت في إطار حياة المرأة المتزوجة ولم تعرض للفتاة غير المتزوجة التي تستهل بناء حياتها العلمية والعملية أو الزواجية وتحتاج فيها إلى معونة الآخرين في رسم طريق حياتها، كما عرضنا لذلك من خلال قطب السلبية.

ومما يلفت النظر في هذا الجانب أن عمل المرأة واستقلالها الاقتصادي والشخصي جاء كما لو كان مؤيداً من تلك القصص (تحليل رقم 23.6)[13]. وهذا يختلف عما توصلنا إليه من نتائج في الدراسة الاستطلاعية التي صورت فيها المرأة العاملة المكافحة المستقلة كمخلوق أناني يسعى إلى مصلحته الشخصية على حساب مصلحة الزوج والأبناء والحياة الأسرية[14].

ثانياً: القدرة على المبادرة واتخاذ القرارات بشكل ارادي فعال:

وتنقسم المواقف السلوكية التي تندرج تحت هذا الجانب إلى ثلاثة مجالات فرعية. فجانب منها يتناول مبادرة الفتاة مع من تحب واتخاذها للقرار فيما يتعلق بحياتها العاطفية. وفي هذا المجال تصور المرأة في صورة الشخص القوي الذي يحدد مسار حياته ويتخذ قراراته المصيرية بأسلوب فعال تاركاً نصائح الآخرين وتوجيهاتهم جانباً.

ثم نجدها من جانب آخر متخذة للقرار فيما يتعلق بشؤون حياتها الزوجية في علاقتها بزوجها، وبشؤون حياتها الأسرية. وهنا تتضح أمامنا صورة للزوجة التي ترفض البقاء مع زوجها إذا تركها أو أهملها أو أساء معاملتها أو أقام علاقة مع غيرها أو شك في إخلاصها له. ثم صورة أخرى للمرأة التي تتمسك بحياتها الزوجية وتبذل الجهد من أجل الاحتفاظ بالزوج.

ومن جانب ثالث تتضح أمامنا صورة للمرأة المبادرة المتخذة للقرار خارج نطاق حياتها الشخصية عاطفية أم أسرية فيما يتعلق بالإسهام في حل مشكلات الآخرين. وهنا تبدو إيجابية مبادرة مع الآباء والزوج والأبناء والأحفاد وحتى الصديقات والجارات. ولا يقتصر الأمر عند هذا الحد بل تذهب بعض القصص إلى مجالات أبعد من ذلك فتصور المرأة في صورة من يتصدى للدفاع عن حقوق بنات جنسها (تحليل رقم 44).

ثالثاً: مواجهة المشكلات الصعبة والتكيف السليم معها:

وفي اطار الايجابية أيضاً نجد الجانب الثالث التي تظهر المرأة من خلاله في صورة الشخص الإيجابي الفعال. وهو جانب مواجهة المشكلات الصعبة والتكيف السليم معها. وفي هذا الجانب يبدو السلوك الإيجابي للمرأة في مواجهة أربعة أنواع من المشكلات تتركز في:

أ ـ مواجهة مشكلاتها الشخصية. وهنا تبدو المرأة غير محتاجة إلى معاونة الآخرين وتملك من حسن التصرف ما يعينها على حل مشكلاتها والتصدي لها.

ب ـ مواجهة مشكلات زوجها. وهنا نجدها تقوم

بدور المساعد إذا تعرض مركزه المالي أو العملي أو الأدبي للخطر.

ج ـ مواجهة مشكلات من تحب. فهي لا تتوانى في هذا المجال عن مساعدته وتوجيهه إذا تعرض مستقبله للانحراف أو مبادئه التي اختارته من أجلها للتغير تحت تأثير أي إغراء.

د ـ مواجهة مشكلات الصديقات وتقديم العون والمساعدة والقيام بدور الناصح الأمين، وبمهمة الحماية نحو صديقات في موقف يدعو إلى التحرك السريع.

البعد الثاني: بعد الذاتية ـ الغيرية

ويمتد هذا البعد على متصل يبدأ بقطب الذاتية. ونعني به التركيز حول الذات في الأحكام وفي وجهة النظر والاهتمام بالمصلحة الشخصية بصرف النظر عن مصلحة الآخرين. وينتهي هذا المتصل على الجانب الآخر بقطب الغيرية الذي يظهر من خلال المنح والعطاء. حتى إذا تعارض ذلك مع المصلحة الذاتية لا يكون تركيز الشخص حول الذات بقدر ما يكون حول الآخرين.

أولاً: قطب الذاتية:

جاءت المواقف السلوكية التي اندرجت تحت قطب الذاتية أقل وروداً من المواقف السلوكية المندرجة تحت قطب الغيرية. ويبدو أن طبيعة المرأة في أذهان كتاب القصص لا تتلاءم والسلوك الذاتي. فقد وردت المواقف السلوكية الذاتية في قصصنا المعللة عشرين مرة. بينما وردت المواقف السلوكية الغيرية أربع وأربعين مرة على مستويات التحليل الثلاثة بالنسبة للقطبين.

وفيما يتعلق بقطب الذاتية فتشير مادتنا المحللة، إلى وجود أكثر من مجال للسلوك الذاتي للمرأة. فهناك السلوك الذاتي في العلاقة بالأبناء، ثم السلوك الذاتي في العلاقة بالزوج، وفي مجال الحياة العاطفية.

إلا أن السلوك الذاتي في العلاقة بالأبناء جاء أضعف الجوانب المعروضة وأقلها وزناً استناداً إلى عدد القصص القليل الذي تضمنه هذا العنوان الفرعي. ويبدو أنه من الأمور غير الطبيعية أن تكون الأم ذاتية في علاقتها بأبنائها. فقد أسفر فحصنا لهذا الجانب بالذات أنه لم يرد في قصصنا المحللة إلا ثلاث مرات على مستوى التحليل ككل.

أما عن سلوك المرأة الذاتي في علاقتها بالزوج فينشأ عن محاولة استقطابه إلى جانبها والاستحواز عليه وما يترتب على ذلك من إثارة انفعال الغيرة إذا انصرف الزوج بوقته أو بعواطفه أو باهتمامه إلى موضوع آخر. فهي تضيق به إذا أعطى حياته العملية الاعتبار الأول في حياته أو انصرف عنها إلى امرأة أخرى أو حتى إذا شعرت أنه يتحمل فراقها. كذلك فهي تبدو أكثر ذاتية عندما تضيق به إذا طال مرضه أو إذا فشل في إسعادها.

أما فيما يتعلق بسلوك المرأة الذاتي في مجال العلاقة العاطفية، فيبدو في مجالين: أولهما تتفق فيه مع الزوجة. فالحبيبة أو الخطيبة يضايقها هي الأخرى أن ينشغل من تحب عنها بموضوع آخر أو بشخص آخر. وفي هذا الإطار صورت القصص أيضاً نموذجاً آخر من النساء يسعى إلى لفت الانتباه وجذب الأنظار في كل مكان يذهب إليه.

أما المجال الآخر فيبدو من خلال محاولة الفتاة أن تضع من تحب أو من سترتبط به بالزواج في قالب ترضى عنه ويتلاءم ووضعها الاجتماعي الاقتصادي، متغافلة رغبته الذاتية أو كيانه الشخصي[15].

ثانياً: قطب الغيرية

كما ذكرنا آنفاً فقد ظهر هذا القطب بتكثيف يزيد عن ضعف قطب الذاتية الذي يمثل بداية المتصل. وتناولته على مستويات التحليل الثلاثة عشرة

موضوعات رئيسية وعشرون محوراً أساسياً وأربعة وعشرون عنصراً تفصيلياً.

ولم يقتصر ثراء هذا القطب على تكرار وروده فقط، بل إنه أضاف إلى المواقف السلوكية الثلاثة السابقة (العلاقة بالأبناء، العلاقة بالزوج، مجال الحياة العاطفية) مجالاً آخر هو السلوك الغيري في العلاقة بالوالدين.

وعلى العكس مما توصلنا إليه في قطب الذاتية من ضآلة عدد القصص التي تعرضت لذاتية المرأة في علاقتها بالأبناء، نجد أن هذا الاتجاه قد ظهر واضحاً في قطب الغيرية، وقد أسفر فحصنا للموضوعات الرئيسية في هذا الجانب عن وجود ستة موضوعات تناولت السلوك الغيري للأم من بين عشرة موضوعات رئيسية تناولها هذا القطب، أي بنسبة 60 ٪.

وفي هذا الإطار نجد الأم وكأنها تعيش من خلال أبنائها. فهي تتلهف عليهم إذا مرضوا أو غابوا. بل إنها تتعاطف مع أي صغير ترى فيه أبناءها. كذلك إذا توفي زوجها أو تركها فهي تضحي - بحياتها من أجل تربيتهم وإسعادهم. وتذهب بعض القصص أبعد من ذلك فتقدم صورة للمرأة التي تضحي بحياتها الزوجية إذا تعارضت تلك الحياة مع سعادة الأبناء أو مستقبلهم. ومن جهة أخرى فقد تتحمل حياة شاقة تعيشها مع زوج لا يقدر المسؤولية أو أعباء الحياة الزوجية، إذا كان ذلك من مصلحة الأبناء، أو إذا كان انفصالها عنه يضر بمصلحتهم. هذا وتمتلىء المواقف السلوكية المتعلقة بغيرية الأم في علاقتها بأبنائها بالمواقف الإنسانية الثرية التي تحفل بها جداول الدراسة الأساسية[16].

وفي إطار العلاقة بالزوج يظهر أيضاً السلوك الغيري للمرأة، ولكنه يظهر أقل وضوحاً وتواتراً مما ظهر به من خلال السلوك الغيري للمرأة في علاقتها بالأبناء. إلا أنه يقدم لنا منظوراً جديداً للسلوك الغيري يتلائم وعلاقتها بالزوج. فهي من ناحية تتوحد معه في كيان واحد، فنجاحه يسعدها ويعد مصدر فخر لها، وتزهو به إذا حقق من النجاح ما لم يستطيع أن يحققه غيره. ومن ناحية أخرى تتعاطف معه في مشكلاته فتمد له يد العون والمشاركة إذا اقتضى الأمر. كما أننا نجدها حتى في محاولتها الانفصال عنه والارتباط بشخص جديد تضع مشاعره ومصالحه نصب عينيها لكي لا تسبب له ألماً. كما نجدها مخلصة لذكراه إذا توفي أو إذا اقتضته الظروف الانفصال عنها.

ولا يختلف الأمر كثيراً في مجال الحياة العاطفية للفتاة، فنجدها تضحي بمشاعرها إذا كان من تحب متزوجاً تاركة اياه لأبنائه وزوجته. كما نجدها مخلصة للعهد الذي ارتبطت به مع من تحب إذا لم يقدر لها أن ترتبط به.

وفي إطار السلوك الغيري في العلاقة بالوالدين تقدم لنا قصصنا المحللة صورة للفتاة المكافحة المضحية التي تهب نفسها ومالها لمساعدة أسرتها. كما أنها تقف إلى جانب الأم إذا اكتشفت خيانة الأب لها. كما تقف إلى جانب الأب إذا تعرضت حياته أو كيانه للخطر. وهي في ذلك كله تقف موقف المضحي بذاته وبمصالحه الشخصية من أجل الآخرين.

البعد الثالث: بعد العقلانية - الانفعالية

يعد بعد العقلانية - الانفعالية من الأبعاد التي كان لها في بحثنا الحالي وعلى مستوى التجربتين، الاستطلاعية والأساسية، قدر لا بأس به من الثبات. فقد ظهر بوزن يعتد به في التجربتين المشار إليهما وعلى المستويات الثلاثة للتحليل. ويجب الإشارة هنا إلى أن قطب العقلانية والذي يمثل بداية البعد أو القطب الإيجابي منه كان أقل وروداً، إذا قيس بقطب

الانفعالية الذي يعد نهاية هذا البعد أو القطب السلبي منه. وهي النتيجة نفسها التي توصلنا إليها في تجربتنا الاستطلاعية (سويف وآخرون 1977).

فإذا استعرضنا جداول تحليل قطب العقلانية بمستوياتها الثلاثة[17] وجدنا أن السلوك العقلاني للمرأة قد ورد خمس وعشرين مرة. فكان موضوعاً رئيسياً لثلاثة قصص. بينما ورد في محورين أساسيين وفي عشرين عنصراً تفصيلياً.

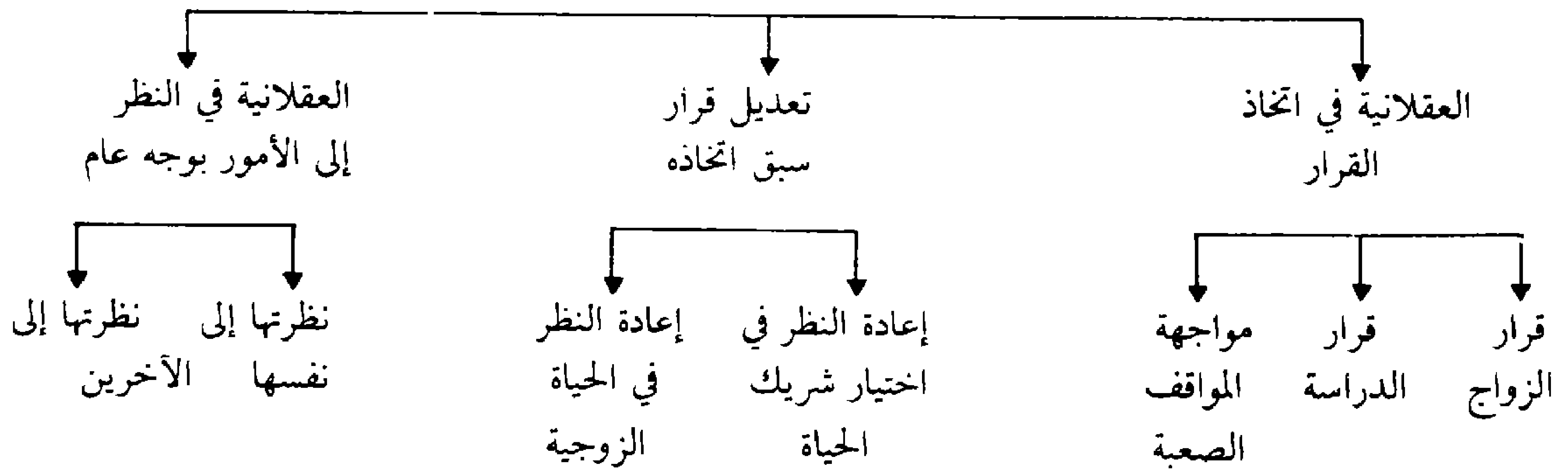
إذا انتقلنا إلى قطب الانفعالية لاحظنا مدى الثراء الذي بدا من عدد مرات ورود السلوك الانفعالي للمرأة على مستويات التحليل الثلاثة والتي بلغت ثلاثة وخمسين موقفاً سلوكياً. فكان السلوك الانفعالي موضوعاً رئيسياً لعشر قصص. بينما لاحظناه من خلال إثني عشر محوراً وواحداً وثلاثين عنصرا تفصيلياً[18]. ومن خلال فحصنا لجداول قطب الانفعالية استطعنا أن نتوسم فئات سلوكية كبرى يمكننا ان نفسر مادتنا من خلالها. ويلاحظ في ذلك أن المواقف السلوكية التي توسمناها في قطب العقلانية تعد مواقف مضادة للمواقف السلوكية المتعلقة بقطب الانفعالية. فأمامنا في قطب العقلانية:

أولا: السلوك العقلاني للمرأة في موقف اتخاذها للقرار.

ثانيا: السلوك العقلاني للمرأة في موقف تعديلها لقرار سبق اتخاذه.

ثالثا: السلوك العقلاني للمرأة في النظر إلى الأمور بوجه عام (أنظر شكل رقم 3).

شكل رقم (3)
يوضح السلوك العقلاني للمرأة



يقابل هذه المواقف السلوكية التي تظهر عقلانية المرأة مواقف سلوكية أخرى تنم عن انفعاليتها ويمكن استقراؤها من خلال جداول تحليل قطب الانفعالية وهي تتمثل في:

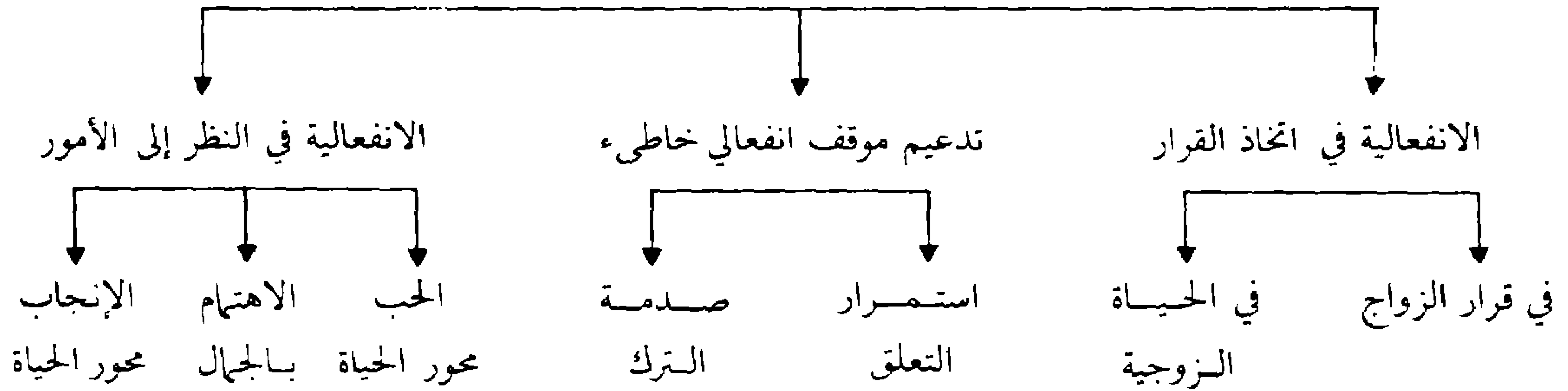
أولا: السلوك الانفعالي للمرأة في موقف اتخاذها للقرار.

ثانيا: استمرار المرأة في تدعيم موقف انفعالي خاطىء وعدم قدرتها على تعديله أو التكيف مع الموقف الجديد.

ثالثا: السلوك الانفعالي للمرأة في النظر إلى الأمور بوجه عام.

شكل رقم (4)

يوضح السلوك الانفعالي للمرأة



أولا: قطب العقلانية:

أ ـ السلوك العقلاني للمرأة في موقف اتخاذها للقرار:

لوحظ أن قدرة المرأة على اتخاذ قرار عقلاني في شأن حياتها قد ورد عشر مرات على مستويات التحليل الثلاثة. ولكن بفحصنا لنوع القرارات التي اتخذتها المرأة توصلنا إلى أن النسبة الغالبة فيها والتي تبلغ 70٪ من عدد القصص التي وردت تحت هذا البند كان القرار العقلاني الذي اتخذ ويتعلق بحياة الفتاة المستقبلية وفي اختيارها لشريك الحياة. مما يوضح أن قرار الزواج يعد من أهم القرارات التي تتخذها المرأة في سني حياتها. فنجد في هذا صورة للفتاة التي ترفض من يتقدم من الشبان ليتزوجها لعدم اقتناعها بهم حتى نجد من يرضي طموحها أو من يتناسب معها عقلياً ومادياً وعاطفياً. ونجد صورة أخرى للفتاة التي ترفض أن تبدأ حياة زوجية مع من تحب في جو محفوف بالمشاكل. ثم نجد صورة لمن تؤجل الحكم على مشاعرها العاطفية حتى تتبلور هذه المشاعر.

وعلى صعيد آخر نجد أنواعاً أخرى من القرارات التي تقوم المرأة باتخاذها ولكنها تبدو أقل أهمية لندرة ظهورها في قصصنا المحللة. إلا أننا على أي الأحوال لم نجد من بينها قرارات تتعلق بموقف علمي أو مهني أو قراراً يمس مستقبل أبنائها أو حتى الاشتراك مع الزوج في اتخاذ قرار مشترك يمس حياتها معاً أو غير ذلك من المواقف التي تواجه الفرد في حياته العادية

ب ـ السلوك العقلاني للمرأة في تعديل قرار سبق اتخاذه:

من المواقف السلوكية التي ظهرت من خلال قطب العقلانية أيضاً سلوك المرأة في رجوعها عن قرار اكتشفت من خلال الممارسة أنه كان قراراً خاطئاً. وتتلخص المواقف السلوكية المعبرة عن هذا الجانب في فئتين: تعيد أمامنا الفئة الأولى من جديد قضية اختيار شريك الحياة. بينما تظهر الفئة الثانية من خلال إعادة النظر في أمر الحياة الزوجية التي ثبت مع الزمن فشلها. وهنا تظهر أمامنا صورة الفتاة أو الخطيبة التي تتراجع عن الاقتران بمن كانت سترتبط به من قبل لاكتشافها عيباً به أو لتعلقها بشخص آخر أو لاكتشافها اختلافاً في ميولها أو اهتماماتها في ضوء إعادة تقييمها لحياتها المستقبلية في إطار هذا التغير الجديد. كما نجد أيضاً موقفاً يبدو أكثر صعوبة يظهر من خلال رغبة الزوجة في الانفصال عن زوجها رغم ما بينهما من حياة مشتركة لإدراكها فشل حياتها الزوجية.

ج ـ السلوك العقلاني للمرأة في نظرتها إلى الأمور بوجه عام:

بالإضافة إلى الفئتين السلوكيتين اللتين سبق الحديث عنهما واللتين ظهرتا بشكل محدد، فقد وضحت مواقف سلوكية أخرى تعبر عن نظرة المرأة العقلانية إلى الأمور بوجه عام. فهي من ناحية عقلانية في سلوكها العام مسيطرة على انفعالاتها متحكمة في عواطفها إزاء ـ المواقف الصعبة وتتميز أحكامها على الأمور بالتعقل والاتزان. وهي من ناحية أخرى تعيب على الأشخاص الآخرين الاستغراق في المواقف الانفعالية التي تعطل أحكامهم العقلانية وتؤدي بهم إلى الحكم على الأمور من منظور خاطىء.

ثانيا: قطب الانفعالية:

إذا تحركنا على المتصل الذي يمتد من العقلانية حتى قطبها الآخر الانفعالية لاستطعنا أن نفسر مادة هذا القطب وفق المؤشرات الثلاثة الكبرى التي تحدثنا عنها من قبل والتي تقابل المؤشرات الثلاثة للعقلانية **وكان المؤشر الأول منها** السلوك الانفعالي للمرأة في موقف اتخاذها للقرار[19]. ويعطينا هذا المؤشر جانبين للسلوك الانفعالي للمرأة: يبدو الأول في السلوك الانفعالي للفتاة في موقف اختيارها لشريك الحياة، حيث نجد أن الفتاة حين اتخاذها لقرار اختيار شريك الحياة تتحكم فيها درجة عالية من الانفعالية وتؤثر عليها عناصر غير موضوعية في اختياره. ويبدو الثاني في السلوك الانفعالي للزوجة في مواقفها السلوكية التي تظهر من خلال ـ حياتها الزوجية، وفي كلا الموقفين تبرز القصص المحللة قيمة الحب في حياة المرأة الذي تسعى إليه جاهدة، فإن وجدته ضحت من أجله بالكثير، وإن لم تجده استغرقتها أحلام الحب مع محبين وهميين.

ثم يطالعنا المؤشر الثاني الذي يظهر من خلال استمرار المرأة في تدعيم موقف انفعالي خاطىء وعدم قدرتها على تعديله أو التكيف السليم مع الموقف الجديد. **وتعطينا قصصنا المحللة في هذا الصدد** مجموعتين متميزتين من المواقف السلوكية تتمثل المجموعة الأولى في استمرار تعلق المرأة بشخص من تحب سواء كانت متزوجة أو غير متزوجة نتيجة لثقة بلا حدود توليها لشخص تعلقت به. بينما توضح مجموعة المواقف السلوكية الثانية الصدمة العنيفة التي تتلقاها المرأة من شخص علقت آمالها عليه وقرر تركها أو انشغل عنها بشخص آخر.

ثم تقدم لنا قصصنا المحللة **المؤشر الثالث** الذي قدمناه في بداية هذا الجزء وهو السلوك الانفعالي للمرأة بوجه عام. ونجد في **هذا الصدد** بعض المواقف التي تشير إلى طبيعة المرأة كما قدمها كتّاب القصص منها اعتبار الحرب وكأنه شيء أساسي في حياتها تسعى إليه دائماً، فإذا وفقت فيه تحولت حياتها إلى سعادة وإذا فشلت انقلبت هذه الحياة إلى شقاء. وهنا نجدها تنظر إلى الأمور بمنظار مظلم يؤثر على نظرتها بوجه عام.

البعد الرابع: بعد تغليب الحياة العملية ـ الحياة الأسرية:

ونعني بقطب تغليب الحياة العملية والذي يمثل بداية البعد، حب العمل والاهتمام به واعتباره ضرورة حيوية يتم عن طريقها تحقيق الذات وصقل الشخصية ورفع المكانة الاجتماعية والوصول إلى الاستقلال الاقتصادي. بينما نعني بقطب تغليب الحياة الأسرية الاهتمام الشديد بالبيت والحياة الأسرية واعتبار الزواج والأمومة هما أسمى أهداف الحياة وتتضاءل أمامهما أية أهداف أخرى.

أولاً: قطب تغليب الحياة العملية:

ويمثل هذا البعد إضافة إلى الأبعاد الثلاثة المقدمة في الدراسة الاستطلاعية، حيث إن قطب تغليب

الحياة العملية على وجه الخصوص لم يظهر من قبل بالوزن أو الحجم اللذين ظهر بهما في الدراسة الحالية. فقد وردت الإشارة إلى عمل المرأة مرتين فقط في مستويات التحليل الثلاثة. وقد يرجع ذلك إما لاتساع قاعدة التجربة الأساسية التي تناولت بالتحليل ست وثمانين قصة في مقابل ثماني وعشرين قصة في التجربة الاستطلاعية، أو قد يرجع إلى تغير حدث في اتجاهات مؤلفي القصص.

وإذا فحصنا القصص المدرجة تحت قطب تغليب الحياة العملية[20] لوجدنا أن الإشارة إلى عمل المرأة وردت ثلاثاً وثلاثين مرة في عينة القصص على مستويات التحليل الثلاثة، فوردت في موضوعين رئيسيين وفي أحد عشر محوراً وعشرين عنصراً تفصيلياً، كذلك وردت الإشارة إلى الحياة الأسرية ثلاثاً وثلاثين مرة على مستويات التحليل نفسها، فوردت في خمسة موضوعات رئيسية وخمسة محاور أساسية واثنين وعشرين عنصراً تفصيلياً مما استوجب معه إفراد بعد خاص بهذا الجانب وهو ما أسميناه تغليب الحياة العملية في مقابل الحياة الأسرية.

على أن فحصنا لقطب تغليب الحياة العملية أوضح أنه يمكن دمج جميع القصص الواردة، تحت قطب الحياة العملية في فئتين كبيرتين: فئة الأسباب التي تدعو المرأة إلى العمل، وفئة النتائج التي أسفر عنها خروج المرأة إلى العمل.

أ ـ فئة الأسباب التي تدعو المرأة إلى العمل:

إذا بحثنا عن الأسباب التي تدفع المرأة إلى العمل لوجدنا أنها تنحصر إما في أسباب نفسية كحدوث صدع أو خلل في الحياة الأسرية كفشل الحياة الزوجية أو العاطفية. وفي تلك الظروف تحاول المرأة التغلب على ذلك بالاندماج الكامل في العمل لمحاولة تعويض فشلها في حياتها الأسرية، أو تنحصر في أسباب اقتصادية كفقدها للعائل الاقتصادي للأسرة عن طريق الانفصال أو الوفاة أو لمحاولتها رفع مستواها الاقتصادي لانتمائها إلى طبقة اقتصادية واجتماعية متواضعة.

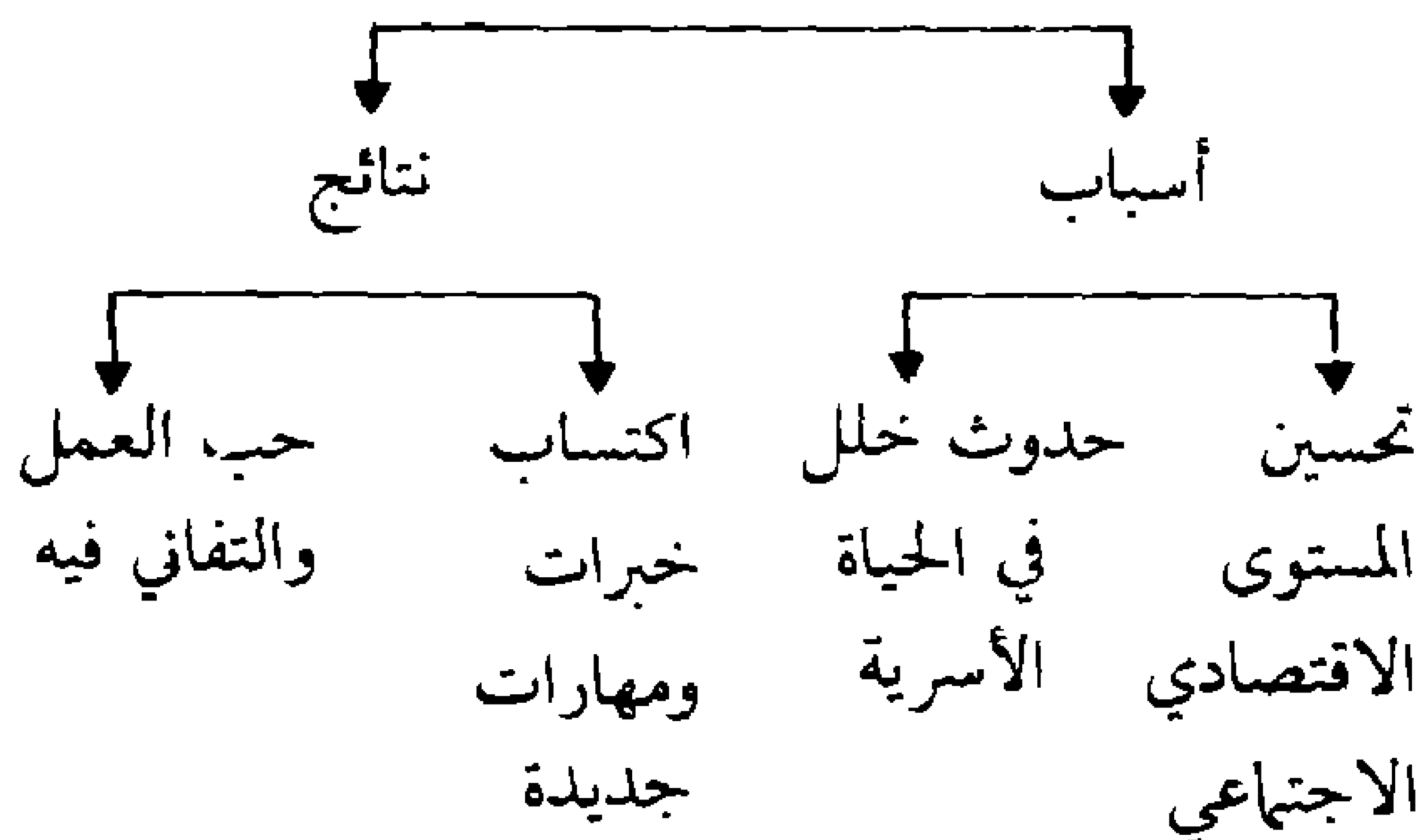
ب ـ النتائج التي أسفر عنها خروج المرأة إلى العمل:

وفي إطار النتائج التي أسفر عنها خروجها إلى العمل يتضح أمامنا ثلاث نتائج هامة تظهر أولها من خلال اكتسابها لمهارات جديدة من خلال انفتاحها على الآخرين، وعلى خبرة العمل مما يتيح أمامها فهماً أعمق للآخرين وللظروف المحيطة بها، ويكسبها قدرة ـ على الجمع بين العمل من جهة ومسؤوليات البيت ورعاية الأبناء من جهة أخرى. وتظهر النتيجة الثانية من خلال حب العمل والإخلاص له والتفاني في أدائه.

وتوضح قصصنا المحللة أيضاً نتيجة ثالثة لخروج المرأة إلى العمل تبرز فكرة أن خروجها للعمل لم يكن له فقط جانبه الإيجابي، بل له أيضاً جانبه السلبي، كالمشكلات التي تنشأ مع الزوج والتي ترجع إلى استقلالها الاقتصادي من جانب ولتواجدها لفترات منتظمة خارج البيت من ناحية أخرى.

ويوضح شكل (5) المؤشرات التي تناولنا من خلالها قطب تغليب الحياة العملية.

شكل (5)
قطب تغليب الحياة العملية



ثانياً: قطب تغليب الحياة الأسرية:

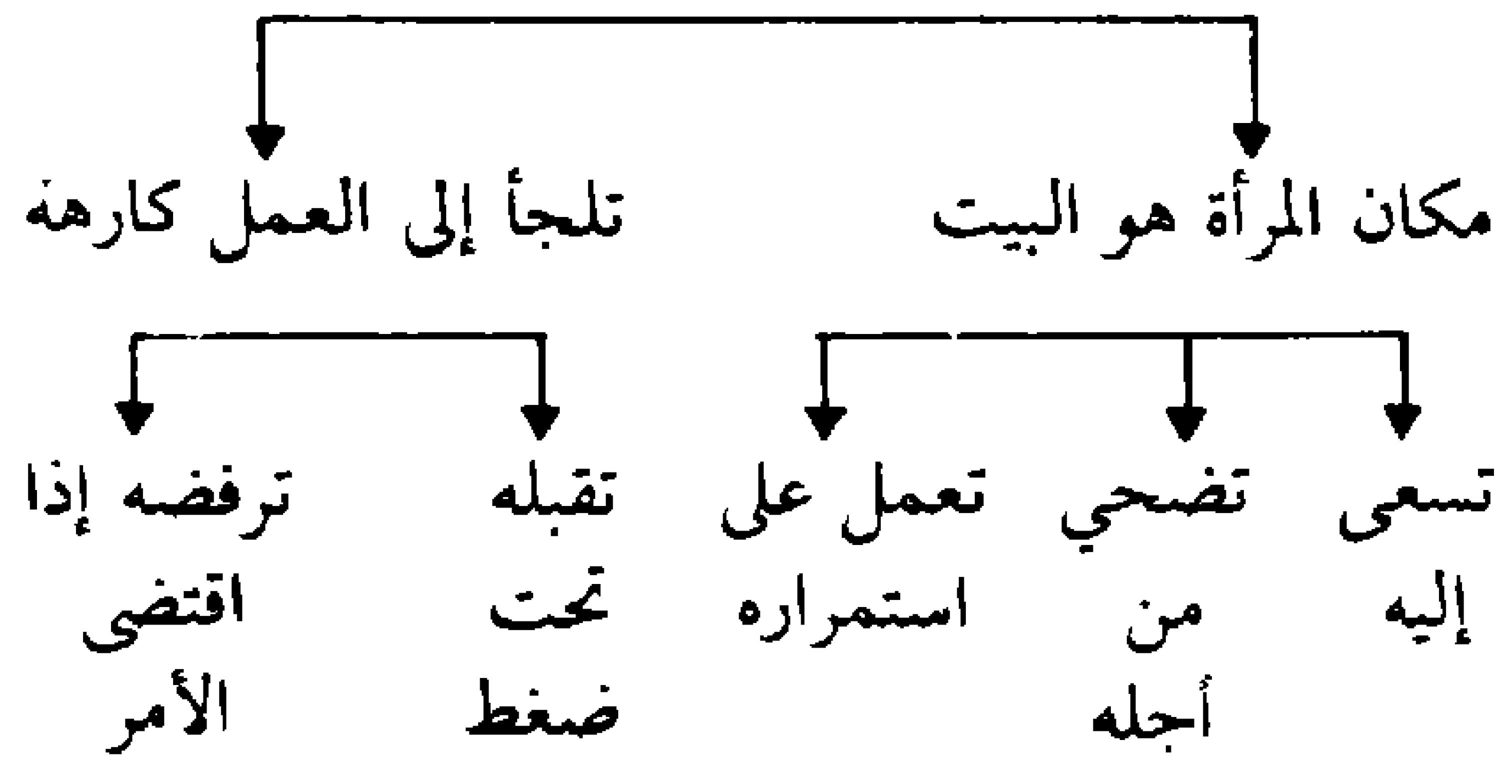
وكما استطعنا أن نقدم خريطة لشكل السلوك من خلال قطب تغليب الحياة العملية، نستطيع أن نقدم خريطة أخرى توضح أشكال السلوك داخل قطب تغليب الحياة الأسرية، ويتضح من خلال هذا القطب فئتان رئيسيتان: الفئة الأولى وهي تسليم موضوعات القصص المحللة بأن مكان المرأة هو البيت. وثانيهما أنها لا تلجأ للعمل إلا كارهة. ويتدرج تحت كل منهما نقاط تفصيلية.

أ ـ إذا استعرضنا **الفئة الرئيسية الأولى** التي تعرض لفكرة أن مكان المرأة هو البيت،لوجدنا تركيزاً حول سعيها الدائم إلى هذا البيت وسعادتها ببنائه. وينطبق ذلك على المرأة في مواقعها المختلفة، ومهما كانت درجة نجاحها أو طموحها. ويقدم لنا حبها الشديد للبيت مبرراً لتمسكها به وتضحيتها من أجله بأي طموح علمي أو عملي. ويبدو أن تضحيتها بالكثير من أجل بناء البيت الذي تسعى إليه دائماً يجعلها أكثر تمسكاً به وحرصاً على استمراره وإزالة المعوقات من طريقه. تلك المعوقات التي تتمثل أولاً في الاحتفاظ بالزوج الذي تثير فكرة فقده قلقها الشديد على كيان البيت. لذا فهي تحاول استرضاءه من أجل الاحتفاظ به. تتمثل ثانياً في إنجاب الأبناء الذي يشكل عدم وجودهم تهديداً كبيراً لحياتها الزوجية وبيتها الذي جاهدت لبنائه والاحتفاظ به.

ب ـ **أما الفئة الثانية** فتدور في إطار أن المرأة لا تلجأ للعمل إلا كارهة. ويتناول الجانب الأول في هذه الفئة إمكانية قبولها للعمل تحت ضغط الظروف التي تدفعها إلى ذلك. بينما الجانب الثاني، تركها للعمل غير آسفة عليه إذا تعارض ذلك مع مسؤوليات بيتها وأبنائها أو بهدف إرضاء الزوج. وكأن الاعتبار الأول في حياة المرأة هو البيت، بينما يمثل العمل بالنسبة لها أمراً عارضاً تقبله إذا أكرهتها الظروف وترفضه إذا تعارض مع حياتها الأسرية وإرضاء للزوج.

ويوضح الشكل رقم (6) الفئات التي حلل على أساسها قطب تغليب الحياة الأسرية.

شكل رقم (6)
قطب تغليب الحياة الأسرية



البعد الخامس: بعد التسامح ـ الرغبة في الانتقام:

وهو بعد ثنائي الأقطاب يمتد على متصل يبدأ بالتسامح الذي يتمثل في بذل الذات من أجل الآخرين وتحمل أخطائهم والتغاضي عن عيوبهم في إطار من إنكار الذات ومراعاة مصلحة الآخرين. وينتهي بقطب الرغبة في الانتقام الذي نقصد به السلوك بالمبني على الحقد والكراهية والرغبة في الانتقام، سواء كان سبب ذلك الانتقام شخصاً معيناً أو موقفاً على وجه التحديد سبب إيلاماً معيناً لصاحبه.

ويعد هذا البعد أحد الأبعاد التي أضيفت في هذه التجربة إلى الأبعاد الثلاثة التي تم التوصل إليها في الدراسة الاستطلاعية. فظهر بقطبيه واضحاً محدداً على مستويات التحليل الثلاثة.

أولاً: قطب التسامح:

ورد قطب التسامح إحدى وعشرين مرة على مستويات التحليل الثلاثة[21]. ونلاحظه مرتين من خلال الموضوعات الرئيسية وإحدى عشرة مرة على

مستوى المحاور وثماني مرات على مستوى العناصر التفصيلية. في الوقت الذي ورد فيه قطب الرغبة في الانتقام ثماني وعشرين مرة. فكان موضوعاً رئيسياً لتسع قصص، بينما كان محوراً أساسياً في ثماني قصص، وظهر إحدى عشرة مرة على مستوى العناصر التفصيلية.

ونستطيع أن نتناول بداية البعد حيث قطب التسامح من خلال ثلاثة مؤشرات:

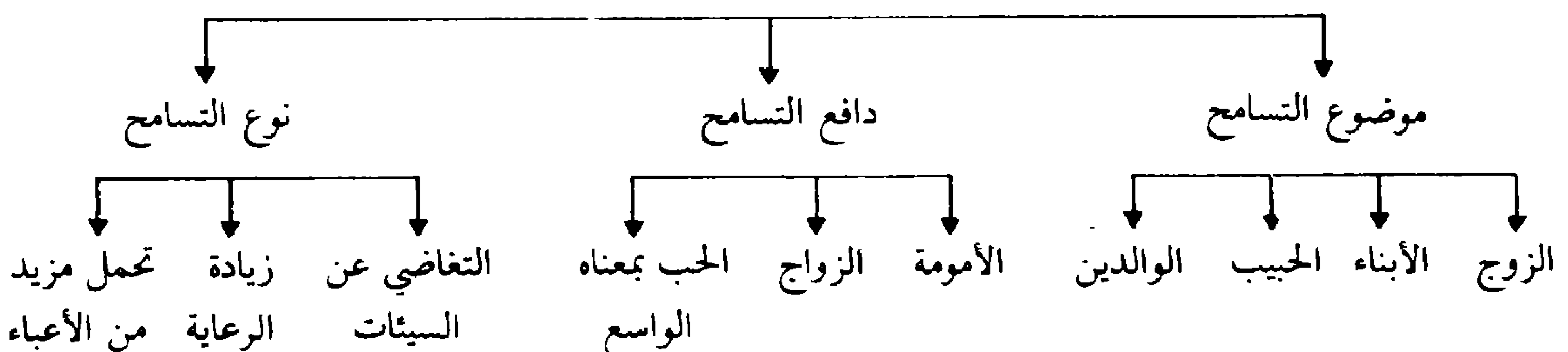
يتناول المؤشر الأول الشخص الذي تسلك معه المرأة متسامحة مضحية. وهنا تبرز شخصية الزوج من خلال المستويات الثلاثة للتحليل. فنجدها تتسامح معه وتعود إليه بعد انفصال لتقديرها لظروفه النفسية أو المادية القاسية، وتضاعف من رعايتها له متغاضية عن أسباب الخلاف أو الشقاق الذي كان بينهما. كما تظهر شخصية الأبناء كموضوع للتسامح. فنجد الأم وكذلك الحماة تبدو في صورة المتسامح دائماً لأخطاء الأبناء أو لزوجاتهم أو لأزواجهن من فرط حبها لهم وتضحيتها من أجلهم. كما تبدو أمامنا أيضاً شخصية المحبوب كموضوع للتسامح. فتصور المرأة في دور المحبة التي تغفر لحبيبها أخطاءه، مهما كانت طبيعة تلك الأخطاء أو نوعيتها. كما تبدو أيضاً شخصية الوالدين أو من يقوم مقامهما كموضوع للتسامح أو التضحية.

يتعرض المؤشر الثاني للدافع وراء سلوك التضحية أو التسامح. وهنا تتضح الحياة الزوجية أمامنا كهدف أساسي من أهداف التسامح أو التضحية. فنجد المرأة تتسامح وتضحي من أجل الاحتفاظ بحياتها الزوجية، فتتحمل المسؤوليات وتتغاضى عن سلوك زوجها وتصرفاته التي تضايقها أو شكوكها تجاهه لكي تستمر حياتها الزوجية معه. ثم يأتي الحب بمعناه الواسع لكي يصبح دافعاً لسلوك التسامح أو التضحية فنجدها تغفر وتتسامح باسم الحب.

ثم يأتينا المؤشر الثالث ليقدم لنا نوع التسامح أو التضحية التي تقوم بها المرأة في هذا المجال. فنجد مواقف سلوكية تتدرج في إطار التغاضي عن الشكوك والمسيئات. فالزوجة تنسى إساءة زوجها لها وتتغاضى عن سلوكه الذي يضايقها، بل إنها تعدل عن فكرة انتقامها منه رغم إصرارها من قبل على هذا الانتقام. كما أنها تغفر لأبنائها تقصيرهم في حقها. وتبدو المرأة في دور الحبيبة. فهي تعود متسامحة إلى من تحب خلال تعرضه للأزمات ناسية تخليه عنها. كما تقوم الفتاة بدور الابنة أيضاً بالتسامح مع والديها اللذين أدى موقفهما المتشدد منها إلى ترك من تحب والارتباط بمن تقدم لها للزواج لتتحمل عنهما مزيداً من الأعباء.

ويوضح الشكل رقم (7) المؤشرات الثلاثة التي حلل على أساسها قطب التسامح أو التضحية.

شكل رقم (7)
المؤشرات الثلاثة لقطب التسامح



ثانياً: قطب الرغبة في الانتقام:

وكما تناولنا قطب التسامح أو التضحية من خلال ثلاثة مؤشرات سنتناول أيضاً قطب الرغبة في الانتقام من خلال المؤشرات نفسها، أو من خلال مقلوب قطب التسامح أو التضحية إن صح هذا التعبير، وهي: الشخص موضوع الانتقام، دافع الانتقام، الأسلوب المستخدم في الانتقام.

إذا تعرضنا للمؤشر الأول الذي يتناول الشخص موضوع الانتقام لوجدنا أنه كما كان الزوج يستحوذ على نسبة كبيرة من الموضوعات المندرجة تحت قطب التسامح والذي أظهر أمامنا أن تسامح المرأة يتجلى أساساً من خلال علاقاتها بالزوج فإننا نجد أن هذا الزوج الذي تضحي المرأة من أجله وتتسامح معه هو نفسه الشخص الذي يستحوذ على نسبة كبيرة من الموضوعات والمحاور والعناصر التي تمثل قطب الانتقام. وكأن الزوج يعد محور حياة المرأة المتزوجة كما صوره كتّاب القصص. وتعد شخصية الحبيب أو الخطيب هي الشخصية الثانية التي تتفاعل معها المرأة في موقف الانتقام. وعلى الرغم من أن شخصية الحبيب أو الخطيب قد ظهرت أقل وروداً من شخصية الزوج، إلا أننا نلاحظ أنها استحوذت على وزن غير قليل. فقد ظهرت المرأة في سلوك الشخص المنتقم من الحبيب أو الخطيب في نسبة 30 % من الموضوعات الرئيسية. بينما ظهرت بنسبة 25 % من المحاور الأساسية، وفي حوالى 18 % من خلال العناصر التفصيلية.

ومن جانب اخر نجد من خلال هذا القطب أيضاً محاولة المرأة، سواء في موقع الزوجة أو الحبيبة أو الخطيبة، الانتقام من عزبيتها التي سلبتها من تحب، ولكنها لا تجد تحقيقاً لتلك الفكرة إلا على مستوى العناصر التفصيلية.

ونكاد لا نجد شخصيات أخرى تظهر المرأة في علاقة تفاعلية منتقمة منها إلا شخصية الأب. ويبدو ذلك أمراً غير طبيعي، ولكننا إذا وضعناه في إطاره الصحيح لاستطعنا أن نجد له مبرراً. فالفتاة في القصة التي ظهرت فيها في دور المنتقم من أبيها (تحليل رقم 15) تنتقم منه لفرط تعلقها وتعاطفها مع الأم التي تعتبر أن العدوان عليها عدوان على كيانها الشخصي.

وإذا انتقلنا إلى المؤشر الثاني الذي تنتظم مادة هذا القطب من خلاله وهو دافع الانتقام لوجدنا سببين رئيسيين يدفعان المرأة إلى الانتقام: السبب الأول هو خيانة الطرف الآخر، ويستوي في ذلك ان كان ذلك الشخص زوجاً أو خطيباً أو حبيباً. والسبب الثاني هو انفصال الطرف الآخر عنها والارتباط بامرأة أخرى.

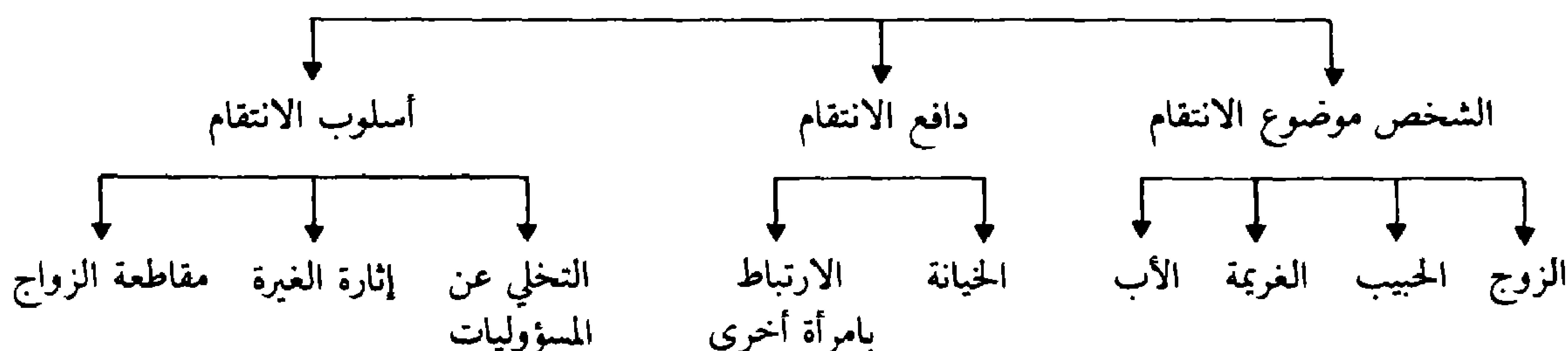
وإذا فحصنا الأسباب التي تكمن وراء هذين الدافعين لوجدنا أنها جميعاً لا تخرج عن إحساس المرأة بأنها تركت إلى غيرها، وأنها وضعت في موضع المفاضلة بينها وبين امرأة أخرى ورجحت كفة المرأة الأخرى. وهنا لا تتوانى عن الانتقام كنوع من الدفاع عن النفس ومقاومة تهديد الذات ورغبة في الاحتفاظ بشريك الحياة أو بمن تريده أن يكون شريكاً للحياة.

ويؤدي بنا مؤشر الدافع إلى الانتقام إلى المؤشر الثالث وهو أسلوب الانتقام. وهنا نجد أن المرأة تلجأ إلى أكثر من أسلوب تعبر به عن انتقامها. فهي إذا كانت زوجة وأماً تعلم جيداً أنها تقوم بدور إيجابي فعال في تحمل مسؤوليات الأسرة وتربية الأبناء وإراحة الزوج من عناء تحمل كل هذه المسؤوليات. فلا تجد أمامها من سلوك انتقامي تتبعه إزاء الزوج الذي يخونها أو يتركها أو الذي يفكر في الارتباط بغيرها إلا إعلان العصيان والتمرد على الحياة الأسرية بكل ما فيها ومن فيها. فهي في انتقامها هذا لا تتخلى عن مسؤوليات بيتها فقط، ولكن يصل بها الأمر إلى التخلي عن مسؤوليات رعاية أبنائها أيضاً، مقررة أن

تبدأ حياة جديدة تثبت فيها كيانها، محاولة في هذا أن تثير غيرة الزوج وترد له الصاع صاعين.

ويوضح الشكل رقم (8) المؤشرات الثلاثة لقطب الرغبة في الانتقام.

شكل رقم (8)
المؤشرات الثلاثة لقطب الرغبة في الانتقام



البعد السادس: العصرية ـ التقليدية

وهو بعد ثنائي الأقطاب أيضاً، يشمل متصلاً يبدأ بالعصرية أو التقدمية وينتهي بالتقليدية أو المحافظة. ونعني بقطب العصرية أو التقدمية التقبل العقلي للتغيير في العادات والقيم والتقاليد القائم على احترام الإنسان وقيمة العمل والمساواة وحق الآخرين في اختيار شكل السلوك وعلى تقبل حق الآخرين في الريادة والتقدم دون تقييم لهذا الحق بمحكات يقينية أو عقائدية وحتى لو اختلفت مع ما يراه الإنسان لنفسه أو لمجتمعه. بينما نقصد بقطب التقليدية أو المحافظة رفض التغيير والتمسك بكل ما هو تقليدي والسلوك وفق ما يراه المجتمع ويرضاه، ورفض أي تغيير في العادات أو القيم أو التقاليد.

ويعد بعد العصرية ـ التقليدية من الأبعاد الثلاثة الجديدة التي ظهرت في دراستنا الحالية ولم تظهر من قبل في الدراسة الاستطلاعية، أو على الأقل لم تظهر بالوضوح الذي يجعلنا نفرد لها بعداً خاصاً، على الرغم من ظهورها في تجربتنا هذه بالوزن والحجم اللذين يستأهلان التعليق عليهما. فقد ورد بعد العصرية على مستويات التحليل الثلاثة إحدى وثلاثين مرة، فتناولته أربعة موضوعات رئيسية وسبعة محاور أساسية وعشرون عنصراً تفصيلياً[22]. كما ظهر قطب التقليدية خمس وعشرين مرة على مدى قصصنا المحللة، وكان موضوعاً رئيسياً لقصتين ومحوراً أساسياً لتسع قصص وعنصراً تفصيلياً في أربع عشرة قصة[23].

ومن خلال تعريفنا لبعد العصرية التقليدية ومن خلال مادة القصص المحللة استطعنا أن نجد مجموعة من الأنماط السلوكية للمرأة سلكتها بأسلوب عصري في مقابل مجموعة أخرى من المواقف السلوكية تعبر عن سلوك تقليدي محافظ.

وعلى الرغم من أن هذا البعد لم يحو ثراء كمياً كبيراً، بمعنى أنه لم تندرج تحته مجموعة ضخمة من الموضوعات والمحاور والعناصر، إلا أنه حوى ثراءً كيفياً وأظهر أمامنا مجموعة من المواقف السلوكية المتنوعة التي تجعلنا نفسر السلوك العصري المتحرر للمرأة من خلالها.

فأمامنا:

أولاً: الموقف السلوكي للمرأة في مواجهتها لرجعية الآخرين وتزمتهم:

وهنا تبدو المرأة في صورة العصرية المتحررة المقتنعة بسلوكها الذي تظهر من خلاله متحدية للمجتمع الذي يبدو من وجهة نظرها مجتمعاً رجعياً، فتواجه مواقفه المتزمتة التي تبدو من خلال محاولة إرغامها على الاتساق مع قالب مفروض عليها تحقيقاً لضغوط المجتمع ونزولاً عند رغبات أفراده.

ثانياً: ومن جانب آخر تظهر المرأة العصرية في قصصنا المحللة من خلال مواقف سلوكية تعبر عن محاربتها وتصديها لفكرة الفروق الطبقية. ويظهر ذلك بشكل خاص في مجال الحياة الزوجية والعاطفية فنجدها لا تقيم وزناً للقيمة المادية في اختيارها للشخص الذي سترتبط به. كما أنها ترفض أن تقيم الأفراد استناداً إلى انتماءاتهم الطبقية أو العقائدية أو العنصرية.

ثالثاً: وهناك أيضاً الموقف السلوكي الثالث الذي يظهر من خلال اقتناع المرأة الكامل بفكرة حق الشخص المطلق في اختيار شريك الحياة. وفي هذا المجال تتفرع موضوعات القصص المندرجة تحت قطب العصرية إلى اتجاهين مختلفين أحدهما يوضح دفاع الفتاة القوي الإيجابي عن حياتها المستقبلية وعن حقها في اختيار شريك الحياة. ويبدو الثاني في رفضها للأسلوب التقليدي الذي يسير عليه نظام الزواج في مجتمعنا. كما أنها ترفض تماماً فكرة اعتبار الزواج قيمة نهائية في الحياة، بل قد يكون هناك قيم أخرى أكثر أهمية ويتحدد ذلك تبعاً للأولويات التي تهدف المرأة إلى تحقيقها.

رابعاً: ثم نأتي إلى فئة المواقف السلوكية الرابعة التي تشير إلى العصرية في قصصنا المحللة، وهو سلوك المرأة في علاقتها بالجنس الآخر. فهي تعطي نفسها الحق في إقامة علاقة مع أفراد الجنس الآخر عن طريق الصداقة أو عن طريق ارتباط عاطفي. وتؤمن تماماً بأن هذه العلاقة يجب أن تمارس في العلانية. فليس هناك ضرورة لممارستها في الخفاء. كذلك في ارتباطها العاطفي لا يهمها أن تنتهي تلك العلاقة بالزواج، لأنه ليس القيمة النهائية بالنسبة لها. كما أنها في علاقتها هذه لا تبغي الإيقاع بزوج. وهي من جانب آخر تعتبر أن علاقتها بالطرف الآخر علاقة على درجة واحدة من المشاركة. لذا فهي تفاتح بصراحة من تحب في حقيقة مشاعرها نحوه. كذلك فهي لا تقبل أن تفصم هذه العلاقة من جانب واحد، طالما أنها علاقة تفاعلية تجمع شخصين على درجة واحدة من التساوي.

خامساً: أما إذا انتقلنا إلى النقطة الخامسة في قطب العصرية لوجدنا أن قصصنا المحللة قد تناولت بالإضافة إلى المواقف المعروضة من قبل ميلاً عاماً من المرأة ينحو بها إلى التفكير بأسلوب عصري. وهنا لا نجد موقفاً سلوكياً على وجه التحديد، ولكنه يميل في أغلب الأحوال لأن يكون موقفاً عاماً أو مبدأ رئيسياً من مبادىء المرأة العصرية. فتقدم لنا القصص على لسان بطلاتها مواقف عصرية للمرأة تجاه بعض القضايا الهامة كقضايا العمل والزواج. كما تبدو في بعض القصصّ محاربة من أجل قضايا عامة كقضية تحرير المرأة[24].

ثانياً: قطب التقليدية:

وإذا تحركنا على المتصل نفسه الذي بدأناه من نقطة العصرية سائرين في اتجاه مستقيم حتى نقطة النهاية لوجدنا قطب التقليدية بمعناه المتطرف، حيث إننا نكون هنا قد تخطينا النقاط الوسطى أو البينية التي تصل ما بين العصرية والتقليدية. وكما ذكرنا من قبل فإن قطب التقليدية يعد مقلوباً لقطب العصرية، أي أنه يتضمن المواقف السلوكية نفسها، ولكنها مقلوبة

أو معكوسة إذا صح هذا التعبير، وهذا ما دعانا إلى تناوله استناداً إلى مقلوب المواقف السلوكية التي تعرضنا لها في قطب العصرية والتي حددت في المواقف التالية:

أولاً: المواقف السلوكية للمرأة في تقبلها ورضوخها للتقاليد الرجعية. وفي هذا المجال نلاحظ وجود نمطين من أنماط السلوك الرجعي أحدهما نابع من ذات المرأة والآخر مفروض عليها من الخارج. وقد ظهر النمط الأول أكثر وضوحاً وحدده قلق الفتاة وخوفها من اتخاذ موقف معين تقتنع به لكي لا تتهم بالخروج على القيم أو المعايير السائدة، أو لكي لا تتناثر الشائعات من حولها. بينما ظهر النمط الآخر من خلال محاولة الآخرين في وضع المرأة في قالب يتسق مع المعايير الاجتماعية المحافظة ورضوخها لهذا الضغط الاجتماعي الخارجي.

ثانياً: المواقف السلوكية للمرأة كما تظهر من خلال قبولها لفكرة الفروق الطبقية واهتمامها بالقيمة المادية على حساب أي قيمة أخرى. ويتضح ذلك من خلال منظور واحد هو اختيار الزوج المتيسر مادياً الذي يعني بالنسبة لها البيت المستقر والمستقبل الآمن والذي يستطيع بثرائه أن يؤمن حياتها وحياة أبنائها من أية تقلبات لا تستطيع مواجهتها. ويقدم هذا الاتجاه في قصصنا المحللة على أنه أمر مشروع بالنسبة للمرأة التي لا دخل لها من عملها، حيث إن النسبة الكبرى من القصص التي استقينا منها مادة قطب التقليدية صورت فيه المرأة على أنها امرأة غير عاملة وظيفتها الأساسية هي ادارة البيت ورعاية الزوج والأبناء. في الوقت الذي يتحمل فيه الزوج أعباء الأسرة الاقتصادية، بمعنى أن الزوجة والزوج يتحركان معاً في إطار الأدوار التقليدية التي يرسمها المجتمع لكل منهما بعناية وإحكام.

ومن هنا كان من الضروري أن تسعى المرأة في بحثها عن الزوج إلى الاهتمام بانتمائه الطبقي من حيث الثروة والجاه واللقب والأصل.

ثالثاً: المواقف السلوكية للمرأة كما تظهر من خلال عدم الاستقلال أو الحرية في اختيار شريك الحياة. ونستطيع من خلال هذا المؤشر أن نرى صورة للمرأة الأم التي لا تترك لأبنائها من الجنسين فرصة إظهار إرادتهم الشخصية في اختيار شريك الحياة. فتفرض على ابنها الزواج من فتاة تعتبرها من وجهة نظرها الشخصية ملائمة له. كما تلعب مع ابنتها الدور نفسه فتفرض عليها زوجاً تختاره هي نظراً لثرائه ومكانته ضاربة بارادتها الذاتية عرض الحائط.

رابعاً: المواقف السلوكية للمرأة كما تظهر من خلال علاقتها بالجنس الآخر. وهنا يظهر أمامنا أكثر من موقف سلوكي يحدد طبيعة العلاقة بالجنس الآخر. وفي هذا الإطار تبدو أمامنا فكرة راسخة مؤداها أن قيمة المرأة تتحدد من خلال جمالها أو أنوثتها اللذين يملكان وحدهما تحقيق آمالها. وهي هنا تتصور أن الجمال والأنوثة يمثلان قيمة أساسية يسعى إليها الرجل في المرأة. فإذا كانت تملك قدراً كبيراً منهما نالت ما تريد، وإذا كان حظها منهما ضئيلاً متواضعاً بدت في موقع المنافس الضعيف أمام الأخريات. من هنا كان اقتناعها بأن اختيار الرجل لزوجته يتم على أساس شكلي بحت ولا قيمة لأية عوامل أخرى شخصية كانت أم عقلية.

وهنا تبدو المرأة في تصورها للعلاقة بين الجنسين على أنها علاقة أساسها البيع والشراء. فالرجل هو الشاري، وإذا ما اشترى فعليه أن يشتري أفضل المعروض.

كما يقدم لنا هذا المؤشر أيضاً صورة أخرى للعلاقة بين الجنسين، علاقة تقوم على أساس وجود طرف قوي هو الرجل وطرف آخر ضعيف هو المرأة. وعلى هذا الطرف الضعيف بذل أقصى طاقة ممكنة لديه

لـلاحتفاظ بـالطرف الآخـر من العلاقـة، فإذا فشلت تلك العـلاقة فـالمسؤول عنها هـو المـرأة التي لم تحـاول الاحتفـاظ بـه، وعليهـا أن تتحمـل لـوم الآخـرين وانتقاداتهم. وهي في هذا الموقف برمته تبدو في صورة الكـائن الضعيف السلبي الـذي لا يملك التصرف أو المواجهة. فإذا تركها طرف العـلاقة الآخـر إلى غيرهـا فليس أمـامهـا من سلوك إلا الصـبر والانـتظار حتى يتخلص الزوج من هذه النـزوة التي اعترضت طـريق حياته. وكأنها في هذا الموقف مخلوق لا كرامة له تنتظر ما يجود به الطرف القوي عليها.

خامساً: ويقدم لنا قطب التقليديـة مجموعـة أخرى من المـواقف السلوكية التي تعـبر عن ميل المـرأة العام إلى السلوك في إطار تقليدي. ويظهر ذلـك من خلال مـوقف المـرأة من قضـايـا عـامـة مثـل قضيـة العمـل والتعليم والزواج والحب والاقتناع بالغيبيات[25].

مناقشة وتعليق:

إذا نظرنا إلى النتائج الإجمالية لهذه الدراسة تاركين التفصيـلات الدقيقـة التي عرضنـا لها في هـذا الفصل لاحـظـنا أن هنـاك نغمة سـائدة غلبت عـلى كتابـات مؤلفي القصـة القصـيرة التي تنـاولنـاهـا بـالتحليـل. وظهـرت هذه النغمـة من خـلال الأبعـاد الستـة التي توصلنا إليها، مركزة على أن مكـان المرأة هـو البيت، وأن اهتماماتها تنحصر في حياتها الأسرية أو العاطفية.

وعلى الرغم من أن الإشـارة إلى عمل المـرأة لم يرد في التجربة الاستطلاعية إلا مـرتين فقط عـلى مستوى التحليـلات الثـلاثـة، وأن الإشـارة إليـه ظهـرت في التجربة الحالية بالحجم والوزن اللذيـن أتـاحا لـه أن يكون أحد أقـطاب بعد كـامل هـو بعد تغليب الحيـاة العمليـة. تغليب الحيـاة الأسريـة، إلا أن فحص مضمون القصص التي تعرضت لعمل المرأة يوضح أن خـروج المرأة للعمـل من وجهة نـظر الكتاب قـد نتج عن عوز اقتصادي أو فشل في الحياة الأسريـة ولم ينشأ عن إحساس بأهمية العمل أو ضرورته. كما لم تتنـاول تلك القصص على الإطلاق أن عمل المرأة يمثـل قيمة في حد ذاتها أو ضرورة لا يمكن الاستغناء عنها. وفيـما يتعلق بنتـائج العمـل لم تنـاقش القصص فكـرة أن العمل أدى إلى نضج فكـري أو عقلي للمـرأة، أو أن استقلالها الاقتصادي الناتج عن عملها قد قدم لها أي نوع من المزايـا. بل كـان الربط واضحـاً بين خـروج المـرأة للعمـل وبـين فشلهـا في حيـاتهـا الأسريـة التي ظهـرت من خلال سـوء العلاقـة بالـزوج والفشـل في رعاية الأبناء.

أما إذا انتقلنا إلى القطب الآخر وهـو قطب تغليب الحيـاة الأسرية وجـدنا مـوضوعـات القصص في هذا القـطب تتسق إلى حد بعيـد مع مـوضوعـات قصص القـطب الآخر لهـذا البعد. فـنلاحظ وجود فكـرتـين رئيسيتين إحداهما فكرة أن مكان المرأة هو البيت. لذا فهي تسعى إليه وتضحي من أجله بكـل مـا تمـلك وتحرص على استمـراره وإزالة المعـوقات من طـريقه. حتى ولـو كانت تلك المعـوقـات نجـاحهـا العلمي أو العملي أو طموحها الشخصي. أم الفكرة الثـانية فهي أنها لا تلجأ إلى العمل إلا كـارهة ولا تقبـل عليه إلا تحت ضغط ظـروف الحياة. وبـالتالي فهي تـرفضه إذا اقتضى الأمـر، أي إذا تعارض مـع مسؤوليـات بيتهـا وأبنـائها وبهـدف إرضاء الـزوج. كما أنها تتنـازل عن عملها أو عن دراستها وهي تشعر بالرضى التام، لأنها أدت ما يمليه عليها واجبها كزوجة وكأم فالأولوية دائماً للبيت وللحياة الأسرية.

أمـا البعد الـذي يمتد من التسـامح إلى الـرغبـة في الانتقـام وهـو أحـد الأبعـاد الجـديـدة التي أضـافتهـا التجربة الحالية فقد ورد واضحاً محدداً على مستـويات التحليـل الثلاثـة. ويؤكـد هـذا البعـد أيضـاً النغمـة السـائدة في القصص بـوجه عـام وهي أن اهتـمامـات

المرأة وواجباتها لا تخرج عن حدود حياتها الأسرية. فقد أظهر قطب التسامح أن الشخص الذي تتسامح معه المرأة عادة هو الذي ترتبط معه بعلاقة أسرية أو عاطفية. وهنا تبرز شخصية الزوج كشخصية أساسية في مجال التضحية والتسامح. ثم يظهر الأبناء كموضوع للتضحية والوالدان أو من يقوم مقامهما. إلا أننا لا نجد هذا النوع الأخير من التضحية إلا على المستوى الأدنى للتحليل (المحاور، العناصر).

أما إذا بحثنا عن الدافع وراء التضحية لبرزت أمامنا الحياة الزوجية والحب بمعناه الواسع كهدف من أهداف التسامح والتضحية. وهذا ما يظهر من خلال التغاضي عن الشكوك والمسيئات.

وكما كانت الحياة الأسرية أو العاطفية هي الموضوع الأول في مجال التضحية والتسامح، كانت أيضاً موضوعاً للانتقام. فقد صور الكتّاب المرأة في حالة انتقامها إذا شعرت أن حياتها العاطفية أو الأسرية ستتعرض للخطر، أو أنها بسببها لفقدان من تحب. من هنا كان الشخص موضوع الانتقام في قصصنا هو الزوج أولاً ثم الخطيب أو الحبيب أو المرأة المنافسة. ولم يظهر الأبناء كموضوع للانتقام على الاطلاق.

ومن الأبعاد التي ظهرت لأول مرة في تجربتنا الحالية البعد الذي يمتد من العصرية حتى التقليدية. وعلى الرغم من أن هذا البعد لم يحوِ ثراءً كمياً كبيراً كالذي حوته الأبعاد التي استخلصت من قبل، إلا أنه حوى ثراءً كيفياً هائلاً. فقد أظهر مجموعة من المواقف السلوكية المتنوعة نستطيع أن نفسر السلوك العصري للمرأة من خلالها. مثل موقفها السلوكي في مواجهتها لمرجعية الآخرين وفي التصدي لفكرة الفروق الطبقية، وموقفها من خلال تدعيم حق الشخص المطلق في اختيار شريك الحياة وسلوكها العصري فيما يتعلق بالعلاقة بأفراد الجنس الآخر.

إلا أن ذلك السلوك العصري للمرأة قد قدم في قصصنا المحللة من خلال مواقف أسرية أو عاطفية في مجملها. فهي إما مدافعة عن حبها في مواجهة أسرتها أو بسببها لاختيار شريك حياتها. إلا انها نادراً ما تصور على أنها تلك المرأة العصرية التي تدافع عن قضايا أو مواقف عامة، وإنما هي مواقف شخصية وأمور عاطفية على وجه الخصوص.

ولم يختلف الأمر بالنسبة لقطب التقليدية الذي يمثل نهاية البعد. فالمواقف السلوكية التي أظهرت الاتجاه التقليدي للمرأة برزت من خلال مواقف أسرية أو عاطفية في مجملها.

ولا يختلف الأمر إذا انتقلنا من الأبعاد التي توصلنا إليها لأول مرة في التجربة الحالية إلى الأبعاد الثلاثة التي سبق استخلاصها في التجربة الاستطلاعية. مثلاً البعد الذي يمتد من قطب الإيجابية حتى قطب السلبية والذي يتضمن مجموعة من المواقف السلوكية تبدأ من قمة القدرة على الاستقلال الشخصي والاستغناء عن مساعدات الآخرين والمبادرة واتخاذ القرارات بأسلوب إرادي فعال ومواجهة المشكلات الصعبة والتكيف السليم معها، وتنتهي بضعف هذه القدرة وعدم فعاليتها والفشل في مواجهة المواقف الصعبة والقدرة على التكيف الملائم معها. وهي تلك المواقف السلوكية التي تظهر من خلال قطب السلبية الذي يمثل نهاية البعد. وحتى تلك المواقف التي يمثلها هذا البعد كانت مواقف أسرية تظهر من خلال حياة عائلية أو مواقف عاطفية.

أما بعد الذاتية الغيرية فقد أظهر مجموعة من المواقف السلوكية اندرجت تحت مؤشرات ثلاثة: هي السلوك الذاتي في العلاقة بالأبناء، وبالزوج وفي مجال الحياة العاطفية بوجه عام. وعلى النقيض منها جاء القطب المعبر عن السلوك الغيري الذي ظهرت من خلاله المؤشرات ذاتها وكأنه مقلوب لقطب الذاتية، وإنما أضيفت إليها مؤشرات جديدة هي المواقف

الغيرية في العلاقة بالأبناء. وغني عن البيان وكما هو واضح من المؤشرات التي اندرجت تحتها المواقف السلوكية في هذا البعد أنها كانت في جملتها شؤون أسرية وعلاقات عاطفية، فهناك الآباء والزوج والأبناء، ثم الخطيب أو الحبيب.

ثم نأتي إلى البعد الذي يمتد من العقلانية وينتهي بالانفعالية. وهو أيضاً من الأبعاد التي تم التوصل إليها من قبل في التجربة الاستطلاعية. ويبدو أمراً طبيعي أن يتضمن قطب الانفعالية اهتماماً بالحياة العاطفية والأسرية وذلك نظراً لطبيعته، وهذا ما حدث بالفعل. ولكن من الغريب أن نجد قطب العقلانية بدوره قد جاء متضمناً لمجالات الاهتمام نفسها. فالمواقف السلوكية التي بدت فيها المرأة عقلانية لم تخرج عن أمور أسرية في مجملها وتناولت بالفعل اتخاذ قرارات عقلانية في أمور الحب والزواج وما إليها.

وتدعونا هذه النتائج إلى التساؤل: هل حياة المرأة تقتصر على شؤونها العائلية فقط؟ وهل تقتصر اهتماماتها على الحب والزواج والحياة الأسرية؟ وهل كل ما يشغل بالها هو الزوج والأبناء والشخص المحبوب؟ إذا كان ذلك سلبياً فهذا يعني أن بمجتمعنا فئة واحدة من النساء هي الزوجة الأم وربة البيت. وإذا كان الأمر كذلك فأين المرأة العاملة التي نجد أعداداً كبيرة منها اليوم في مجالات العمل المختلفة والتي تشير الاحصاءات إلى زيادة أعدادها بشكل مطرد؟ وأين الفتاة الدارسة التي تنافس بتفوقها الذكور في مراحل التعليم المختلفة؟ بل أين المرأة في مجالات الحياة المتباينة التي تخرج عن نطاق الحياة الأسرية؟

وتجدنا نتساءل مرة أخرى هل تعبر تلك الصورة التي قدمها كتّاب القصة القصيرة عن واقع المرأة المصرية بالفعل؟ أم أنها تعبر عن تصوراتهم ومعتقداتهم عن المرأة، صورة لا تعبر عن الواقع الفعلي بقدر ما تعبر عما يدور في أذهان الكتّاب؟

المراجع العربية

مصطفى سويف، ناهد رمزي، صفية مجدي، سلوى العامري: **صورة المرأة كما تقدمها وسائل الإعلام،**

- دراسة في تحليل المضمون للصحافة النسائية. منشورات في المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية. تموز/ يوليو 1977

مصطفى سويف، ناهد رمري، سلوى العامري، صفية مجدي، فادية علوان، سهير فهيم: **صورة المرأة كما تقدمها قصص الصحافة النسائية، التقرير النهائي للدراسة،** منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، تحت الطبع.

المراجع الأجنبية

- English, H. B. and English, A.C **A conprehensive dictionery of psychological and psychoanalitical terms:** aguide to usage, New york, longmans, 1958.

- Guilford, J.P. **General psychology,** New york: Van Nostrand, 1952. (a).

- Guilford, J P. **When not to Factor analyse,** psychological Bulletin, 49, 29, 37, 1952, «B».

- Guilford, J.P. **Personality,** New york, Mc Graw - Hill, 1952.

- Stagner, R, **Psychology of Personality,** New york, Mc Graw - Hill, 3 rd. edit. 1961, and 4 th edit. 1974.

الحواشي

(1) يعد هذا البحث أحد بحوث المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية. وقد شكلت له لجنة برئاسة الدكتور مصطفى سويف وعضوية كل من د. ناهد رمزي، سلوى العامري، صفية مجدي، فادية علوان، سهير فهيم. ولم تستعن الباحثة في بحثها إلا بالجزء الذي تولت بمفردها كتابته وتحليل نتائجه في التقرير النهائي للدراسة. هذا وقد نشر المركز ضمن منشوراته لعام 1977 نتائج الدراسة الاستطلاعية لهذا البحث أما النتائج النهائية فما تزال تحت الطبع.

(2) بحصر المادة الاتصالية الموجهة إلى المرأة وجد أن النسبة الغالبة منها مقدمة من المرأة.

(3) مصطفى سويف، ناهد رمزي، صفية مجدي، سلوى العامري، صورة المرأة كما تقدم في وسائل الإعلام، المركز القومي للبحوث الاجتماعية 1977.

(4) للتعرف على مزيد من التفاصيل وللاطلاع على جداول الدراسة أنظر المرجع السابق من ص 6-17.

(5) يلاحظ أن المحللين والمحكمين هم الأعضاء الأصليين لهيئة البحث.

(6) التقرير النهائي للدراسة (تحت الطبع).

(7) Guilford, General Psychology, P. 526.

(8) Psychology of Personality, P. 222.

(9) Guilford, P. 62 - 63

(10) صورة المرأة كما تقدم في وسائل الإعلام: 38.

(11) أنظر جدول رقم 24 ص 103 - 104. التقرير النهائي للدراسة.

(12) أنظر جدول رقم 23 ص 102 التقرير النهائي للدراسة.

(13) أنظر جداول أرقام 19, 20, 21 في التقرير النهائي للدراسة. ص 93/86.

(14) الدراسة الاستطلاعية ص 92.

(15) أنظر جداول أرقام 25, 26, 27 ص 109 - 111 من التقرير النهائي للدراسة.

(16) أنظر جداول أرقام 28, 29, 30 ص 119 - 122 من التقرير النهائي للدراسة.

(17) جداول أرقام 31, 32, 33 ص 130 - 133 من التقرير النهائي للدراسة.

(18) جداول أرقام 34, 35, 36 ص 137 - 140 من التقرير النهائي للدراسة.

(19) أنظر الجداول أرقام 34, 35, 37 ص 137 - 140 من التقرير النهائي للدراسة.

(20) أنظر جداول أرقام 1, 2, 3، ص 14 - 18 التقرير النهائي للدراسة.

(21) أنظر جداول أرقام 7, 8, 9، ص 35 - 37 من التقرير النهائي للدراسة.

(22) أنظر جداول أرقام 13, 14, 15، ص 60 - 63 من التقرير النهائي للدراسة.

(23) أنظر جداول أرقام 16, 17, 18، ص 70 - 73 من التقرير النهائي للدراسة.

(24) أنظر جداول أرقام 13, 14, 15، ص 60 - 63 من التقرير النهائي للدراسة.

(25) أنظر جداول أرقام 16, 17, 18، ص 70 - 73 من التقرير النهائي للدراسة.

دور المرأة في التنمية الشاملة

د. اسماعيل شعبان(*)

مقدمة

تتكون القوى المنتجة من الناس العاملين في الانتاج بخبراتهم ومهاراتهم، ووسائل إنتاجهم التي تتكون بدورها من أدوات العمل ومواضيع العمل.

أ) وتظهر القوى المنتجة أعلاه في الدول الاشتراكية بشكل يتوازن فيه وفرة عدد العاملين الكثيرين المهرة (نساءً ورجالاً) مع وفرة أدوات العمل الكثيرة المتطورة والمؤتمتة (الاتحاد السوفياتي ـ المانيا الديمقراطية. . الخ) وبالتالي زيادة الانتاج وكذلك الاستهلاك في هذه الدول مع زيادة الأول على الثاني، ومن ثم تحول الفائض إلى التراكم وتحقيق المزيد من التنمية. هذا ولا تحدث البطالة هنا رغم ادخال المزيد من الأتمتة اذ تجرى المناقلات في الأيدي العاملة بين القطاعات والفروع بعد اعادة التأهيل والتدريب للعمال الفائضين الذين تحل محلهم الآلة ليحولوا إلى فروع انتاجية وخدماتية جديدة.

ب) أما في الدول الرأسمالية فتطغى وفرة وسائل الانتاج المتطورة المؤتمتة على وفرة القوى البشرية المنتجة مما يؤدي إلى تسريح قسم كبير منها، وخاصة النسائية وبالتالي اخراجها خارج دائرة الأجور، واستبدالها عند اللزوم بتأمين الأيدي العاملة الذكرية الرخيصة المهاجرة من بلدان العالم الثالث وبأجور زهيدة فيزداد الانتاج المؤتمت على القوة الشرائية المتوفرة لدى العاملين بأجور زهيدة والعاطلين عن العمل مما أحدث ويحدث الكثير من الاختناقات في تصريف الانتاج، وبالتالي حدوث الأزمات الاقتصادية الدورية. . الخ (انكلترا ـ فرنسا ـ الولايات المتحدة الأميركية) الخ.

جـ) أما في البلدان المتخلفة فهنالك قلة في الأيدي العاملة الذكرية المتخلفة غير المؤهلة وغير الماهرة وبنفس الوقت قلة في وسائل الانتاج الحديثة المتاحة. ونظراً لصعوبة استيراد أدوات العمل المتطورة لتعذر تشغيلها الأمثل، وكذلك تعذر صيانتها وإصلاحها وترابطها الأمامي والخلفي من جهة، ولقلة في

(*) رئيس قسم الاقتصاد والتخطيط ـ كلية الاقتصاد/ جامعة حلب ـ الجمهورية العربية السورية.

العملات الصعبة اللازمة لاستيرادها من جهة أخرى، لذلك يقل الانتاج ويقل الاستهلاك معاً وغالباً ما يقل الانتاج عن الاستهلاك وخاصة اذا وجد التبذير والتقليد، وبالتالي اللجوء إلى استيراد العجز، أما بمخصصات استيراد وسائل الانتاج أو بالاقتراض مع الفوائد الربوية، وبالتالي غالباً ما يتعذر التسديد.. الخ (مصر ـ السودان ـ المغرب الخ).. وهنا كان لا بد من زيادة عدد الناس العاملين كماً ونوعاً لتعويض النقص في أدوات العمل هذه، وكذلك لتعويض الأيدي العاملة الذكرية المهاجرة، والتي تخدم الجندية، بالاضافة الى الأعداد الذكرية الهائلة من الذين يعملون في قطاعات غير انتاجية (تجارة ـ خدمات ـ خياطة ـ حلاقة.. الخ). وهنا لا يكفي تشغيل الذكور وحدهم وانما لا بدّ من أحد اثنين:

إما اقحام المرأة أيضاً في العمل الانتاجي/ الاقتصادي/ الاجتماعي/ مثل (الصين الشعبية).

أو اختيار طريق الافتقار الدائم في كافة الميادين وبدون حل آخر.

هذا وباستعراض التاريخ القديم والحديث نجد أن المرأة كانت في كل المجتمعات الطبيعية البدائية والمتطورة متواجدة في كل المواقع بدون استثناء، من الآلهة.. وحتى الفلاحة، ولكنها قزّمت في المجتمعات الذكرية لتعيش طفيلية في الظل متوارية عن الأنظار... الخ.

1 ـ أسماء نسائية لامعة في التاريخ تبزّ أسماء الرجال:

أ) لو استعرضنا اهمية المرأة في التاريخ ابتداء من العهد البدائي (الأمومي) وحتى المجتمع الاشتراكي المعاصر المتطور لوجدنا أسماء الكثيرات من الآلهات وخاصة في العالم القديم (آسيا ـ وأفريقيا ـ وأوروبا) **أمثال**: أوراس: إلهة الأرض، نيسابا: إلهة الحبوب والكتابة والحساب والعلوم والعمران والفلك، وعشتروت: إلهة الخصب، وفينوس: الهة الجمال.. إلخ.. الخ.

ب) وبنفس الوقت هنالك أسماء العديدات من النساء الشهيرات في التاريخ القديم والحديث **أمثال**: زنوبيا ـ بلقيس ـ نفرتيتي ـ كليوباتره ـ سميراميس ـ خديجة بنت خويلد ـ ذات النطاقين ـ الخنساء ـ شجرة الدر.. إلخ.. إلخ..

جـ) وكذلك هنالك الكثيرات من النساء المعاصرات الشهيرات اللواتي شغلن أو يشغلن بنجاح أعلى المراتب في بلدانهن **أمثال**: أنديرا غاندي ـ باندرانيكا ـ غولدا مائير ـ مارغريت تاتشر ـ كورازونا أكينو.. الخ.

د) كذلك هناك الكثيرات من المناضلات السياسيات ضد عتاة الديكتاتورية في العالم **أمثال**: ويني مانديلا ـ بنازير بوتو ـ خالدة ضياء ـ إلخ..

هـ) بالإضافة إلى الكثيرات من الباحثات العالمات **أمثال**: ماري كيوري. ورائدات الفضاء (فالنتينا تيرشكوفا ـ سفتيلانا سوفيتسكايا ـ وسالي رايد) إلخ..

و) هذا إضافة إلى الكثيرات من الشهيدات على دروب الحرية **أمثال**: دلال المغربي ـ سناء محيدلي ـ حيدة الطاهرة ـ غالية فرحات.. إلخ..

ز) كما يوجد الكثيرات من المفكرات العربيات المعاصرات اللواتي يشكلن طليعة ثقافية ـ اجتماعية ـ حضارية واعية كبيرة، **أمثال**: د. نوال السعداوي، د. فاطمة الزهراء المرنيسي، د. ابتهاج عرفات، د. فاطمة مطر.. الخ.

2 ـ أ) إن موضوع عمل المرأة لم يعد قضية مزاجية ـ أو عاطفية ـ أو اختيارية ـ وإنما أصبح حاجة اقتصادية ملحة، لا مجال للتردد في قبوله أو قبول الموت بقنابل الجوع ـ أو الانفجار الديمغرافي ـ أو التخلف.. الخ.

ب) إذ أن هنالك قوة اقتصادية استهلاكية كبيرة وانتاجية هائلة كامنة أو ناشطة تتجسد في 2,5 مليار امرأة من أصل 5 مليارات إنسان يعيشون في العالم الحالي.

جـ) ونظراً لأن العدد المذكور يستهلك بأجمعه ككل فلا بد من أن يعمل ككل، حسب قوانين الطبيعة التي تقتضي من كل مخلوق طبيعي أن يعمل حتى يأكل.

وقد انسحب القانون الطبيعي المذكور على الإنسان الأول في المجتمعات البدائية كما ينسحب على الإنسان في أرقى المجتمعات المتطورة الحديثة حتى المدعّمة منها بالإنسان الآلي - وبالحاسوب - وبكافة أجهزة الأتمتة الحديثة وخاصة في المجتمعات الاشتراكية المتطورة الحديثة كأرقى التشكيلات الاقتصادية - الاجتماعية في التاريخ والتي يسود فيها مبدأ (من لا يعمل لا يأكل) و(من كل حسب قدرته ولكل حسب عمله) وذلك ريثما يتم الارتقاء إلى المجتمع الأكثر تطوراً في التاريخ حيث يصبح مبدأ (من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجته).

3 - أ) إن التطور الحياتي والمعلوماتي والعلمي والتقني وحسن الادارة والتنظيم، والتوزيع والتبادل، والاستهلاك، والتضامن الإنساني، والاجتماعي، وتقسيم العمل الدولي والاجتماعي.. إلخ.. الخ. فرض على القادرين من البشر فقط، أن يعملوا، وخاصة المنتجين منهم من ذوي الأعمار ما بين (18 - 22) و(60 سنة) أي خلال فترة العمر المنتج التي تمتد قرابة 40 سنة.

ب) ويعدّ المجتمع الحديث المتضامن على حسابه ككل، الأطفال والتلاميذ والطلاب في بداية أعمارهم إعداداً علمياً وتقنياً وفيزيولوجياً جيداً استعداداً للعمل والعطاء بعد انجازهم مرحلة التحصيل للدخول في مرحلة العمر المنتج.

جـ) وكذلك يرتاح في المجتمع المذكور، من اجتاز مرحلة العمل والعطاء هذه ليقضي شيخوخة مأجورة ومطَّيبة ومضمونة ومريحة وممتعة على حساب المجتمع الذي خدمه بقوته الجسدية والروحية خلال فترة عمره المنتج السابق.

4 - أ) هذا ولكي يعيش قطيع من الحيوانات أو الطيور أو الأسماك أو الحشرات أو الناس البدائيين. إلخ.. إلخ.. وجب على كل فرد فيه أن يكدح بنفسه (ذكراً كان أو أنثى) تحت تأثير غريزة حب البقاء حتى يحصل على قوته ويضمن بقاءه، واستمرار حياته، ونوعه، وغالباً ما تكدح الأنثى في فترة الحمل والأمومة (لتغذية الذات والجنين أو الوليد) بدافع غريزة الأمومة أكثر من الذكر الذي يكدح لنفسه فقط.

ب) ولكن الإنسان باستعماله العقل والعلم والتكنولوجيا الحديثة وحسن التسيير والتدبير إلخ.. رفع انتاجيته إلى حد أصبح بإمكانه إعالة نفسه وبعض أفراد أسرته القاصرين، أو العاجزين عن العمل.

جـ) هذا واذا افترضنا أنه لإعالة أسرة حديثة مؤلفة من أربعة أشخاص وبشكل لائق في عصرنا الحالي، لوجب أن يعمل إثنان منها على الأقل أي 50 %، وهذا يعني أنه لإعالة الخمسة مليارات إنسان الموجودين حالياً على سطح الأرض ينبغي أن يعمل 2,5 مليار إنسان على الأقل، وهذا العدد حسب القوانين الطبيعية المتوازنة من القادرين على العمل (50 % منهم ذكور و50 % منهم إناث) أي 1,250 مليار رجل، 1,250 مليار امرأة..

د) وفي حال افتراض أن متوسط أجرة المرأة العاملة في العمل الاقتصادي/ الاجتماعي (أي العمل المأجور) والذي يجب أن لا يقل حالياً عن 50 ل.س يومياً فمعنى ذلك أن الحد الأدنى لمجموع أجور

القطاع النسائي العالمي (المقدر بـ 1,250 مليار امرأة في سن الانتاج) يبلغ 62,5 مليار ل. س. يومياً أي 22812,5 مليار ل. س سنوياً، ولكن مقابل هذه الأجور المدفوعة تقوم العاملات المأجورات بأعمال إنتاجية وإبداعية وخدماتية تخلق قيماً إضافية تثمّن بأضعاف أضعاف هذا المبلغ الفلكي.

هـ) هذا وينسحب ذلك على عمل المرأة العربية، حيث والحالة ما تقدم ينبغي أن يعمل نصف السكان العرب (المقدرين حالياً بـ 200 مليون نسمة على الأقل) عملاً اقتصادياً/ اجتماعياً لاعالتهم أي 100 مليون عامل، ولتحقيق ذلك يجب أن يكونوا بنسبة (50 % ذكور، 50 % إناث) أو 50 مليون عامل ذكر و 50 مليون عامل أنثى، هذا وبتقييم أجرة عمل المرأة العربية اليومي بـ 50 ل. س يعني ذلك أن أجورهن النقدية تبلغ يومياً 2,5 مليار ل. س، وبالتالي يبلغ ذلك سنوياً 912 مليار ل. س ولكن عملهنّ هذا سوف يخلق قيماً لمنتوجات مادية وخدماتية كثيرة، تقدر قيمتها بأضعاف مضاعفة من الأجر المذكور، الذي سيدخل بدوره في الدورة النقدية ـ التجارية وسينشط العملية الاقتصادية بيعاً وشراءً واستثماراً وادخاراً. . . إلخ.

و) وبذلك يكون عمل المرأة، قد خلق ربحاً للإنسانية، وللمجتمع الذي تعمل فيه المرأة بمقدار ذلك العمل، وفي حال عدم عملها سيكون ذلك جزءاً من خسارة أكبر بكثير يخسرها المجتمع الذي لا تعمل فيه المرأة.

5 ـ الثورة العلمية التكنولوجية وتقسيم العمل الاجتماعي:

أ) هذا وفي ظل الثورة العلمية ـ التكنولوجية والتطور العلمي ـ التكنولوجي العاصف، وتقسيم العمل الاجتماعي والدولي، أصبح بإمكان المرأة المعاصرة القيام بكل الأعمال الانتاجية والخدمية بدون استثناء وخاصة بمساعدة أزرار ومفاتيح الآلة الحديثة المتطورة، الإنسان الآلي، الحاسوب ـ والآلات الدقيقة المتطورة والمؤتمتة والمتزايدة يوماً بعد يوم. .

ب) كما أن العمل المنزلي في ظل تطور الآلات المنزلية المريحة والخدمات المدنية الحديثة ابتداء من تأمين الماء البارد والساخن، والغاز والكهرباء والتدفئة المركزية وكل الأجهزة المنزلية الحديثة من فرن وغاز وغسالة ومكنسة كهربائية وآلة لجلي وغسيل الأواني، إلخ. . إلخ. . وكل الأدوات الحديثة والسريعة، إضافة إلى توفر المطاعم الشعبية والمخازن الضخمة (السوبر ماركت) التي تعد الطعام الجاهز أو نصف الجاهز، بالإضافة إلى تأمين الخبز المصنّع بأنواع وأشكال مختلفة، والأطعمة المتنوعة الطازجة والمبرّدة والمعلّبة والمجفّفة إلخ. . . كل هذه الأمور وغيرها الكثير اختصرت جهد المرأة في العمل المنزلي إلى أقل من واحد بالمائة، عما كان عليه الأمر في أيام جمعها للحطب، وطحنها للحبوب، وعجن الطحين، وخبزه في التنور ونقل الماء من بعيد، وغسيل الثياب، وتربية الأطفال الكثيرين إلخ. .

جـ) هذا بالإضافة إلى أن المجتمع المتطور أخذ على عاتقه مهمة تربية الأطفال في دور الحضانة الحديثة، والمدارس والمؤسسات الرياضية والمدارس الداخلية وغيرها من المؤسسات المجهزة بكل ما يلزم لاعداد الإنسان المعاصر.

د) كما أوجد في إطار تقسيم العمل الاجتماعي/ الاقتصادي وأكثر مما للرجل، مجالات عمل جديدة للمرأة لا حصر لها، وبما يتناسب مع طبيعتها الفيزيولوجية والنفسية والعائلية. . . إلخ مثل تسيير أمور كل أنواع التجارة الداخلية بدون استثناء، وكذلك المحلات الخدمية (مطاعم، مقاهي، فنادق ـ خياطة ـ حلاقة، تعليم إلخ) والقيام بالصناعات الدقيقة (الكهربائية والالكترونية) والصناعات الغذائية

والدوائية، بالإضافة إلى تسيير الأمور الادارية والمحاسبية والكثير من الأعمال غيرها... إلخ.

هـ) وبذلك حررت المرأة العاملة الرجل من هذه الأعمال كلها ليذهب إلى المناجم والبناء والحقول والأعمال الزراعية - وشق الطرق الحديدية والدولية وبناء السدود وصيد الأسماك.. إلخ إلخ.

و) وهكذا تساهم المرأة بنسبتها الطبيعية أي 50 % في القوة المنتجة البشرية في المجتمعات المتطورة (51,7 % في الاتحاد السوفياتي و 49,4 % في جمهورية المانيا الديمقراطية) وفي كافة المجالات الحياتية (الانتاجية - العلمية - الصحية - السياسية - النقابية - الفنية إلخ إلخ..) وقس على ذلك في بقية الدول الاشتراكية المتطورة، وقريب من هذه النسبة في البلدان الرأسمالية المتطورة.. إلخ.

ز) ولذلك وبمساعدة التطور العلمي التقني وتعميق تقسيم العمل الاجتماعي وزيادة عدد العاملين كماً (رجالاً ونساءً) وتطورهم نوعاً، ازداد الإنتاج في هذه البلدان عن الاستهلاك، وتم تحويل الفائض الكبير إلى التنمية في كافة المجالات لترتفع وتائر التنمية والرفاهية بخط بياني صاعد، في الوقت الذي تعاني فيه المجتمعات الذكرية المتخلفة من كل المشكلات الحياتية المعاصرة، وتعيش اقتصاد الحاجة وتلهث وراء الحاجيات الضرورية فلا تجدها.

6 - إن عمل المرأة وعطاءاتها وإبداعاتها الخلاقة في المجتمعات المتطورة، وخاصة في الإشتراكية منها مرتبط بإعطائها حقوقها الإنسانية والمواطنية كاملة، تماماً كالرجل في كافة الحقوق والواجبات، وإن عطالتها في المجتمعات المتخلفة وخاصة في الذكرية منها مرتبط باستلابها التاريخي لتلك الحقوق ولتلك المساواة.

7 - ولكن الحقوق الإنسانية والمواطنية الكاملة لم تعط للمرأة المتطورة هبة وإنما من خلال مشاركتها الفعالة في الثورات العظمى في التاريخ، التي حررت الإنسان (رجلاً كان أم امرأة) في البلدان الثورية.. أمثال الثورة الفرنسية 1789، والثورة البلشفية 1917، والصينية 1949، والكوبية 1959 إلخ... والتي أعطت المرأة حقوقها كإنسان وكمواطن كالرجل تماماً. وقد ثبتت حقوق المرأة في الدساتير في هذه البلدان كالدستور السوفياتي في المادة 35 منه، والتي تنص على (أن للمرأة والرجل في الاتحاد السوفياتي حقوقاً متساوية). كذلك هنالك أشخاص تاريخيون لعبوا أدواراً كبيرة في تحرير المرأة في مجتمعاتهم وإعطائها حقوقها، وبالتالي في تطويرها مثل مصطفى كمال أتاتورك بقراراته الثورية الفوقية الصارمة والصحيحة والتي لم يعط أحداً مجالاً لمناقشتها، والتي اقتلعت المرأة التركية من عصر الحريم إلى عصر القرن العشرين دفعة واحدة.

8 - أ) ونتيجة عمل المرأة الاقتصادي/ الاجتماعي في البلدان المتطورة وعدم عملها في المجتمعات المتخلفة هنالك الكثير من الاحصائيات والأرقام الحديثة النافرة المستقاة من أمهات المصادر المختلفة، التي تبين الفوارق الصارخة بين المستويات الحياتية الراقية في المجتمعات الطبيعية المتطورة التي تأخذ فيها المرأة حقوقها الإنسانية/ المواطنية ومكانها الاقتصادي/ الاجتماعي اللازم، وبين المستويات المتردية في المجتمعات المتخلفة وخاصة الذكرية منها، التي لا تأخذ فيها المرأة حقوقها الإنسانية/ المواطنية كاملة، وبالتالي لا تأخذ دورها الاقتصادي الايجابي اللازم.

ب) ومن هذه الاحصائيات تشكل المرأة في الاتحاد السوفياتي النسب المئوية الهامة التالية 80 % من مدراء المدارس، 75 % من عدد الأطباء، 68 % من العاملين في معاهد التعليم والفنون، 51 % في المعاهد العليا، 50 % من عدد الباحثين العلميين، 50 % من أعضاء نواب السوفياتيات، 36 % من سوفياتيات الجمهوريات، و 31 % من أعضاء مجلس السوفيات

الأعلى، 33 % من عدد المهندسين، إلخ.. هذا وفي الوقت لذي يوجد فيه 781 امرأة سوفياتية ذات تعليم عالٍ أو ثانوي من كل ألف امرأة عاملة في الاتحاد السوفياتي، يوجد مقابل ذلك 779 رجل سوفياتي ذو تعليم عالٍ أو ثانوي من كل ألف رجل عامل.. إلخ وكل ذلك ارتقى بالاتحاد السوفياتي من دولة متخلفة قبل 1917 إلى إحدى الدولتين الصناعيتين الأعظم في العالم.

جـ) كذلك الأمر يبلغ عدد النساء العاملات في جمهوريات المانيا الديمقراطية 4,196,100 ملايين امرأة عاملة، أي 49,4 % من القوة العاملة فيها، كما أن المرأة الالمانية الديمقراطية تشكل 33 % من مجلس النواب، و50 % من القضاة، و55 % من أعضاء منظمة الشبيبة الألمانية الحرة، و50 % من أعضاء النقابات.. إلخ إلخ.

هذا ورغم أن جمهورية المانيا الديمقراطية تشكل الدولة العالمية الإحدى والأربعين بعدد سكانها، والمائة وأربعة بمساحتها، إلا أنها تشكل الآن الدولة الصناعية التاسعة في العالم، ونتيجة لذلك وبفضل عمل الإنسان الألماني الاشتراكي (الرجل والمرأة) الواعي والهادف فقد انبعث المجتمع الألماني الديمقراطي من بين رماد ودمار الحرب العالمية الثانية 1945، ليتطور بشكل عاصف في كافة المجالات الاقتصادية ـ الاجتماعية ـ الفنية ـ والحياتية الأخرى، ولتصبح دولته عظمى بامكانياتها العلمية ـ التقنية الكبيرة، وفي خلال أقل من أربعة عقود فقط.

9 ـ أ) هذا ويقابل هذه اللوحة الزاهية في البلدان المتطورة، لوحة أخرى قاتمة وكئيبة في البلدان المتخلفة، وخاصة الذكرية منها، حيث تساهم المرأة العربية العاملة مثلاً بأقل من 8 % من القوة المنتجة العربية، 2 % في الجزائر، 8 % في المغرب، 4 % في تونس، 3 % في ليبيا، 5 % في مصر... إلخ إلخ حسب معطيات المفكرة العربية الكبيرة فاطمة الزهراء مارنيسي، في كتابها (نساء الغرب ص 22).

ب) هذا وإن العاملات في المجتمعات المتخلفة بشكل عام يعملن في ظروف مرهقة ولا إنسانية وبدون أية حقوق أو صلاحية أو مشاركة في اتخاذ القرار، وخارج إطار تقسيم العمل الاجتماعي الصحيح حيث يعملن في طحن الحجارة على الكسارة، وفي الحصاد، وجمع الحطب والطحن على الرحا، وفي الحقل والمنزل وحتى اليوم الأخير من الحمل وأثناء الرضاعة وتربية الأولاد إلخ..

جـ) ورغم ذلك يقترن نكران الذات والتضحية النسوية هذه بالمعاناة الرهيبة من الأمية، وغياب حقوق الإنسان، واضطهاد الرجل والمجتمع الذكرى والعادات والتقاليد والميتافيزيق، الضاغطة كلها على رقبة المرأة حتى الاختناق..

د) ويقابل هذه اللوحات القاتمة للعاملات العربيات وجود أغلب ساكنات المدن من المترفات لابسات الحرير والذهب، اللواتي يعشن طفيلياً على حساب المنتجين والمنتجات من الرجال والنساء العاملات، دون أية مساهمة إيجابية منهن في بناء المجتمع، بل بالعكس يساهمن بقسط كبير في تكريس تخلفه حيث يعشن طفيلياً على المواد الغذائية المدعمة بمخصصات التنمية، ويستنفذن طاقة الرجل الفيزيولوجية والعصبية مما يعيقه عن الإنتاج الأمثل المادي والمعنوي وكذلك إعاقة توسيع الإنتاج بتحويل مخصصات الاستثمارات الفردية إلى الاكتناز العقيم في المصاغ وبالتالي امتصاص السيولة النقدية بالمزيد من الألبسة والتبذير، مع زيادة الولادات بغزارة لارهاق الزوج واستهلاك أي فائض نقدي لديه، لمنعه من فتح بيت آخر، أو الزواج بأخرى إلخ إلخ.

هـ) ونتيجة لذلك تتباعد الفوارق الرقمية وتأخذ شكل الاستقطاب: الايجابي في المجتمع الطبيعي

حيث تعمل المرأة، والسلبي في المجتمعات الذكرية حيث لا تعمل اقتصادياً/ اجتماعياً ومن هذه الأرقام يمكن إيراد الجدول القادم:

هذا مع العلم أن هنالك دولاً متخلفة أخرى كثيرة جداً ذات معدل أدنى بكثير من مستوى الاستهلاك السوري إلخ.. وبذلك تتبين الفروق الكبيرة في مستويات الحياة بين نوعي المجتمعين..

10) ومما تقدم يمكن القول وبكل تأكيد أنه لولا مشاركة المرأة الاشتراكية في بناء المجتمع الاشتراكي، لما تطورت هذه المجتمعات إلى ما هي عليه الآن، ونظراً لأن هذه البلدان لا تستورد العقول ولا العضلات من الدول الأخرى كما تفعل البلدان الامبريالية لذلك لا يمكن لأي إنسان عاقل أن يتصور سير المجتمع الاشتراكي المتطور بدون عمل المرأة الاشتراكية المتطورة في كافة المجالات في هذه المجتمعات، وأنه لو سحبت القوة العاملة النسائية حالياً من العمل الاشتراكي في المجتمعات الاشتراكية لتدهورت اقتصاديات هذه المجتمعات إلى حد الانهيار، ولعانت هذه المجتمعات حتى من المجاعة ولوقعت في التبعية الغذائية للخارج كما هو الأمر في البلدان المتخلفة، بالإضافة إلى حتمية المعاناة من الأمراض، والأمية، والتضخم، وزيادة الاستهلاك على الإنتاج، والوقوع في شرك التبعية للخارج، واستيراد المواد الغذائية، وتدعيمها بمخصصات التنمية وبأموال توسيع الانتاج... إلخ.

11) كما أنه لو شاركت المرأة في البلدان المتخلفة في العمل الاقتصادي/ الاجتماعي الانتاجي لما كان هذا الاختلال الكبير بين الانتاج وبين الاستهلاك، ولما كانت حالة التنمية في هذه البلدان على ما هي عليه من التعثر والارتباك والتردي، ولما كانت الأزمات الاقتصادية الاجتماعية في هذه البلدان على ما هي عليه من التفاقم...

12) هذا وإذا كانت نسبة العاملات في الدول الرأسمالية المتطورة أقل مما هي عليه في البلدان الاشتراكية المتطورة، إلا أنها بنفس الوقت أعلى بكثير مما هي عليه في البلدان المتخلفة ولكن يتم تعويض الفجوة الناقصة عن البلدان الاشتراكية بادخال المزيد من التكنولوجيا الرأسمالية المؤتمتة والإنسان الآلي والحاسوب.. إلخ على حساب تسريح المزيد من العمال رجالاً ونساءً وإذا ظهرت الحاجة إلى أيد عاملة جديدة فغالباً ما يتم استيرادها من البلدان النامية التي تعرضها بكميات كبيرة على أسواق البلدان الرأسمالية أو يجدونها من الملونين لديهم وبأسعار رخيصة،

مستوى استهلاك المواد الغذائية التالية في المجتمعات التالية: [1]

الدولة	لحم (كغ)	حليب (ليتر)	بيض/ وحدة	زيت نباتي (ليتر)	سكر (كغ)
المانيا الديمقراطية	96	534	301	11,5	39,2
تشيكوسلوفاكيا	86	442	324	10,3	39,6
الاتحاد السوفياتي	58	300	249	9,5	44,2
سورية	20,6	118	182	2,2	11,9

وبضمانات قليلة جداً بالنسبة للأيدي العاملة الوطنية (الذكرية أو الأنثوية).

13 ـ أ) وهنا يمكن التساؤل.. لماذا يكون بمقدور المرأة أن تعمل في الدول الشمالية، واليابان، واستراليا.. إلخ إلى جانب الرجل وفي كافة المجالات.. حتى في الفضاء وبكفاءة كاملة، وليس بمقدورها ذلك في البلدان المتخلفة.

ب) ثم لماذا بمقدور المرأة في الكيان الصهيوني أن تعمل قائدة دبابة وطائرة ورئيسة وزراء.. إلخ ولا تعمل في البلدان العربية المجاورة كذلك.

جـ) ثم لماذا يكون بمقدور المرأة الريفية العربية طحن الحجارة وجمع المحاصيل الزراعية على رأسها، وحلب المواشي وصنع الطوب، في الوقت الذي تقوم أغلب نساء المدن بالاستهلاك فقط..؟..

والجواب على كل ذلك، أن العلّة ليست في قدرات المرأة، وإنما في سوء استغلالها، نتيجة سوء تقسيم العمل الاجتماعي/ الاقتصادي والعادات والتقاليد، وفي عقلية الذكر الشرقي، التي تقزّم المرأة وتطوقها من جميع الجهات رابطة إياها بمفاهيم الشرف والعيب والعار والحلال والحرام والمعتقدات، وبما يجوز وبما لا يجوز، متهمة إياها بالقصور والضعف والعورة إلخ.. لدرجة الوصاية عليها وحرمانها من حقوقها الإنسانية الكاملة التي من أهمها الحق الطبيعي في العمل والمشاركة في اتخاذ قرار حياتها كالرجل، والحجر عليها كالقاصر في أغلب الأحيان.

د) والحالة ما تقدم يمكن التساؤل.. كيف يمكن لهذا المخلوق الأنثوي المحاصر بالعادات والتقاليد والخوف أن يقضي وقته الـ 24 ساعة داخل الأربعة جدران بلا عمل اجتماعي/ اقتصادي وبلا خروج إلى المجتمع والحياة وبدون أجر أو دخل ثابت أو ضمانة من المستقبل (العجز والشيخوخة والمرض وحالات فقدان الإعالة.. إلخ) بدون أن يصاب بالأمراض النفسية، والرعب والخبل والتنازل عن بقية الكرامة للذكر الشرقي حتى لا يطلقها، أو يقطع عنها مدده المادي والمعنوي مهما كان ضئيلاً..

هـ) ثم كيف يمكن لمثل هذه المرأة المخلّفة أن تخلق أجيالاً جديدة ثورية علمية تكنولوجية للمستقبل، للانتقال إلى القرن الحادي والعشرين، وفي ظل استهلاك أكبر من الإنتاج، وفي ظل وتائر تنموية أقل من وتائر النمو السكاني إلخ.. وبالتالي استحالة تأمين فرص العمل اللازمة للأجيال القادمة ومن ثم تزايد تفاقم المشكلات القائمة وتزايد الطين بلّة إلخ..

14 ـ الأعمال بنتائجها:

هذا ولو صحّت المعادلات الخاطئة وقلنا أن الاكتفاء بالعمل الاقتصادي/ الاجتماعي/ الذكرى/ وحيد الجنس أفضل منه في حالة العمل الذكرى/ النسوى (ثنائي الجنس) لكان المفروض والحالة هذه أن نكون كبلدان متخلفة ذكرية في وضع علمي وتقني واقتصادي واجتماعي وفني وعسكري وصحي وثقافي إلخ إلخ أفضل من تلك المجتمعات الطبيعية ذات العمل الثنائي الجنس، ولكن طالما هم في وضع أفضل فيما تقدّم، فهذا يعني بلا لبس أن العمل الثنائي الجنس أفضل بكثير من العمل الوحيد الجنس، انتاجاً وانتاجية، وكمّاً ونوعاً، ونفسياً وحياتياً وجمالياً وتوازناً.. إلخ.

15) وبناء على كل ما تقدم، ومن خلال مقارنة الحقائق والوقائع والاحصائيات والأرقام يمكن الانطلاق من فرضيات مسلّم بها علمياً وعملياً وعالمياً، والتي منها:

أ) إن العمل الجماعي/ الاقتصادي الاجتماعي في ظل تقسيم العمل المنظم والواعي أكثر انتاجية من العمل الفردي المنزلي كماً ونوعاً، وإن المرأة العاملة في معمل غزل، أو مطعم جامعي أو دور حضانة إلخ، أكثر انتاجية من تلك التي تقبع في المنزل وتعمل

بمفردها في الغزل والطبخ وتربية الأطفال.. إلخ..

ب) إن المرأة المنزلية ليس فقط لا تساهم في زيادة انتاجية معيلها العامل، لا بل تنقص منها بسبب مزاحمته على حقه في الغذاء، والراحة، وحتى على طاقته الفيزيولوجية وصحته، بذلك يكون متوسط عمرها أكبر من متوسط عمره بشكل واضح يصل بالمتوسط حتى العشر سنوات في بعض المجتمعات.

جـ) إن المرأة المنزلية تخضع لمقولة كل مستهلك غير منتج هو مخلوق طفيلي، وان طفيليتها ليس على حساب زوجها فقط، وإنما على حساب كل أفراد المجتمع المعاصرين والمستقبليين، وبالتالي على حساب التنمية أيضاً، لأنها تتغذى وعائلتها الكبيرة بالمواد المستوردة بالعملات الصعبة، والمدعّمة بأموال دافعي الضرائب من العاملين ومن عرق الكادحين والكادحات؛ المنتجين والمنتجات في المجتمع. ويزداد ذلك الاستهلاك الطفيلي عند استفادة الزوج من القروض والسلف السكنية، ومن امتيازات مادية أخرى، كالسيارات الرسمية وبطاقات محروقاتها.. إلخ إلخ.. ولو خصصت العملات الصعبة تلك لاستيراد وسائل الانتاج الحديثة، وكذلك أموال التدعيم أعلاه لتوسيع الانتاج، وخلق فرص العمل للأجيال المقبلة، لكان الوضع الاقتصادي/ الاجتماعي أفضل بكثير وللجميع بدون استثناء حاضراً ومستقبلاً.

د) كذلك فإن الأنثى الشرقية (المرأة) ليس فقط لا تساهم في الانتاج المادي والمعنوي وإنما تعتبر مساهمة كبيرة في الاستهلاك التبذيري (الولائم والعزائم، وحفلات الزواج، والأعياد، وفي الاكتناز العقيم إلخ إلخ) لأموال كان يمكن أن تساهم في توسيع الانتاج وخلق فرص العمل الجديدة إلخ إلخ..

هـ) هذا ولا تكتفي المرأة المنزلية بسلبيتها الاقتصادية المشار إليها، وإنما تساهم في تضخيم هذه السلبية بتفريخ المزيد من الأولاد الذين تعتبرهم سندها، ومبرر وجودها في البيت، وضمان عدم الزواج عليها.. إلخ.. ولكنها في الوقت نفسه تجهل أو تتجاهل أنه ليس بمقدور المجتمع المتقدم علمياً وتقنياً فكيف للمجتمع المتخلف استيعابهم في المتاح من المدارس ووسائل المواصلات المتوفرة (فكيف في المطعم والسينما والمسرح والمستشفى والملعب الرياضي إلخ إلخ) مما يدفع بالدولة إلى بناء المزيد من هذه المؤسسات بالأموال التي كانت مرصودة لبناء المزيد من المعامل، والسدود، والمزارع، إلخ.. ولاسيما غالباً ما تكون وتائر النمو الديمغرافي في هذه المجتمعات أكبر من وتائر النمو الاقتصادي فيها، وبالتالي يتضاعف عدد السكان في كثير من هذه البلدان خلال 17 - 23 عاماً وفي أكثرها يتم ذلك قبل تحقيق التضاعف الاقتصادي.

ولكن في النهاية كيف يمكن تأمين السكن لهذه الاعداد الهائلة وكذلك المفروشات والأدوات المنزلية الضرورية، والمواد الغذائية، والدوائية اللازمة، ثم فرص التشغيل في المستقبل إلخ إلخ.. في الوقت الذي لا يتوفر للبالغين حالياً الحد الأدنى من كل ذلك، ولا شك أن كل هذه المشكلات المتفاقمة تمثل مقاتل خطيرة في البلدان المتخلفة الذكرية، حيث لا توجد العملات الصعبة للاستيراد من الخارج، ولا يمكن تحقيق الانتاج المحلي الكافي باليد العاملة الذكرية فقط، وخاصة إذا كان كل ذلك مصحوباً بتناقص المواد الأولية والموارد المتاحة، مع زيادة التصحّر، وتزايد المديونية، وتسارع التضخم، وتفاقم البطالة الجديدة.. إلخ إلخ..

و) إن التربية الجماعية الحديثة والصحية تحت اشراف متخصصين في مؤسسات الطفولة المعدة لذلك، والمجهزة بكل ما يلزم للطفل من التغذية والاشراف الطبي والتعليمي والرياضي والفني والجمالي إلخ.. تخرج إلى المجتمع أجيالاً متفاهمة متناغمة،

ذات قواسم مشتركة، وروح اجتماعية واحدة وغيريّة، وحب متبادل. . إلخ وبشكل أفضل بكثير من التربية المنزلية الفردية في ظل أمهات جاهلات ومتخلفات، اللواتي يخرجن أفراداً مرضى بالأنانية الفردية، والطائفية والاقليمية وبالتناقض والتناحر والعقد النفسية. . إلخ. وغالباً ما يكون أفراد هذه الأجيال متناحرين مقتتلين فيما بينهم، وهنالك أمثال كثيرة لذلك في بلدان الوطن العربي الكبير من المحيط إلى الخليج.

ز) إذا كان العرب يبغون تحقيق التوازن الاستراتيجي مع العدو الصهيوني للانتصار عليه فهذا يعني تحقيق توازن الرجل العربي مع الرجل الصهيوني وكذلك توازن المرأة العربية مع المرأة الصهيونية (غولدا مائير ـ سائقة الدبابة م 60، قائدة الطائرة أف 16) إلخ . .

وكذلك إذا كان العرب يبغون التقدم إلى مستوى المجتمعات المتطورة (الرأسمالية أو الاشتراكية) فلا بد من خلق الرجال المتوازنين مع رجالهم، والنساء المتوازنات مع نسائهم (فالنتينا تيرشكوفا ـ ماري كيوري ـ مارغريت تاتشر. . إلخ إلخ).

16 ـ أ ـ هذا وانطلاقاً من كل ما تقدم، يمكن التساؤل، هل يمكن للذكر الشرقي، وحده، سيء التغذية، والتعليم والتأهيل والتدريب الغير متوازن عاطفياً، قليل الانتاجية، المعيل لأسرة كبيرة، الفوضوي المتمرد على النظام والتنظيم، والمحاسبة، الخارج على الضبط والربط، المسلح بتقنية قديمة أو مستهلكة نهائياً. . إلخ هل يمكنه بهذه المعطيات أن يحقق التوازن بين الانتاج والاستهلاك، وبالتالي يبلغ التطور المنشود، فيحل كل مشكلاته القائمة والمتفاقمة، وبالتالي يردم الفجوة بين مجتمعه والمجتمعات المتطورة (التي تشغل رجالها ونساءها وعقولها ووسائل انتاجها الحديثة والمتطورة معاً وبكفاءة عالية ونظام وتنظيم محكمين؟. . إلخ).

ولكن الجواب من واقع المعطيات السابقة يشير بالنفي. إذن كيف سنزيد الانتاج على الاستهلاك ونحقق الفائض الضروري للتنمية وننتصر على الأعداء ونلحق بالركب الحضاري المتقدم؟

ب) لتحقيق ما تقدم لا بد من اعتبار المرأة في المجتمعات الذكرية انساناً ومواطناً كامل الانسانية والمواطنية كالرجل تماماً، وبالتالي تطويرها من مخلوق اقتصادي سلبي متلقٍّ الى مخلوق اقتصادي ايجابي فاعل ومنتج ومعطي. .

جـ) هذا ولا يمكن القول بجواز ذهاب المرأة لطحن الحجارة كما تفعل بعض الريفيات الآن، وإنما يمكن للقطاع النسائي كما في الدول الاشتراكية المتطورة أن يسير كل الأعمال التي تتناسب مع طبيعة المرأة، كتسيير أعمال التجارة الداخلية، والادارية، والمطاعم، والمقاهي، والخياطة، والحلاقة والتعليم، وتربية الأطفال، والمشافي إلخ. بالاضافة إلى كل الصناعات الدقيقة، والغذائية، والدوائية إلخ ولاسيما أن للمرأة امتيازات كبيرة على الرجل في كل هذه المجالات، وهكذا يمكن تحرير الرجال من هذه الأعمال الخفيفة التي لا تليق بشنباتهم، وعضلاتهم المفتولة وبالتالي لتوجيههم للأعمال الخشنة في المناجم ـ والمعامل ـ والمزارع ـ والبناء ـ وصيد الأسماك. . إلخ. وبتكامل هذا وذاك، نصل إلى تحقيق الاكتفاء الذاتي، وزيادة الانتاج على الاستهلاك، وتحقيق التنمية السريعة والاستقلال الاقتصادي إلخ إلخ. .

د) ولتحقيق ما تقدم ينبغي الاستفادة من تجربة البلدان المتقدمة، وخاصة الاشتراكية في هذا المجال وخاصة التجربة الصينية، التي استطاعت وبنجاح كبير أن تقلب مفاهيم البناء الفوقي الكونفوشيوسي تجاه المرأة الصينية رأساً على عقب، وذلك في انتزاع الحذاء الحديدي من ذهن الرجل الصيني، ثم من قدم المرأة الصينية، وبالتالي اشراكها الكبير في الانتاج

والعمل في كافة ميادين الحياة، لتشكل في النهاية نصف القوة البشرية الصينية المنتجة في المجتمع الصيني.

هـ) وبهذه الثورة الايديولوجية الاجتماعية - الاقتصادية - الانتاجية استطاعت الصين ليس فقط حل مشكلاتها الاقتصادية، الاجتماعية رغم كونها الدولة الأكثر سكاناً في العالم، لا بل أنها ساهمت وتساهم في حل مشكلات الكثير من الدول الأخرى وخاصة الفقيرة منها، بالتصدير إليها المزيد من المواد الغذائية الرخيصة، كمنتجات مؤسسة (مالينك - Maling) وكذلك القرطاسية ولعب الأطفال، وكل المصنوعات الرخيصة، والجيدة، بآن واحد.

و) ونظراً لخلق الوعي الكافي لدى الانسان الصيني الجديد، فقد حدّ من الانفجار الديمغرافي الكبير فيها بنجاح كبير، إلى النسبة المطلوبة وتحت طائلة المسؤولية الصارمة، المادية والمعنوية لمن لا يتقيد بذلك وبنفس الوقت رفع الانتاج والنمو الاقتصادي فيها إلى النسب المبتغاة مما أتاح لها توسيع انتاجها أفقياً وعمودياً، وخلق فرص عمل كافية للاعداد البشرية الجديدة الهائلة فيها.

17) هذا ولدى استعراض مجموعة كبيرة من أقوال مشاهير عظماء العالم من علماء الاجتماع والاقتصاد والأدب والفن والسياسة والأخلاق إلخ إلخ، نرى أنها كلها تؤيد عمل المرأة الاقتصادي/ الاجتماعي، وانسانيتها، ووطنيتها وضرورة اشراكها بشكل مباشر في الحياة الاقتصادية الاجتماعية لتؤدي دورها الايجابي في الانتاج بدلاً من الدور السلبي فقط للمرأة المنزلية.

18 - أ) وفي النهاية لا يمكن للمفكر العالمي التقدمي في الدول المتطورة أو المتخلفة إلا أن يستغرب من أولئك الذين يسخرون أقلامهم لتكريس تقزيم المرأة وتخلفها، في آخر القرن العشرين وأوائل القرن الواحد والعشرين، وبالتالي لاعادتها من المعمل والجامعة والحقل إلى الخباء، داعين إلى ذلك تحت عناوين مختلفة وبكافة وسائل الاعلام الحديثة المتطورة والمتنوعة، الموضوعة تحت تصرفهم إلخ.. وخاصة في بعض البلدان النفطية العربية، هذا في الوقت الذي نرى الكثيرين من شبابهم في حالة ضعف تجاه النساء الأوروبيات، وإذا كان هؤلاء الداعون مقتنعين بدعواتهم تلك فالأحسن لهم أن يقتصروا بدعواتهم على حريماتهم، ولن يطالبهم أحد بتعميم وجهات نظرهم على نساء الآخرين سواء في الدول المتطورة أو في الدول المتخلفة بذكورها، والتي تريد أن تتطور بنسائها ورجالها.

ب) ثم إذا صحتّ دعوات بعض النفطيين تلك، بسبب ما وجد تحت أقدامهم صدفة من البترول الذي يبيعونه ويأكلون ويشربون ويلبسون بثمنه، فان ذلك لا يصح للآخرين غير النفطيين، ولاسيما في البلدان الفقيرة حيث يجب أن تعمل فيها المرأة والرجل معاً لتأمين الغذاء الضروري.

جـ) وبنفس الوقت لا يمكن للمفكر الحديث إلا أن يقدّر ويحترم أولئك المفكرين الروّاد المتقدمين رجالاً ونساء، الذين دعوا ويدعون إلى نزع الأغلال والقيود من أطراف المرأة العربية، كما نزعت من أطراف المرأة الفرنسية والروسية والصينية.. إلخ. ومنحها الثقة كإنسان، وحمايتها بالقوانين الحامية لها، لتستطيع الذهاب للعمل والإنتاج في الحقول والمعامل والمدارس والمستشفيات.. إلخ.

د) وأختتم الفقرة أعلاه، بقول الدكتورتين، التوأمين، بوران وبلقيس خير الدين حقي في احدى المجلات اللبنانية عام 1981 بقولهما: (نحن نريد أن تتغير نظرة الرجل العربي إلى المرأة، بعد أن نجحت في كافة حقول الاختصاص، وأكدت أنها لم تخلق فقط للمطبخ ولانجاب الأولاد، وتكمل الدكتورة بلقيس لتقول: مهما تعلّم الرجل الشرقي فإنه يظل طامعاً في

فرض سيطرته على المرأة، وهو دائماً يخشى المرأة المتعلمة، أو صاحبة الاختصاص.. إلخ. ثم تصمم الدكتورتان على عدم الزواج إلا من الرجل الذي يقدر ما عانتاه من جهد وتعب للوصول الى الاختصاص الذي تحمله كل منهما.. إلخ).

19) تساؤلات يمكن طرحها:

أ) إن من صفات الرجل الحقيقي، الشهامة، والمروءة، والكرامة، والانسانية، والنبل، والشجاعة، والعفة، والثقة بالنفس وبالغير.. إلخ، من الصفات الحميدة الكثيرة، ولكن من صفات الذكر فقط، الجنسية والأنانية الضيقة، والجبن، والشك، والخوف من الآخرين، وعدم الثقة بهم. ولذلك يمكن القول أن عدم السماح للمرأة بالعمل هو نزع للثقة منها ومن الآخرين، وفي هذه الحالة يتجاهل هذا الذكر أن اقعاد المرأة في البيت ليس فقط لا يصونها، وإنما يزيد أعباءها على رأسه وعلى مجتمعه المرهقين..

ب)إن مسؤولية عدم عمل المرأة لا تقع فقط عليها (لخنوعها، ورضائها بالأمر الواقع) بل على المجتمع المتخلف بشكل عام وعلى الذكر الشرقي نفسه بشكل خاص، وإن الجميع يدفع الثمن الاجتماعي - الاقتصادي في نهاية الأمر عاجلاً أم آجلاً.

جـ) إن عدم عمل المرأة ليس ضعفاً منها فقط، وإنما هو استضعاف لها وقهر وحرمان، ولو تأمن لها ما تأمن لأخيها الرجل من اعداد وتعليم وتدريب لفاقته في ميادين كثيرة.

د) كما يمكن السؤال: ماذا كان يضير الذكر الشرقي لو عملت امرأة قوية إلى جانبه (كما تعمل امرأة الرجل المتطور في المجتمعات المتطورة إلى جانبه) بدلاً من وجود امرأة ضعيفة تعيش في ظله؟

هـ) كذلك أليس من الأفضل للشاب الجديد، أن يتعرف على شريكة حياته المستقبلية في المعمل أو المدرسة أو الجامعة، بدلاً من بحث الخاطبات له عنها هنا وهنالك في البيوت المغلقة...؟

20 ـ أ) وفي النهاية يمكن تسمية المجتمع الذي تعمل فيه المرأة بنسبتها الطبيعية الـ 50% بأنه مجتمع طبيعي، حيث يتشابه مع كل المجتمعات الطبيعية (البرية والبحرية والجوية) الموجودة في الطبيعة، وتعيش وفقاً لنواميس الطبيعة، منذ الأزل وإلى الأبد.

ب) كذلك يتشابه مع المجتمعات البشرية الراقية المتطورة علمياً وتكنولوجياً.

جـ) كذلك هو مجتمع أكثر جمالاً وأكثر إبداعاً وفناً من المجتمع الأحادي الجنس، أو الذي تعمل فيه المرأة بنسبة أقل من النسبة الطبيعية، وكل ما ليس طبيعياً هو شاذ، وان الشذوذ مرفوض عقلاً وذوقاً.

د) إن الفرقة الموسيقية الطبيعية التي يعزف فيها الرجال والنساء معزوفة الحياة الخالدة، وفق نوتة منسجمة ومتناغمة، هي أكثر روعة، شكلاً وموضوعاً وأداء من الفرقة الشاذة التي يعزف فيها الذكور لوحدهم وبدون نوته، لتخرج الأصوات المزعجة غير المتناغمة والتي يغطى عليها بالمزيد من قرع الطبول والدربكات لاخفاء النشاذ المنفرّ، المنبعث من هنا وهنالك.

21 ـ أ) لذلك وانطلاقاً من كل ما تقدم، كان الأجدر بنا في الوطن العربي ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين أن نكون طبيعيين، وأن نعطي امرأتنا العربية انسانيتها ومواطنيتها وحريتها وديمقراطيتها كإنسان عصري، وكمواطن مسؤول وموضع ثقة، لتشاركنا العمل والبناء والحياة بكافة مجالاتها، كما في المجتمعات الطبيعية المتطورة والحضارية (الرأسمالية والاشتراكية، التي أعطت امرأتها حقوقها الانسانية والمواطنية الكاملة، وبنفس الوقت حملّتها المسؤولية الكاملة، من العاملة في المعمل، وحتى رئيسة الوزراء تاتشر أو أكينو) وبذلك

وحده فقط يمكننا السير إلى الأمام، واللحاق بالركب الحضاري على رجلين قويتين متكاملتين، بدلاً من محاولات الجري على ساق واحدة شبه مشلولة، وبالتالي ليس فقط استحالة اللحاق بأي ركب، وإنما استحالة إمكانية تأمين الغذاء الضروري الكافي للاستهلاك فكيف غيره؟

ب) وبذلك نكون قد خطونا والحالة هذه الخطوات التنموية الاقتصادية/ الاجتماعية/ العلمية/ التقنية... الصحيحة باتجاه الامام، وألغينا بذلك استغلالين عقيمين بآن واحد: ـ

الأول: استغلال واضطهاد الرجل الشرقي والمجتمع الذكرى للمرأة بحبسها اللامبرر، واطعامها كالسجين المظلوم في المنزل بدون عمل مقابل مكافىء.

الثاني: استغلال المرأة للرجل وللمجتمع، باستهلاكها الاتلافي اللاانتاجي العقيم.

جـ) وبالتالي: إحلال محل ذلك الاستغلال المقيت، التعاون الانتاجي المثمر في دفع عجلة مسيرة البناء معاً إلى الأمام.

د) هذا إذا أردنا تحقيق التقدم الاقتصادي/ الاجتماعي/ العلمي التقني.. إلخ إلخ. وإلا فلا يحق للمجتمع الذكرى الشاذ الشكوى الدائمة من سوء الحال، ومن الوضع الاقتصادي/ الاجتماعي المتخلف/ الشاذ، وما ينتج عنه من قلة الانتاج عن الاستهلاك، والعروض عن الطلب، وفقدان الكثير من المواد الضرورية وغلاء الأسعار إلخ إلخ. لأن ذلك الوضع الاقتصاد اللاطبيعي/ الشاذ، هو حصيلة ذلك الوضع اللاطبيعي/ الشاذ من قلة الانتاجية وقلّة العمالة الشاذة.. إلخ.

الحواشي

(1) د. منير الشلق: الموارد المائية والتنمية الزراعية في القطر العربي السوري، الدراسة المقدمة إلى الندوة العلمية حول تخطيط استثمار الموارد المائية في القطر العربي السوري، في جامعة حلب (11/30 - 1987/12/2)، ص 40.

الأسطورة إيديولوجيا الرجولة لتبرير ثانوية المرأة

تحول اليوتوبيا إلى إيديولوجيا(*)

تركي علي الربيعو(**)

الإبــداع في الإنــاســة يقــوم عــلى تفسـير العــام والخاص. والعام كما يوحي عنـوان البحث وكما تؤكـد إحدى خبيرات الإنـاسة، هـو المركـز الثانـوي للمرأة الـذي شغلته في تـاريخ المجتمعـات الإنسـانيـة. أمـا الخـاص فيتمثل في التنـوع الكبير الـذي عـولجت بـه قضية المرأة ـ حسب حالة كل مجتمع ـ.

وتذهب كل من ميشيل روزالدو أستاذة الإناسة في ستـانفورد، ولـويز لامفـير أستاذة الإنـاسة في جـامعة بـراون إلى القول «إنـه من العدل القـول إن الـرجـل يسيـطر على جميـع المجتمعات المعـاصرة إلى حد مـا، وإنه رغم تفاوت انخفـاض شأن المـرأة درجة وتعبيـراً يبقى عـدم التماثـل بـين الجنسـين في الـوقت الحـاضر حقيقة شاملة في حياة الإنسان الاجتماعي»(1).

قـد يقول قـائل إن المـرأة في المجتمعات الإنسـانية المعـاصرة تتبوأ مـركز الصـدارة. تاتشر في بـريطانيـا، أنـديرا في الهنـد قبل مقتلهـا، مسز أكينـو في الفلبين. والجواب يقدمه روجيه غارودي فهو يـرى «أن السيدة تاتشر، مهما كانت مزاياها الخاصة وأهليتها الأنثويـة، فـإنها بحكم منصبهـا عـلى رأس الحـزب المحـافظ والحكومة تمارس إزاء النظام الذكوري الـدور المحافظ

(*) يرتبط لفظ إيديولوجيا في أذهان معظم الناس بالماركسية وتتحدد ردود فعلهم تجاهها إلى حد كبير بهذا الارتباط. مع أن الكلمة ومعانيها كما يرى كارل مانهايم أبعد غوراً في التاريخ من الماركسية. كما أنه قد ظهرت لها منذ ظهور الماركسية معان جديدة اتخذت طابعاً مستقلاً عن الماركسية. ولذلك فإن كارل مانهايم يرى أن المدخل الرئيسي هو تحليل معاني لفظة إيديولوجيا. ثم التمييز بين المعنى الجزئي لها والمعنى الكلي الأكثر شمولاً للفظة الايديولوجيا. والذي نستخدمه هنا في هذا البحث حيث يشير المعنى الكلي إلى إيديولوجيا عصر ما أو ايديولوجيا جماعة تاريخية ـ اجتماعية محددة ـ ص 129 انظر كارل مانهايم. **الايديولوجيا واليوتوبيا. مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة**. ترجمة دكتور محمد رجا الديريني ـ 351 صفحة ـ طبعة أولى ـ أكتوبر 1980 ـ الناشر ـ شركة المكتبات الكويتية ومساهمة جامعة الكويت، وانظر المقدمة التي كتبها الدكتور خلدون حسن النقيب للكتاب. راجع أيضاً عبد الله العروي **مفهوم الايديولوجيا** ـ ص 47 ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ دار الفارابي ـ بيروت ـ طبعة أولى 1980.

(**) كاتب وباحث من الجمهورية العربية السورية ـ القامشلي.

نفسه، والتدابير القمعية نفسها كأي من زملائها الرجال»[2].

وهنا يبرز السؤال الجوهري والهام. كيف نفسر هذه الثانوية ـ أي كون المرأة أقل شأناً من الرجل في مجمل الثقافات التي نعرفها سواء كانت شعوب بدائية ـ أو هكذا وصفت ـ أو متمدينة. وهل تقدم الأسطورة كشاهد أدبي النص الذي يدعم هذه الثانوية؟

إن عنوان البحث يسعى لتأكيد ذلك. فالأسطورة تبقى شاهداً أدبياً وإيديولوجياً منحازاً لثقافة ذكورية. وعبر هذا فإن البحث يذهب إلى أن الفارق بين الرجل والمرأة هو فارق إيديولوجي وثقافي وتاريخي قبل أن يكون فارقاً بيولوجياً. وإن هذا لا يمنع أن يكون الفارق البيولوجي الفيزيولوجي رافداً أساسياً في تدعيم هذه الإيديولوجيا. فالطبيعة البيولوجية والفيزيولوجية للأنثى والتي كانت وراء تخصصها الوظيفي، رعاية الأولاد والقيام بالأعمال المنزلية ـ شتراوس يرى أنه حتى المهارات المنزلية هي مهارات ثقافية من ابتكار الرجل خاصة إذا ما تذكرنا أن أفضل الطهاة في العالم هم من الرجال ـ دعمت التصورات الأسطورية التي تحولت إلى إيديولوجيا وكرستها مع الزمن.

كانت سيمون دي بوفوار ترى «أن الأنثى إلى حد أكبر من الرجل هي ضحية النوع». أما شيري أوتنر خبيرة الإناسة فهي ترى وعبر منظور جديد أن المرأة أقرب إلى الطبيعة منها إلى الثقافة. وهذا القرب من الطبيعة يعبر عن نفسه من خلال ثلاثة مستويات:

أولاً: إن جسد المرأة ووظائفها المنهمكة وقتاً أكبر في حياة النوع يضعاها أقرب إلى الطبيعة، إذا ما قورنا بفيزيولوجية الرجل الذي تترك له الحرية الكاملة لمعالجة المشاريع الثقافية.

ثانياً: إن جسد المرأة ووظائفه يضعاها في أدوار اجتماعية تعتبر بدورها في مرتبة أدنى من حيث العملية الثقافية مما هو عليه الرجل.

ثالثاً: إن أدوار المرأة الاجتماعية التقليدية التي يفرضها عليها جسدها ووظائفه تعطيها بدورها تركيباً نفسياً مختلفاً، يعتبر مماثلاً لطبيعتها الفيزيولوجية وأدوارها الاجتماعية في قربه من الطبيعة[3].

إن تحليل الأسطورة كظاهرة ثقافية يدعم وجهة النظر السابقة، ويؤكدها على مستوى الخاص في تاريخ الشرق العربي. أما العام فهذا لا مجال لبحثه لأنه في غاية التنوع ويصعب حصره. أضف إلى ذلك كونه ليس من صلب الموضوع الذي نسعى لتحديد إطاره.

لكن ما هو الدليل الذي نعتمده للتأكيد على الثانوية النسوية من منظور الأسطورة؟. إننا في بحثنا سوف نتناول ثلاثة مستويات:

أولاً ـ نصوص مأخوذة من أساطير مكتوبة من الشرق القديم ـ بل نسق اسطوري بأكمله ـ تبدو من خلال قراءتها وتحليلها على أنها تقلل من شأن المرأة وتؤكد على دونيتها وتبررها وتمنحها مكانة أقل بكثير من الرجل. وفي ذلك يتأكد ما ذهبنا إليه من أن الأسطورة هي إيديولوجيا الرجولة.

ثانياً ـ استبعاد المرأة الآلهة وإذلالها على يد آلهة ذكور أو على أيدي البشر ـ حالة جلجامش وعشتار ـ بعد عصر كانت الآلهة الأنثى عشتار أو أنانا تلعب دوراً كبيراً في حياة الشعب كرمز للخصوبة والحماية الشعب. إذ نقرأ في صلاة سومرية موجهة إلى أنانا «أيتها البقرة البرية الجموح، أنت أعظم من كبير الآلهة آن»[4]. وهي فترة موغلة في قدمها تصل إلى حوالي الألف الخامسة قبل الميلاد وتتوافق على الأغلب كما ترى بعض الدراسات مع حياة زراعية مستقرة وقد تصلح لأن تكون شاهداً على فترة طوطمية لا تزال تفتقد إلى الكثير من عناصرها ومصادرها. وهذا

التحول باتجاه عبادة آلهة ذكور لا يعني القضاء التام على عبادة الآلهة الأنثى. لكن يمكن القول إنه قد تم احتواء الآلهة الأنثى وإعطاؤها دوراً ثانوياً. ففي بابل القديمة نجد معبداً ثانوياً للآلهة عشتار إلى جانب معبد ميردوك الرئيسي. ولعل المسيحية تقدم نموذجاً حياً حول الخلاف القائم حول ألوهية مريم العذراء وعبادتها.

ثالثاً ـ أساليب رمزية كعزو التدنيس للمرأة تصب لصالح قلة الشأن التي ذكرناها وتتمثل في شعائر الطهارة والنجاسة التي لا تزال سائدة حتى الآن.

إن الكثير من الدراسات التي تتناول قضية المرأة تشير منذ البداية إلى العهد القديم ـ سفر التكوين خصوصاً ـ حيث خلق الرب حواء من ضلع آدم، مع أن العهد القديم يبدو من خلال دراستنا هو المحطة الأخيرة في علاقة المرأة بالاسطورة. فالنصوص الاسطورية في هذا المجال تتجاوز العهد القديم بأكثر من ألفي سنة وتقدم الجواب الغائب عن دارسي العهد القديم. لماذا خلقت حواء من ضلع آدم؟ ولماذا الضلع؟.

وأمامي في هذا المجال مجموعة من الأساطير التي سوف تكون موضعاً للتحليل والدراسة هي:

أ ـ ملحمة جلجامش.

ب ـ ملحمة الخليقة البابلية.

جـ ـ نص سومري يحكي قصة الخلق.

د ـ صورة المرأة في العهدين القديم والجديد.

أ ـ في ملحمة جلجامش نجد مبتغانا. فالربة عشتار آلهة الحب والعشق ترنو إلى جلجامش المكتمل الحول والطول والقوة. بعد عودته ظافراً من مغامرته التي قتل فيها العفريت خمبابا. ترجوه أن يتزوجها.

رفعت عشتار الجليلة عينيها ورمقت جمال جلجامش ونادته

تعالى يا جلجامش وكن عريسي
وهبني ثمرتك أتمتع بها
كن زوجي وأكون زوجك
سأعد لك مركبة من حجر اللازورد والذهب
وعجلاتها من الذهب وقرونها من البرونز
وعندما تدخل بيتنا ستجد شذى الأرز يعبق فيه
إذا دخلت بيتنا فستقبل يديك العتبة والدكة
سينحني لك الملوك والحكام والأمراء
وسيقدمون لك الأتاوة من نتاج السهل والجبل[5].

تقول الاسطورة إن جلجامش فتح فاه مستغرباً من هذه الدعوة الغريبة، إنه مسكون بالخلود، ودعوة عشتار أنموذج للمراهنة، على المتعة. لذلك فهو يرفضها ويعدد لها مثالبها. وقد آثرت أن لا أختصر النص الذي يشكل القاع التاريخي للإيديولوجية الذكورية السائدة حتى الآن. كما آثرت ان أعلّق عليه بعد اكتمال النصوص الأخرى.

أي خير سأناله لو تزوجتك
أنت ما أنت إلا الموقد الذي تخمد ناره في البرد
أنت كالباب الناقص لا يصد عاصفة ولا ريحاً
أنت قصر يتحطم داخله الأبطال
أنت فيل يمزق رحله
أنت قِير يلوث من يحمله وقربة تبلل حاملها
أنت حجر مرمر ينهار جداره
أنت حجر «يشب» يستقدم العدو ويغريه
وأنت نعل يقرص قدم منتعله
أي من عشاقك من بقيت على حبه أبداً

وأي من رعاتك من رضيت عنه دائماً؟

تعالي أقص عليك مآسي عشاقك

من أجل تموز، حبيب صباك

قد قضيت بالبكاء سنة بعد سنة

لقد أحببت طير الشقراق المرقش

ولكنك ضربته بعصاك وكسرت جناحيه

وها هو الآن حاط في البساتين يصرخ نادباً «جناحي، جناحي»

وأحببت الأسد، الكامل القوة

ولكنك حفرت للإيقاع به سبع وسبع حفر

وأحببت الحصان، المجلي، في البراز والسباق

ولكنك سلطت عليه السوط والمهماز والسير

وحكمت عليه بالعدو شوط سبع ساعات مضاعفة

وقضيت عليه أن لا يرد الماء إلا بعد أن يعكره

وأحببت راعي القطيع، الذي لم ينقطع يقدم لك أكداس الخبز

وينحر الجداء لك كل يوم

ولكنك ضربته بعصاك ومسخته ذئباً.

وصار يطارده الآن إلفه من حماة القطيع، وكلابه تعض ساقيه

ثم أحببت إيشولنو: بستاني أبيك

الذي كان يحمل إليك السلال الملأى بالتمر بلا انقطاع

وجعل مائدتك عامرة بالوفير من الطعام كل يوم

ولكنك رفعت إليه عينيك فراودته وقلت له

تعال إليَّ يا حبيبي إيشولنو ودعنا نذق متعة رجولتك

مد يدك وألمس مفاتن جسمنا

فقال لك إيشولنو

ماذا تبغين مني؟

ألم تخبز أمي فآكل منها حتى آكل طعام اللعنة والعار؟

وهل يدرأ خصر القصب الزمهرير

وهل تكون الحلفاء غطائي إزاء البرد القارص

ولما سمعت كلامه هذا ضربته بعصاك ومسخته ضفدعاً

وجعلته يعيش في عذاب مقيم

فإذا ما أحببتني فستجعلين مصيري مثل هؤلاء؟؟[6].

تقول الاسطورة ان عشتار استشاطت غيظاً وغضباً وعرجت إلى السماء تشتكي جلجامش لأبيها /آنو/. لكنها لا تجد أذناً صاغية. فهي التي تحرشت بجلجامش وهذا ما دفعه لأن يعدد لها مثالبها وهناتها. لكنها تطلب من أبيها أن يخلق لها ثوراً سماوياً ليهلك جلجامش. وما أن يخلق الثور حتى تقوده عشتار من سلسلته إلى أوروك مدينة جلجامش ليثأر لها. لكن جلجامش وصديقه أنكيدو يقتلان الثور السماوي. لابل أن أنكيدو يقوم بقطع فخذ الثور السماوي ويقذفه في وجه عشتار لإهانتها.

ب ـ ملحمة الخليفة البابلية:

في ملحمة الخليقة البابلية والتي درسناها كنموذج لعقدة أوديب في الشرق(*) نجد أن الآلهة الأنثى تعامه

(*) انظر بحثنا المنشور بعنوان «مدخل إلى فهم ظاهرة القرابين البشرية» ـ مجلة الفكر العربي ـ العدد 44.

(الأم الأولى). تجهز جيشاً قوياً لمحاربة الأبناء المتطاولين عليها بقيادة الوحش كينجو Kungo.

أتت بأسلحة لا تقاوم. أفاع هائلة

تنانين ضارية تبعث الهلع

خلقت الأفعى الخبيثة والتنين، واللهامو

الأسد الجبار والكلب المسعور والرجل العقرب

عفاريت العاصفة، الذبابة العملاقة والبيسون

كلها مزودة بأسلحة لا ترد غير هيابة ولا ناكصة

أحد عشر نوعاً من الوحوش خلقت للوجود[7]

وعندما تصل أخبار استعداداتها. يخاف الآلهة ويذعروا. ويقع اختيارهم على ميردوك الابن الأصغر. يقبل ميردوك بالمهمة شرط أن يصبح هو الإله الكلي القدرة. وعندما يجيبه الآلهة إلى طلبه يطمئن جده إنشار بقوله:

- أتراها تعامه - وهي الأنثى - قد فعلت ذلك؟[8]

وسرعان ما يبدأ استعداداته للمعركة. يضع للسهام رؤوساً. ويربط القوس والجعبة إلى جنبه. ويشد للقوس وتراً، ويمسك بالهراوة بيده. ويضع شباكاً ليوقع بها تعامه. وعندما يلتقيها يبدأ بتعنيفها على أني سوف أسوق الحجج ذات الطابع الإيديولوجي التي يوجهها لتعامه.

لقد رفعت نفسك بكل عجرفة وتكبر فوق موضعها

وحرضت على الخصام والقتال

فالأولاد يعاملون آباءهم معاملة سيئة

وأنت التي حملت بهم تكرهينهم دونما سبب

وأقمت سلطة غير شرعية مكان سلطة آنو

وأبنت عن سوء طويتك ضد آبائي الآلهة[9].

بعد ذلك يقوم ميردوك بقتل تعامه ليصوغها من جديد وليخلق منها أشياء مبدعة، يقسمها إلى نصفين ليخلق منها السماء والأرض والكواكب والنجوم.

لكن السؤال هو. لماذا ينتصر ميردوك على تعامه؟. في رأيي أن النص السابق الذي يطول جلجامش وعشتار وكذلك نص ملحمة الخليقة البابلية يضعانا مباشرة في **مواجهة هذا التضاد بين الثقافة والطبيعة**. فميردوك ينتصر على **تعامه بنوعية السلاح الحضاري**. الرمح والقوس والهراوة والشبكة والتي هي من إبداع الحضارة. أما تعامه فهي أقرب إلى الطبيعة بكل عنفوانها البدائي كما يمثلها النص السابق (كلاب مسعورة، وذبابة عملاقة وأحد عشر نوعاً من الوحوش). وعبر هذا فإن انتصار ميردوك على تعامه هو انتصار الحضارة على الطبيعة.

في محاولة البحث عن الدور الثانوي الذي شغلته المرأة في التاريخ. تقدم احدى خبيرات الإناسة الجواب حيث تقول «إن النساء معرفات بالطبيعة أو مرتبطات بها بشكل رمزي. إذا ما قورن بالرجال المعرفين بالثقافة. فالثقافة على أي مستوى - أية ثقافة - تؤكد ذاتها على أساس تفوقها على الطبيعة وليس تميزها عنها. أما هذا الشعور بالتميز والتفوق، فيعود بشكل رئيسي إلى القدرة على تغيير الطبيعة وذلك بتهيئتها اجتماعياً ثم تثقيفها»[10]. فكل ثقافة تكون منهمكة في عملية توليد ثم تقوية أنظمة من الأشكال الهادفة والرموز، النتاج الصفي، التي بواسطتها تتفوق البشرية على معطيات الوجود الطبيعي وتسخرها لأهدافها وتسيطر عليها من أجل مصلحتها. وبما أن الثقافة تخطط دوماً نحو تكييف الطبيعة والتفوق عليها. وفي حالة **اعتبار النساء جزءاً من الطبيعة، فإن الثقافة تبعاً لذلك تجد في إخضاعهن** ناهيك عن اضطهادهن كما فعل ميردوك أمراً طبيعياً. ولذلك فإن إعادة خلق الطبيعة من جديد كما فعل ميردوك بتعامه، **هي إعادة صياغة لنظام اجتماعي**

جديد يتمحور حول الذكر. ويمكن المرأة من الانخراط في الإيديولوجية الذكورية المعرفة من خلال الدين والقانون.

إن اضطهاد ميردوك لتعامه الأنثى، تبرره الأسطورة لسببين، **الأول** هو خروج تعامه على طبيعتها الأنثوية «أتراها تعامه ـ وهي الأنثى ـ قد فعلت ذلك، وبهذا يؤكد على أن النسوية هي ضحية النوع. **والثاني** خروجها على النظام الاجتماعي الذي أرسى قواعده /أبا/ والد ميردوك، وإقامتها لسلطة غير شرعية. والسببان كما هو بين يصبان لصالح نظام الذكورة الذي يهدف إلى تكريس ثانوية المرأة. وعندها يصح قول الإناسية روزالدوولامفير «نحن نتعلم كيف نصبح نساء»[11] وفي ملحمة جلجامش التي اقتطفنا منها النص السابق. نجد أن جلجامش يشعر بالانفصال الكامل عن عشتار التي تصورها المقاطع السابقة على انها أقرب إلى الطبيعة منها إلى الحضارة التي ينتمي إليها جلجامش. إن جلجامش يرفض الطبيعة الغريزية لعشتار والتي هي من نتاج الطبيعة. إنه يعيرها بتقلب أهوائها. «أي من عشاقك قد بقيت عليه، وإذا ما أحببتني فسيكون مصيري مثل هؤلاء». إن جلجامش براهن على الخلود وعشتار ربة الغرائز الوهاجة والعشق اللامتناهي تراهن بروح فاوستيه على لحظة جد جميلة، أن لا تبرحي فما أحلاك.. كما يقول فاوست، تحتوي فيها على جلجامش

ولذلك فجلجامش لا ينزع إلى علاقة عابرة وهو يعرف ما يخبئه له حب عشتار. إنه ينزع باتجاه رابطة حضارية لأنه مسكون بالخلود الذي يستمر من خلال الأولاد الذين يأتون عن طريق الزواج. فالزواج هو شكل ثقافي وليد صيرورة وتطور تاريخي طويل. إنه تجاوز لأشكال سابقة سادت في عصر متريركي ـ في حال افتراضه ـ إذ إن الزواج هو شكل ثقافي لاحق يتجاوز العلاقة الطبيعية. فالرباط بين المرأة والرجل هو رباط معرف بالثقافة ـ كما ينص على ذلك عقد الزواج ـ ويتبارك بمباركة البطريرك «الإله الجديد المنتصر على الآلهة الأنثى».

إن جلجامش يهدف إلى علاقة محددة ومقيدة. إذ إن النشاط الجنسي المقيد يؤدي إلى تقوية الرابطة الزوجية على حساب روابط أخرى ـ كما ترى كارين ساكس أستاذة الإناسة في جامعة أوكلاند ـ ويمكن لهذه الرابطة أن تستخدم كأساس للثورة في المجتمعات الطبقية[12].

وهذا التقييد يخدم مصالح نظام اجتماعي ذكوري ويقود إلى نتائج معينة هي:

أولاً ـ تنزل المرأة إلى أدنى مرتبة في نظام اجتماعي يعتمد على التوبيخ «بيت الرجل حصنه».

ثانياً ـ عزل المرأة في البيت. يعني استعمالها كقوة محافظة تدعم لا شعورياً الوضع القائم الذي أوجده الرجل. فالمرأة بحصرها في الإطار المنزلي تفتقر إلى حرية الوصول إلى أنواع السلطة أو المركز أو القيمة الثقافية التي هي من امتيازات الرجل[13].

ولذلك فإن عشتار تمثل بدعوتها عودة إلى حالة سابقة. إنها تنتمي إلى شكل سابق على الحضارة التي عرَّفها الرجل. ولهذا فإن جلجامش يرفض هذا الشكل ولا يعيره اهتمامه. لا بل هو يتهكم على عشتار بطريقته الخاصة. هل سأعطيك السمن والعسل؟.

ثمة ظاهرة جديرة بالاهتمام يطرحها سياق النص في ملحمة جلجامش وملحمة الخليقة البابلية والتكوين التوراتي. ففي ملحمة جلجامش لا يكتفي جلجامش بإهانة عشتار وشجب تصرفاتها. بل يتجاسر وخله أنكيدو على قتل ثورها المقدس وتمزيقه إمعاناً في إهانتها. وفي رأيي أن قتل الثور يمثل إمعاناً ذكورياً في تصفية كافة أشكال القوة عند النساء أو إذا شئنا التعبير السائد سلطة النساء. لماذا؟ والجواب

يمكن استنتاجه من قراءة لتاريخ الشرق العربي القديم. إذ يشير مورتكارت في كتابه القيم **تاريخ الشرق الأدنى القديم** إلى «أن تقديس الأمومة وعبادة الثور من البوادر الفكرية الأولى الهامة للمجتمع الزراعي، ولذلك فقد قدر لهذه العبادة أن تلازم بلدان الشرق القديمة آلاف السنين[14]. وتشير دراسات حديثة إلى أن تقديس الثور كان قائماً في المستوطنات الزراعية الأولى في سورية خصوصاً «تل المريبط»[15]. وعبر هذا يبدو الجواب إذ إن قتل الثور السماوي وإهانة عشتار، هما إسقاط لتحالف طوطمي بين الأنثى والحيوان. وبذلك حدثت أول هزيمة عالمية للجنس النسائي بتاريخ يسبق التاريخ الذي حدده إنجلز. إن ارتباط المرأة بالحيوان ظاهرة نلمسها في السياق الاسطوري لأساطير الشرق العربي. عشتار بالثور المقدس. تعامه بالوحش كينجو الذي يقوم ميردوك بتمزيقه. حواء في النص التوراتي بالحية أحيل المخلوقات. **وهذا يقود إلى التأكيد على أن المرأة من الطبيعة والمطلوب تثقيفها ـ بعبارة أدق ـ صياغتها وفقاً للنظام الاجتماعي الجديد الذي يرتكز على عقدة أوديبية ـ عقدة الذنب بلا ذنب ـ حيث يتم في هذا النظام تنظيم الدوافع الجنسية ونقلها من مستواها الطبيعي الشهواني كما يؤكده سلوك عشتار وحواء إلى مستواه الحضاري المقنن.**

ج ـ نص سومري يحكي قصة الخلق:

هذا النص أورده الآثاري (عالم الآثار) واللغوي الشهير ـ صموئيل نوح كريمر ـ في كتاب من تحريره. يقول النص: إن الآلهة الأم العظمى ننهورساج قد تعهدت في فردوس الآلهة ـ أرض ديلحون ـ نباتات ثماني بالرعاية وتركتها تترعرع وتنمو وتعطي ثمارها بعد طول عناء. تقول الاسطورة، إن أنكي unky ـ إله الماء ـ رغبة منه في تذوقها يرسل رسوله ذا الوجهين ايسمود ليقطف له الثمار الثماني الواحدة تلو الأخرى. وعندها تطلق عليه ننهورساج لعنة الموت، وسرعان ما تبدأ صحة أنكي بالاعتلال، حيث يعتل ثمانية من أعضائه. وتجتمع الآلهة بقيادة إنليل وتبدأ البحث عن ننهورساج التي تختفي لكي لا تتراجع عن قرارها السابق. وتهتدي الآلهة إلى مكانها بفضل الثعلب الذي يشترط أن تكون جائزته حسنة، عندها تُجلس أنكي عند فرجها وبعد أن تستفسر عن الأعضاء الثمانية المصابة تخرج للوجود ثمانية أرباب شافية تقابلها فيعود أنكي إلى الحياة والصحة.

ويرى الأستاذ كريمر أن هناك تشابهاً بين فكرة الفردوس السابقة ومثيلاتها في العهد القديم. لا بل أنه يذهب إلى القول إن الفكرة ذاتها ـ فكرة **الكتاب المقدس** ـ مأخوذة عن أصل سومري خاصة وأن الفردوس المفقود في الكتاب المقدس يتطابق والفردوس السومري في المكان نفسه ـ أرض ديلحون السابقة الذكر ـ (مع أن دراسة كمال الصليبي ترى أن الفردوس المقدس يقع في أرض عسير في غرب شبه الجزيرة العربية في دراسته الشهيرة **التوراة جاءت من جزيرة العرب**).

ويذهب كريمر للقول إن أهم نتائج تحليلنا المقارن للقصيدة السومرية هو التفسير الذي يكفي واحداً من أعضل العناصر في قصة الفردوس في **الكتاب المقدس**. وهو الفقرة المشهورة التي تصف خلق حواء ـ أم كل حي ـ من ضلع آدم. **ولكن لماذا من ضلع؟** ولماذا وجد القصاص العبراني أن الأنسب أن يؤثر ضلعاً على أي جزء آخر في الجسم لخلق المرأة التي يعني اسمها تقريباً وفق فكرة **الكتاب المقدس** «التي تضع الحياة»؟ سيصبح السبب واضحاً جداً إذا اتخذنا أساساً أدبياً سومرياً كذلك الذي صورته قصيدة ديلحون عن قصة الفردوس كخلفية **للكتاب المقدس**. وذلك لأن أحد أعضاء أنكي المريضة في القصيدة هو الضلع والكلمة السومرية للضلع «تي».

ولـذلك كـانت الربـة التي خلقت لشفـاء ضلع أنكي تسمى «نن تي» أي سيـدة الضلع. وقـد حـدث في الأدب السومري أن انطبقت عبارة سيدة الضلع على عبـارة السيـدة التي تحيي وذلـك عن طـريق مـا قـد يوصف باللعب بالألفاظ. وكانت هذه هي واحدة من أقدم التوريـات الأدبية التي انتقلت وتكـررت في قصة الفردوس في الكتاب المقدس[16].

إن المقارنة بين النص الاسطوري السومري الـذي أورده كـريمر وبـين الكتاب المقـدس وما جـاء فيه عن قصـة الفـردوس المفقـود يخـدم سيـاق بحثنـا، ويبقى شاهداً عـلى أن الفارق بـين الأنثى والذكـر هو فـارق ثقافي (إيديولوجي) قبل أن يكون فارقاً بيولوجيـاً. كما يصب لصـالـح القـول الـذي يـرى أن الخصـائص الانثوية والتي كانت تعتبر أصيلة، مثل عاطفة الأمومة والعـاطفيـة، والاهتـمام الاجتـماعي والسلبيـة، ليست أنثوية بالطبيعة ولا فطرية، بل مكتسبة ثقافياً على حد تعبير الألمانية أورزولا شوي[17]. وهذا لا يتأتى إلا بعد استعراضنا لما أسميناه في البـداية بـالمحطة الأخـيرة في رحلتنـا عبر الاسـطورة. وأقصد مـا جـاء في الكتـاب المقدس.

د ـ صورة المرأة في العهدين القديم والجديد:

في سفر التكوين التوراتي. الحكاية معروفـة ـ تخلق حواء من ضلع آدم في محاولـة لاحتوائهـا. وإمعانـاً في الاحتـواء فهي تنتهـك الحـرام وتـرتكبـه بـأكلهـا من الشجـرة وتحـل عليهـا اللعنـة. وهنـا نلمس التحـول الكبير من المجتمع السومري حوالي الألف الثالثة قبل الميـلاد إلى مجتمعات النصف الأول قبـل الميلاد. ففي الاسـطورة التي عرضنـاها نقـلاً عن كريـمر وجدنـا أن اللعنـة تـطول /أنكي/ لأنـه تـطاول عـلى شجـيرات الفردوس التي تعهدتها ننهورساج بالرعايـة. وهنا تـأتي حكاية سفـر التكوين لتمثـل تحولاً جـذريـاً، لتحمـل الـذنب لحـواء ولتحـل عليهـا لعنـة الـرب وعـذابـه، ولتبرىء الرجل من الخطيئـة الأصلية ولتحملهـا لحواء لتصبح وصمة أخلاقية في جبينها أبد الدهر.

يقول السفر «فـأوقع الـرب سباتـاً على آدم فنـام. فـأخذ واحـدة من أضلاعـه وملأ مكـانها لحـماً. وبنى الـرب الإلـه الضلع التي أخـذهـا من آدم، امـرأة، وأحضرهـا إلى آدم. فقـال آدم هـذه الآن عـظم من عـظامي ولحم من لحمي. هذه تـدعى امرأة لأنها من امرء أخذت» «وكان كلاهما عريانين آدم وامرأته وهمـا لا يخجلان وكانت الحية أحيل جميـع حيوانـات البريـة التي عملها الرب الإله. فقالت للمرأة أحقاً قال الرب لا تأكلا من كل شجر الجنـة. فقالت المـرأة للحية من ثمر شجر الجنة نأكـل وأما ثمـر الشجرة التي في وسط الجنـة فقال الله لا تـأكلا منـه ولا تمساه لئـلا تمـوتـا. فقالت الحية للمرأة لن تموتـا. بل الـرب عالم أنـه يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتكونان كالرب عارفين الخير والشر. فـرأت المرأة أن الشجـرة جيـدة لـلأكـل وأنها بهجة للعيون وأن الشجرة شهية المنـظر. فأخـذت من ثمـرها وأكلت وأعـطت رجلهـا أيضـاً معهـا فـأكـل. فانفتحت أعينهما وعلما أنهما عـريانـان. فخاطـا أوراق تين ووضعا لأنفسهما مآزر». سفر التكوين ٣: ١ ـ ٧

يمكن فهـم النص انـطلاقـاً من اعتبـارين مهمـين. الأول. إظهـار النص عـلى أن الـذكـورة هي نقـطة البدء، وأن الأنوثة لاحقة وثانوية. فآدم أولاً ثم حواء ثانياً ومن ضلعه السائب. والثاني إظهار حواء على أنها مصدر للغواية. إن حواء تؤكد على طبيعتهـا الغريـزية كما يريد النص. فهي تنتهك العرف الثقافي الحضاري الـذي يقوم عـلى فكرة الـذنب بـلا ذنب بـأكلهـا من الشجـرة. ولذلـك فـإن سلوكهـا هـو حلم رومـانسي للعودة إلى حالـة سابقـة. سابقـة على النـظام الجديـد الذي يقوم على فكرة الحرام. وبانتهـاكها المحـرم تقع في الخطيئة المعرفة ثقافياً. وعبر هذا تتحـول الاسطورة إلى إيديولوجيا ذكـورية تـبرر السقوط وتبـاركه وتؤكـد على أنه جزء أصيل من وجود المرأة.

وعبر هذا تأتي الصياغات البلاغية على طول العهدين القديم والجديد لتتحول إلى إيديولوجيا رسمية «وقال للمرأة تكثيراً أكثر أتعاب حبلك، بالوجع تلدين أولاداً. وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك»[18] وفي رسالة بولس الرسول إلى تيموثاوس «لتتعلم المرأة بسكوت في كل خضوع. ولكن لست آذن للمرأة أن تعلم ولا تتسلط على الرجل بل تكون في سكوت، لأن آدم جبل أولاً ثم حواء، وآدم لم يغو لكن المرأة أغويت فحصلت في التعدي»[19]. وفي رؤية يوحنا اللاهوتي يجد أن الجيش الالهي الذي اصطفاه الرب والمؤلف من المائة والأربعة والأربعين ألفاً الذين يقودهم الخروف ـ والخروف هنا رمز الماشيح ـ يوصفون «هؤلاء هم الذين لم يتنجسوا مع النساء لأنهم أطهار. هؤلاء هم الذين يتبعون الخروف حيثما ذهب»[20].

وفي سفر **اللاويين** نجد «وكلم الرب موسى قائلاً: كلم بني اسرائيل. إذا حبلت امرأة وولدت ذكراً تكون نجسة سبعة أيام كما في أيام طمث عليها تكون نجسة. وفي اليوم الثامن يختن لحم غرلته. ثم تقيم ثلاثة وثلاثين يوماً في دم تطهيرها. كل شيء مقدس لا تمس وإلى المقدس لا تجيء حتى تكمل أيام تطهيرها. وإن ولدت أنثى تكون نجسة أسبوعين كما في طمثها ثم تقيم ستة وستين يوماً في دم تطهيرها»[21]. وفي رسالة من بولس الرسول إلى أهل كورنثه يقول «حسن للرجل ألا يمس امرأة»[22].

وعبر هذا كانت العزوبية في المسيحية مبنية على الاعتقاد بدنس الجماع. ونفهم أيضاً لماذا كان معظم أبطال العهود الماضية سليلي آلهة لم يدنسوا بالجماع.

سوف أختتم البحث برأي للإناسية جون بارمبرجر التي ترى أن الافتراض الشائع حول وجود مجتمع متريركي ـ تسود فيه النساء ـ والذي يسعى لأن يدعم نفسه بالحجج من باخوفن إلى الأبحاث الأثرية الحديثة، هو بمثابة أسطورة من صنع نظام ذكوري يراد بها إثبات فشل المرأة في الحكم[23]. والسؤال هل ندمر الاسطورة؟ باعتبارها الشاهد الأدبي على نظام أوجده الرجال لصالح الرجال وطوروه بلا تبصر. في محاولة لإذكاء حوار حضاري يستبدل بنية وثقافة أعدهما منذ آلاف السنين نصف الإنسانية الذكوري، ببنية وثقافة ستكونان من صنع الإنسانية جمعاء ـ على حد تعبير غارودي ـ في عنصرها النسائي كما في عنصرها الذكوري. وهذا لا يعني كما يقول غارودي رفض إسهامات الرجال وإنكارها. بل رفض اعتبارها قاصرة عليهم وممثلة وحدها للإنسانية جمعاء[24]. فهل يقبل الرجال بذلك ويتخلون نهائياً عن امتياز عمره آلاف السنين. الأبحاث تؤكد على أنهم لن يتخلوا. في المقابل يسعى الطرف الآخر لإثبات وجوده. لكن هذا يتوقف على المستقبل وعلى قيام حركة نسوية نشيطة واعية لذاتها ولبعدها الوجودي خارج أطر الاستهلاك السائدة في مجتمعاتنا المعاصرة. حركة من شأنها أن تقود إلى تبديل جذري للعلاقات الاجتماعية. وليس مجرد المطالبة بتغيير نظام المرأة فقط.

الحواشي

(1) ميشيل روز الدو ولويز لامفير. مقدمة الكتاب الذي أشرفتا على تحريره ص 20 (**المرأة، الثقافة، المجتمع**) ترجمة هيفاء هاشم - وزارة الثقافة - دمشق - 1976.

(2) روجيه غارودي - **في سبيل ارتقاء المرأة** - ص 119 ترجمة جلال مطرجي - طبعة أولى كانون الثاني 1982 - دار الآداب - بيروت.

(3) شيري أوتنر - **هل الأنثى بالنسبة للذكر كالطبيعة بالنسبة للأنثى** - ص 109-139. وقول دي بوفوار وارد ضمن البحث المذكور ص 119. انظر كتاب **المرأة، الثقافة، المجتمع**.

(4) فراس سواح - **لغز عشتار** - ص 71 - طبعة أولى - 1975 - سومر للدراسات والنشر - قبرص - نيقوسيا.

(5) طه باقر - **ملحمة جلجامش - أوديسة العراق الخالدة** - ص 60.

(6) المصدر نفسه - ص 61-62.

(7) ملحمة التكوين البابلي ص 57-109 - ضمن الكتاب الذي أعده وترجمه فراس السواح تحت عنوان **مغامرة العقل الأولى** - اتحاد الكتاب العرب - طبعة أولى 1976 - دمشق.

(8) المصدر نفسه - ص 75.

(9) المصدر نفسه - ص 79.

(10) شيري أوتنر - مصدر سبق ذكره - ص 117.

(11) روزالدوولامفير - ص 17.

(12) كارين ساكس - الجمعيات النسائية لدى الآيجو - ص 323 - ضمن كتاب **المرأة والثقافة والمجتمع**.

(13) كارين ساكس - المصدر السابق ص 332.

(14) انطوان مورتكات - **تاريخ الشرق الأدنى القديم** - ص 24 - ترجمة وتعريب توفيق سليمان وأبو عساف وطوير. مطبعة الإنشاء - 1967 - دمشق.

(15) انظر بهذا الشأن دراسة فراس السواح - **لغز عشتار** - ص 15 و18.

(16) صموئيل نوح كريمر - أساطير سومر وآكاد - ص 82-83 - ضمن كتاب من تحريره بعنوان **وأساطير العالم القديم** - ترجمة عبد الحميد يوسف - مراجعة عبد المنعم أبو بكر - 1974 - الهيئة المصرية العامة للكتّاب - القاهرة.

(17) أورزولا شوي - **أصل الفروق بين الجنسين** - ص 7 - ترجمة بو علي ياسين - طبعة أولى - 1982 - دار التنوير - بيروت.

(18) **تكوين** ٣: 16-17.

(19) **العهد الجديد** رسالة بولس إلى أهل تيموثاوس 12:11-15.

(20) رؤية يوحنا اللاهوتي 14:4-6.

(21) **لاويين** 12:1-6.

(22) رسالة بولس إلى أهل كورنثه 17:1-2

(23) جون بارمبرجر - أسطورة المجتمع الأمومي. لماذا يحكم الرجال في المجتمع البدائي - ص 391-417 - ضمن كتاب **المرأة والثقافة والمجتمع**.

(24) روجيه عارودي - **في سبيل ارتقاء المرأة** - ص 33 وص 74.

التغير الاجتماعي والنشاط الاقتصادي للمرأة

د. زينب محمد زهري(*)

مقدمة:

تفيدنا الوقائع التاريخية والمعاصرة أن النشاط الاقتصادي للمرأة كان مشروطاً بتطور وتغير المجتمع الذي تعيش فيه.. كما أن قضايا المرأة في عصرنا تنطرح من خلال مشكلة المجتمع الإنساني.

وانطلاقاً من هذا الطرح.. فإن أي دراسة للنشاط الاقتصادي للمرأة يتطلب دراسة تحليلية نقدية للنظريات والدراسات التي اهتمت بهذا الموضوع.

موقف النظريات الاجتماعية: (1)

تعددت الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تبرز طبيعة النشاط الاقتصادي للمرأة في التغير الاجتماعي - وعليه فقد تباينت النظريات والآراء والاتجاهات الفكرية، حول تفسير وتحليل هذا الموضوع، ومن بين الاتجاهات والنظريات التي تمخضت عن دراسات التغير الاجتماعي والنشاط الاقتصادي للمرأة في المجتمع هي:

1) النظرية التقليدية الوظيفية Functional Theory.

2) النظرية المادية الماركسية Marx's Theory.

1 - النظرية الوظيفية التقليدية:

انحصرت النظرة التقليدية لعلماء الاجتماع في أن علاقة المرأة بالرجل هي علاقة غير متكافئة، استناداً على أن عمل المرأة خارج نطاق المنزل ما هو إلّا عمل هامشي (Marginal) وغير مهم، لأنه عمل غير منتج ولا يساهم في قطاع الانتاج المتداول في سوق العمالة (The labour market) وعليه فإن علماء الاجتماع من أنصار النظرية الوظيفية التقليدية، يعتبرون أن المنزل هو المكان الوحيد الذي يجب أن يحتوي نشاط المرأة، وذلك نتيجة لتبعيتها ومكانتها الأدنى من الرجل.

(*) أستاذة علم الاجتماع المساعد - كلية الآداب والتربية. جامعة قاريونس.

2 ـ النظرية المادية الماركسية:

أما علماء الاجتماع الماديين، فيرون أن المرأة لا يجب أن يكون مكانها البيت، حيث يجب أن تثور على هذا الوضع ـ وتخرج إلى العمل خارج البيت، ولكي تتساوى المرأة بالرجل في الحقوق يجب أن تتساوى معه في الواجبات، أي أن تخرج المرأة إلى العمل وتتاح الفرصة أمامها لتعمل عمل الرجال، لكي تثبت مقدرتها وشرعية مطالبتها بالمساواة بالرجل... أن هذه الطريقة هي الطريقة الأساسية التي تصبح بها العلاقة بين الرجل والمرأة علاقة متكافئة (Will be-come on equal footing) وبناء على ذلك طالب هؤلاء العلماء ببناء المؤسسات الاجتماعية لمساعدة المرأة في الحصول على هذا الحق، وذلك بأخذ بعض المسؤوليات الأسرية منها مثل رعاية الأطفال وما شابه ذلك من خدمات.

من هنا نرى أن علماء الاجتماع الماديين (Marxists) مثلهم مثل علماء الاجتماع التقليديين (Functionalists) انساقوا وراء التفسير المنبثق من نظرية التدرج الطبقي الذي يرى أن مركز المرأة في المجتمع أدنى من مركز الرجل أي (The subordination of women to men).

ان هذه الايديولوجية لم تكن جديدة على المجتمع بصورة عامة وأن مشكلة عدم المساواة بين الرجل والمرأة لم تكن نتيجة نظرية علمية بل كانت نتيجة عوامل عديدة خارج إطار النظرية العلمية لعلم الاجتماع.

فمثلاً الكاتبان يانج وولموت (Yung and Willmott)[2] يناقشان المشكلة حيث يقولان:

«إن التطور الاجتماعي الحديث كان في صالح المرأة، حيث أدى إلى تطور العلاقة بين الرجل والمرأة، فالرجل شارك المرأة في القيام بالأعمال المنزلية، مما أدى إلى تحررها من القيام بها كلها، كما أدى إلى شعورها بالحرية والخروج إلى العمل، والمشاركة في بناء المجتمع الذي تعيش فيه».

لهذا فقد كان من نتيجة التطور الاجتماعي، خروج المرأة إلى العمل وتحررها من الارتباط بالمنزل كل الوقت.

إن من مظاهر الأسرة في الوقت الحاضر اشتراك الزوج والزوجة في انجاز أعمال البيت.

وعلى خلاف ذلك يرى عالم الاجتماع فريدان (Friedan, 1963)[3]:

«ان من الخطأ أن تنحصر دراسة هذا الموضوع في دراسة العلاقة بين الزوج والزوجة ودور كل منهما داخل المنزل ومن ثم تأثير هذا الدور على خروج المرأة إلى ميدان العمل، ولكن يجب أن نركز اهتمامنا على مجال أوسع وأشمل، أي دراسة العلاقة بين الرجل والمرأة ودور كل منهما ليس فقط داخل الأسرة ولكن داخل المجتمع كله».

إن دراسة العلاقة الاجتماعية بين الرجل والمرأة لا تقتصر على من يقوم بالأعمال المنزلية (من غسيل ملابس وأواني ـ وتنظيف البيت ورعاية الأطفال.. إلخ) وكذلك لا تقتصر على الدراسة التي تقوم على حصر عدد الرجال والنساء في القوى العاملة وما يتقاضونه من دخل مقابل القيام بأعمال خارج المنزل ـ لأن هذه العلاقة تتغير من زمن لآخر ومن مجتمع لآخر ولكن نظرة المجتمع للعلاقة بين الرجل والمرأة أي (The ideological use.) لم تتغير بعد، وتكاد تكون واحدة حيث هيمنة الرجل على المرأة، وخضوعها له، وسيطرته عليها، وعدم مساواتها له، وتبعيتها له ما زالت موجودة في هذه العلاقة.

إن نتيجة هذا التطور كانت سلبية لم تحصد المرأة من ورائها إلاّ المتاعب والشقاء حيث أن تطور دور المرأة داخل المجتمع كان من سيء إلى أسوأ».

أمـا الباحث هيكنـز (Higgins, R., 1974)[4] فيرى أن هذه العلاقة هي نتيجة طبيعـة الفرق بـين الرجـل والمرأة وبهذا الصدد يقول:

«ان النسـاء لا يختلفن فقط عن الـرجـال ولكنهن يتصفن بأشياء، يفتقدها الرجال، منها:

الذكاء عنـد فهم شعور الغـير، وحسن التصرف، والتحلي بالصبر، وما يوصف بالقدرة على تحمـل وطأة الانتـظار والحب والتضحيـة، وعـلى معـرفـة الحقـائق الانسانية.

إن وضـع المرأة في المجتمـع والاستمـرار التـاريخي لهـذا الوضـع قد سـاعـدهـا عـلى الحفـاظ عـلى هـذه الصفات بينما انسـاق الرجـال لتحقيق المطالب المـادية الحياتية.

إننا لو وضعنا العلاقات المادية جانباً ـ ونظرنـا إلى العلاقة بين أفراد الأسرة الواحدة، نـرى أفراد الأسرة «كوحدة» واحدة وليست كمجموعة من الأفراد.

«من هنـا نرى أن العمـل والمنزل شيئـان متمايـزان حيث أن المرأة تنتقل من العمل في هذه «الـوحدة» إلى مجمـوعة أفـراد آخرين حيث العمـل في المحيط الأول (Family) يتصف بأنه ليس عمـلاً (أي non - work) ولكن عمل المرأة نظير مقابـل مادي (أي paid work) يعتـبر عملاً مؤقتـاً وغير مهم (Marginal) ولهـذا كـان عمل الزوجات والأمهات يشكل مشكلة اجتماعيـة أي (Social problem) لـذا يتطلب الاستغنـاء عن عمـل المرأة لأنها غير قادرة على الاستمرار[5].

بـالإضـافـة إلى مـا سبق نتبـين أن كـلا من علماء الاجتماع التقليديين والماديين لم يحاولوا فهم الميكانيكيـة التي يتكون بها، ويتشكـل فيها دور المـرأة والرجـل في المجتمـع وموقف كـلا الطرفـين من المحيط الاجتماعي الذي يعيشان فيه.

فكلا الفريقين رأى أن طبيعة دور المـرأة أو الرجـل كان نتيجة عامل خارجي وليس للمرأة أو الـرجل أي دور أو تأثير في ذلك أي:

«External or process, something which happens to people rather than something to which they may respond and play an active and conscious part».

وبناءً على ذلك كان وضع المرأة داخل الأسرة ـ أي النـظام الاجتـماعي وخصـوصـاً نـظام الأسرة ـ هـو المسؤول الـرئيسي على تبعيـة وخضـوع المـرأة للرجـل أي:

Subordination of women to men.

ونتيجـة لهذه الآراء والاتجـاهات كـانت حـركـات تحـرير المـرأة (Suffragette movement and pressure group) تنـادي بتـغـيـر دور المـرأة داخـل الأسرة ـ بـالإضافـة إلى المطالبـة بمساواة الأجـور بـين الـرجـل والمـرأة، والقضاء عـلى التميز في العمـل بين الـرجـل والمرأة أي (equal pay).

استمـرت هـذه الآراء حـتى الـوقـت الحـاضر فالحركات النسائية الحديثة التي تدعـو إلى حريـة المرأة وخصـوصـاً في المجتمعـات الغربيـة ـ أظهرت مـوقفهـا العـدائي من نـظام الأسرة (domestic system) حيث أنها تحاول ابراز النظام العائلي على أنه العائق الأساس أمام تحرير المرأة.

وهكـذا قـامت محـاولات عـديـدة من قبـل هـذه الحركات، لخـلق نمط بـديـل لنـظام الأسرة (family living). مثال ذلك محاولة خلق المعيشـة الجماعيـة أي (The communal living)[6] ومحـاولة تـوزيع مسؤوليـة رعاية الأطفال إلى المجتمع، (وذلك بواسـطة بناء دور الحضـانة وريـاض الأطفـال) وتشجيـع قلب المعـايـير الـطبيعيـة أي (radical ecology) أي الـزيجـات غـير الشرعـيـة وحـالات الـشـذوذ الجـنسي أي (Homesexuality) ووضع ضبط على نمط الانجاب.

تقول إحدى الكاتبات في هذا الشأن:

«إن تطور تكنولوجيا تحديد النسل في النظام الرأسمالي يعني أن فكرة التحرر الجنسي للمرأة قد أصبحت ممكنة»[7].

إن هذه الاتجاهات كانت من غير شك وليدة الآراء التي انبثقت عن الدراسات الاجتماعية! يرى الباحثان (Collver and Longlois)[8] مثلاً:

«إن الأنظمة الاجتماعية ـ وخاصة النظام العائلي ـ هي الدافع أو القوة الكامنة وراء امتناع المرأة عن الدخول إلى ميدان العمل وبالتالي تحررها».

«إن مسؤولية المرأة ودورها الأساسي سواء كانت زوجة أو أماً هو القيام بأعمال البيت (من طهي وغسيل ملابس وأواني . . . إلخ) حتى الفتيات فإن اعدادهن كي يكن ربات بيوت يتحملن مسؤولياتهن المنزلية كزوجات في المستقبل لها أكبر تأثير على اختيارهن لنشاطهن الاقتصادي في ميدان العمل».

«إن قرار المرأة بخروجها إلى ميدان العمل يعتمد إلى حد كبير على تقييمها، إلى أي مدى تستطيع التنسيق بين دورها في الأسرة ودورها الاقتصادي خارج البيت».

وهناك باحثة أخرى «شيلاكونسن» ,Cunnison» «S., 1968[9] في دراستها لأحد المصانع ببريطانيا تقول:

«إن وضع المرأة العاملة في مصنع دي (Dee) مشابه لوضع الرجل في المصنع نفسه وإن كان وضعها هذا يختلف باختلاف دورها داخل المنزل الذي يحدد بنوع الثقافة والطبقة الاجتماعية في المجتمع».

«إن النساء بصورة عامة يتحملن عبء رعاية الأسرة والبيت من حيث الغسيل والتنظيف وشراء الحاجيات والطهي وما شابه ذلك، وإن عدم مساعدة أزواجهن لهن في هذه الأعمال يعتبر أمراً طبيعياً، حيث تعتبر رعاية البيت من مسؤولية المرأة بالدرجة الأولى بغض النظر عن كونها عاملة أو غير عاملة».

«لهذا فإن المصنع يعاني من غياب وعدم انتظام النساء العاملات بالعمل في المصنع».

أما الباحثة «الفا مايردل» (Alva Myrdal, 1963) فترى أن العمل خارج المنزل أدى إلى زيادة قيمة المرأة الاقتصادية حيث أن هذا كان النتيجة الطبيعية لما حدث من تطور اقتصادي واجتماعي في المجتمعات الغربية. وتقول في هذا الشأن:

«حتى بداية القرن التاسع عشر كانت صناعة الغزل والنسيج وصناعة الملابس والخبز وحفظ اللحوم وصناعة الصابون وعمل المشروبات وحفظ الفاكهة وما شابه ذلك من أشياء تقوم في المنزل ـ أما الآن فإن هذه الأعمال انتقلت من المنزل إلى المصنع، هذا بالإضافة إلى تعليم الأبناء ورعايتهم في المراحل المبكرة من أعمارهم التي كانت جزءاً من وظيفة المنزل»[10].

أما الآن فقد انتقل هذا التعليم وهذه الرعاية إلى خارج المنزل».

«لهذا فعلى المرأة الآن أن تخرج إلى المصنع لكي تشارك في انتاج هذه الحاجيات، لأن مشكلة اليوم هي:

كيفية زيادة دخل الأسرة من أجل الحصول على هذه الحاجيات من السوق. . كما أن العمل خارج المنزل قد يؤدي إلى زيادة قيمة المرأة الاقتصادية ووضعها في إطار ذي معنى وهدف»[11].

دخلت المرأة إلى ميدان العمل بأعداد كبيرة في المجتمعات الغربية. ففي بريطانيا مثلاً: أكثر من 9 مليون امرأة دخلن ميدان العمل، وان نصف النساء المتزوجات يعملن الآن[12].

نتيجة لذلك فقد اتجهت الدراسات الحديثة نحو دراسة تأثير سوق العمالة على وضع المرأة والرجل

داخل المجتمع، ومن ضمن هذه الدراسات، تأثير تقسيم العمل في السوق على نظام الأسرة والزواج وما ينتج عن هذا التقسيم من تنسيق للعلاقات بين الأفراد داخل المنزل لكي يفسح المجال للعالم الخارجي حيث توجد العمالة. فالباحثة: (Roslyn Feldberg, 1980) ترى أن حركة المرأة المستمرة لدخول القوى العاملة تارة ثم تركها لها تارة أخرى - استجابة لمطالب الأسرة(*)، يجعل المرأة فرداً غير دائم في القوى العاملة[13] أي (Temporary worker) بينما تمنح هذه الحركة الرجال فرصة الاستمرار في العمل (Permanently employed)، لهذا فزيادة دخول المرأة إلى القوى العاملة تعتمد على نوعية الخدمات الاجتماعية حتى تعتبر (permanent Labor) موظفاً دائماً وتنال حقوقها كاملة كالرجل.

بالإضافة إلى ما سبق، اتجهت الدراسات الاجتماعية الحديثة نحو تفسير العوامل التي أدت إلى زيادة دخول المرأة إلى ميدان العمل.

فرأى البعض أن زيادة دخول المرأة إلى ميدان العمل هو نتيجة رد فعل لما حدث من تطور اقتصادي، وللتأكد من صحة هذه النظرية أو بطلانها نستعرض نسبة الداخلين إلى النشاط الاقتصادي من الذكور والاناث، لبعض المجتمعات المتقدمة والنامية في العالم كما نستعرض أنماط وأشكال تطور دخول المرأة إلى ميدان العمل في هذه المجتمعات.

أ - النشاط الاقتصادي للمرأة في المجتمعات النامية والمتقدمة:

نظرة سريعة إلى نسبة دخول المرأة إلى ميدان العمل يتضح اختلافها من دولة إلى أخرى ويبدو أن هذا الاختلاف كان نتيجة لعوامل أكثر تعقيداً من العامل الاقتصادي.

إن نسبة دخول المرأة إلى العمل نجدها قليلة جداً في الدول العربية ولكنها مرتفعة جداً في دول أمريكا اللاتينية(*) أي أن نسبة دخول المرأة إلى الأنشطة الاقتصادية ليست فقط قليلة اذا قورنت بنسبة دخولها في المجتمعات الغربية، وإنما هي قليلة أيضاً بمقارنتها بدول أمريكا اللاتينية، أي بالرغم من تشابه المستوى الاقتصادي بين الدول النامية بعضها ببعض - إلا أنها تختلف في نسبة دخول المرأة إلى ميدان العمل.

فبينما تصل نسبة دخول المرأة إلى العمل في دول أمريكا اللاتينية إلى 20 % من مجموع السكان تقل مثيلتها إلى 4 % في الدول العربية، مما يدل على عدم صحة هذه النظرية الاقتصادية[14].

السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو:

كيف نستطيع أن نفسر هذا الاختلاف؟ ولماذا لم تؤد طفرة التطور الاقتصادي في البلاد النامية إلى طفرة في دخول المرأة إلى ميدان العمل كما حدث في الدول الغربية؟ ولماذا تتغير نسبة دخول المرأة إلى ميدان العمل في المجتمعات النامية ويختلف بعضها عن البعض الآخر؟

قام بعض الباحثين بتفسير هذا الاختلاف - فعلماء الاجتماع المحافظون (Functionalists) - يرجعون قلة دخول المرأة إلى ميدان العمل في المجتمعات العربية مثلاً إلى أسباب في الدين الاسلامي وأحياناً أخرى إلى الأنظمة الاجتماعية وخاصة النظام العائلي.

(*) تعني الباحثة أن النساء يدخلن ميدان العمل بسبب حاجة الأسرة إلى نقود أو إلى دخل إضافي - بينما يتركن العمل عندما يحتاج بعض أفراد الأسرة إلى رعاية خاصة مثل رعاية الأطفال والعجزة، لهذا فوضع المرأة في المجتمع - كالجيش الاحتياطي - ليس فقط لسوق العمالة ولكن أيضاً لأسرهن.

(*) حسب دراسات الأمم المتحدة يكاد مستوى التطور الاقتصادي في الدول النامية يكون متشابهاً.

بعبارة أخرى إذا حضت عندهم حجة الدين الإسلامي أقاموا مكانها حجة الضبط الاجتماعي وهكذا.

ب ـ أنماط دخول المرأة إلى ميدان العمل في مجتمعات تختلف فيها الأنظمة الاجتماعية والدين:

1 ـ نمط المجتمعات الغربية:

نسبة خروج المرأة إلى ميدان العمل في هذه المجتمعات مرتفع جداً والأجور ضئيلة خصوصاً بين الطبقات العاملة، فالرغبة في زيادة الدخل مثلاً دفع المرأة إلى الخروج للعمل في مؤسسات الانتاج، وعزف بعض الفتيات عن الزواج والامتناع أو التأخر عن الانجاب، والتوقف عن العمل عند انجاب الأطفال، ومن ثم الرجوع إلى العمل بعد أن يكبر الأطفال.

إن نظام الأجور في هذه المجتمعات يسير طبقاً لفكرة أن عمل المرأة يساوي نصف عمل الرجل في سوق العمالة.

2 ـ نمط المجتمعات في أمريكا اللاتينية:

معظم النساء العاملات يعملن خادمات منازل وغالبيتهن مهاجرات أتين من الريف إلى المدينة، إن العاملات في غير هذا المجال يشكلن نسبة ضئيلة جداً، وظاهرة تأخر سن الزواج تنتشر هناك بين الفتيات.

3 ـ نمط المجتمعات في الشرق الأوسط:

نسبة دخول المرأة إلى ميادين العمل في هذه المجتمعات ما زالت ضعيفة ـ انتشار التعليم بين الفتيات ما زال جديداً على المجتمع، تتزوج الفتيات عموماً في سن مبكرة، وتلتزم المرأة تلقائياً برعاية الزوج والأولاد، وخروج المرأة إلى الحياة العامة أي النشاطات العامة للمرأة ما زالت قليلة جداً، ولا يوجد اختلاف في الأجور بين النساء والرجال.

إن قلة نسبة دخول المرأة العربية إلى ميدان العمل لفتت نظر بعض من علماء الاجتماع الذين قاموا بتفسير هذه الظاهرة على النحو الآتي:

يرجع الباحثان (Woodsmall and Lacouture)[15] ظاهرة قلة دخول المرأة إلى العمل في المجتمع العربي إلى تعاليم الدين الاسلامي وإلى أن المجتمعات العربية ما زالت تقليدية ومحافظة أي (Traditional and Conservative).

ويستشهد الباحثان بحالة مصر، ومن الاحصائية التي تدل على أن من (480) امرأة يعملن في المصارف المصرية (National Banks)، كانت 30% منهن نساء مسلمات والبقية غير مسلمات، ومن (263) امرأة يعملن في شركة شيل (Shell Company) كان 5,3% فقط نساء مسلمات أما البقية فمن غير المسلمات.

كذلك الحال في مراكش، فبالرغم من أن 14% من المستخدمين في المهن التخصصية(*) نساء ـ إلا أن ثلثهن فقط نساء مسلمات والباقي غير مسلمات.

4 ـ المجتمعات العربية:

إن قلة الدراسات العلمية في المجتمعات العربية أدت من غير شك إلى انتشار مثل هذه الأفكار، كما أن اعتماد البحاث على الاحصائيات المجردة أدى إلى تفسير الظواهر الاجتماعية تفسيراً سطحياً.

إن أي باحث من هؤلاء الباحثين السالفي الذكر لو بحثوا هذا الموضوع بحثاً موضوعياً ميدانياً لأدرك أن الوضع الاقتصادي السياسي الاجتماعي الثقافي التاريخي لهذه المجتمعات كان وراء ظهور هذه الظاهرة.

(*) المهن التخصصية هي المهن التي تتطلب قسطاً من التعليم والتدريب مثل المحاسبة، والشؤون الادارية... إلخ.

لقد تميز المجتمع العربي في مراحله التاريخية الكبرى بحصر التمييز الاجتماعي البدائي في ظاهرة الرق حيث «انقسم في داخله إلى انقسام جنسي بين أكثريتين الرجال والنساء ـ وتغليب الذكور على الاناث بالقوامة الاجتماعية والرئاسة الدينية والسياسية» . . . إلخ وجرى التمييز الاجتماعي ما بين المرأة والرجل يربط مقام المرأة بدور استهلاكي، ومقام الرجل بدور إنتاجي.

«وسادت مفاهيم قبلية حول دور المرأة انطلاقاً من الانقسام الاجتماعي ذاته ـ بوصف المرأة أنثى الرجل، طعامه (امرأته)، ويوصف النساء مناكح الرجال (علاقة بيولوجية، حاجة تابعة وإن كانت حاجة متبادلة في جوهرها)، وفئة دون الرجال اجتماعياً، لأن الرجال يعملون والنساء يتركن العمل (لماذا؟ هل العمل المنزلي ليس عملاً؟)، أو يخضعن لعبودية العمل المنزلي (العمل التابع، المرأة ـ الخادمة) أو أنهن يوصفن بالبطالة. يضاف إلى ذلك مفاهيم قبلية أخرى تربط بين التحريم الجنسي والتحريم الاقتصادي (امتلاك الرجل للأرض والمرأة) ومثالها تفسير الحريم (النساء) بأنه كل ما حرم فلم يمس ـ والحرم هنا معناه الحمى: أساس الملكية الخاصة عند العرب قبل الاسلام ـ أي حصر ملكية المرأة ملكية النساء برجل واحد (Pologamy). فقد عرف المجتمع العربي القديم مفهوم «السيد» والعبيد والجواري.

«وكان السواد الأعظم من النساء العربيات تابعاً. . أي تبعية الإناث للذكور، وتحويل المرأة العربية إلى سلعة وآداة لهو معاً، قبل الاسلام. . . كما أن كان للتطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في المجتمع العربي في العصور العباسية، والعثمانية ثم الاستعمار الأوروبي تأثيره السلبي على العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع العربي»[16].

فعرف في العصر العباسي نظام الحريم والاماء والمغنيات وتكاثرت الجواري وازداد انحطاط المجتمع العربي الذي رافقه احتقار للمرأة ولمواهبها وجنسها «في مجتمع قائم على ترويج اللهو والفجور. وكانت تزداد الرغبة في سجن المرأة وقهرها نفسياً ومعرفياً، وفي خفضها الدائم إلى مستوى الأشياء والسلع: فلانة تحت فلان، المرأة متعة من متاع الدنيا، كل مالك يملك إلا مالك النساء فإنه مملوك، والمرأة حرمه، أم فلان، عبدة. . إلخ. »[17].

ويصف د. خليل أحمد خليل المجتمع العربي والمرأة في عهد الاستعمار العثماني فيقول «ومما يلاحظ أن في ظروف هذا النمط الخاص من الإستعمار تفاقم التخلف والجهل وتزايد استعباد المرأة في المجالات كافة. فحرمت البنات من القراءة والكتابة، وباتت المرأة موضوع أقاويل واشاعات، حكمها حكم المملوك التابع: فهي كالمملوكة للزوج، محجورة له، في مرتبة وسطى بين الأحرار والعبيد».

«إن انهيار الأنظمة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في العهد العثماني والاستعماري أدى إلى استعباد العرب عموماً، وإلى إنزال المرأة منزلة أداة اللهو والترفيه، ففرض عليها الحجاب والحذر والعزل عن الرجل»[18].

وتصف الكاتبة مقبولة الشلق في مقالة لها في مجلة الطريق حالة المرأة العربية في العهد التركي فتقول «في ذلك العهد التركي، كانت المرأة العربية الأرستقراطية، صديقة نساء الباشاوات وكبار الموظفين الأتراك، تتقن اللغة التركية وتتكلم بها أبداً، بينما تتناسى لغتها الأصلية ولا تذكر شيئاً عن عروبتها، فهي متتركة لا يهمّها إلا تقليد التركية الغنية في أزيائها وملابسها، ومشاركتها بآرائها وأفكارها. كانت تجهل كل الجهل تاريخ بلادها العربية، لكنها تعرف جيداً تاريخ العثمانيين. وتحفظ الكثير من الأدب التركي الذي تعلمته في المدارس التركية «ولكن ما

يجدر بنا معرفته أن التعليم حتى بالنسبة إلى هـذه الفئة من النسـاء كان لا يتعـدى الشهادة الابتـدائية وذلـك نتيجة إلى النظرة السائدة في المجتمع والتي تتلخص في أن واجب الفتـاة ينحصر في طهي الـطعـام وخيـاطـة الملابس وكي الثياب.

أما المرأة الفقيرة فكانت في ظلام دامس، تعاني من قيـود العبـودية والفقـر، بعيـدة عن العلوم والفنـون والثقافة التركية والعربية معاً. . وكانت عقلية المرأة في ذلك العهد متأخرة جـداً فهي لا تبحث عن الأسباب الحقيقيـة للحوادث، بـل ترجـع سببهـا إلى الأقـدار. وهي تعتقد مثلاً بأن الرجل أفضل من المرأة فلم تكن المرأة تهتم بآراء زوجها واحتكاره، ولم تكن تطلع على أعماله خارج المنزل، لأن أعـمال الرجـل كما تعتقـد لا تدركها النسـاء اللواتي وهبن نصف عقل، وأريـد لهن نصف الدين»[19]. وما يشير إلى الدهشـة والاستغراب أن حتى تـربية الأطفـال في ذلك العصر، وعـلى جميـع المستويات الغنية منها والفقـيرة كانت من شؤون نسـاء غير الأمهات. فكـانت تعهد عنـد الـطبقـات الغنيـة «للمـربيـات الـتركيـات والجـواري» الـزنجيـات «أو للخادمات الجاهلات». وأمـا أطفال النسـاء الفقيرات كانوا مشردين في الأزقة والطرقات والحرمان من عنايـة أمهـاتهم اللواتي يـدعنهم يـربي بعضهـم بعـضـاً، وينصرفن بـاحثـات عن رزق يضمن لهم غـذاءهم ولباسهم.

ويكشف قـاسم أمـين دور الاستعـمار في استعبـاد المرأة العربية حين يقـول: «كلما تقدم المستعمـرون في الـبلاد تأخر ساكنـوها. كـل الأمة ضـد الاستعـمار، معتمدة على نفسها وتحررها وتقدمها. إن المرأة العربية لم تنـل الحقوق السيـاسيـة، ولا بـد لهـا من نيلهـا إلى جـانب حقوقهـا في الـزواج والـطلاق والأسبـاب التي تـذرع بها المتـذرعـون، القـائلون بـأن النسـاء تختص بنقصـان العقل ونقصـان الدين وغلبـة الهوى، كلهـا أسباب باطلة».

وما دام الحال كذلك.

هل يمكن أن نرجـع وضع المـرأة العربيـة المتخلف وقلة مشاركتها للقوى العاملة إلى عامل تعـاليم الدين الاسلامي: أعني الشريعة الاسلامية: ـ

إن الشريعـة الاسـلاميـة التي مصـدرهـا القـرآن الكريم قد أعطت المرأة حقاً كامـلاً غير مقيـد بغير مـا حـرم الله ورسـولـه في جميـع التصرفـات المـدنيـة والاقتصـادية والشخصيـة فلهـا الحق والأهليـة لحيـازة المـال مهـما عـظم مقـداره، ولهـا حق الارث والهبـة والـوظيفـة والـدين وتملك العقـار والكسب والتجـارة والتقـاضي والمصالحـة والتصرف فيـما تحـوز وتملك من مال أي كان نوعه، اتفاقاً وبيعـاً وعتقاً وهبـة ووصية، كما نص القرآن الكريم نصاً صريحاً على حق المـرأة في اختيار شريك حياتها (الزوج) ومساواتها به في الحقوق والواجبات وحقها في الطلاق متى توافرت ظروفه، كما أعطاها الـدين الاسلامي حق التعليم وطلبـه والسعي لتحصيله مثلهـا في ذلك مثـل الرجـل وذلك في قـولـه تعـالى: ﴿يرفـع الله الذين آمنـوا منكم والذين أوتـوا العلم درجات﴾ (سورة المجادلة، الآيـة 11) كما حث القـرآن الكريم المـرأة والرجـل على العمـل ولم يفـرق بينهـما كل بمـا يخصه وحسب مقـدرته وذلـك في قولـه تعالى:

﴿قـل اعملوا فسـيرى الله عـملكـم ورسـولـه والمؤمنون﴾ (سورة التوبة، آية 105).

إن القرآن الكريم يرى أن العمل الاجتماعي غايته الانسان، انطلاقـاً من مفهوم أنـه ليس الرجـل وحده ولا هي المرأة وحدها بل هي الانسان والانسان همـا، كل جنسٍ دون أخيه هو نصف فقط، ولا يعتبر عـدداً كـامـلاً إلا إذا أضيف إليـه النصف الآخـر، وإن المجتمـع يوفـر العدالـة والمساواة والفـرص المتكـافئة للمواطنة في الحقوق والواجبات، مثل قوله تعالى:

﴿أي لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى﴾ (سورة آل عمران، آية 195).

﴿وللرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن﴾ (سورة النساء، آية 32).

إن نظرة الاسلام للمرأة لم تكن النظرة التقليدية والرجعية المحصورة في كونها أنثى، بل نظر إليها كإنسان[20].

وإذا كانت المرأة في بعض الأقطار العربية منعت من دخول المراحل العليا من التعليم بواسطة القانون فالآن تحاول بعض العناصر التقليدية أن تعمل من خلال التقليد والسلفية، تعمل على كبح عملية التطور العربي، بدءاً من قمع المرأة كامرأة وكمواطنه.

وهنا تبين لنا هذه الحقيقة من خلال المطالبة بدخول الفتيات الجامعة. تقول د. سلوى الخماش بهذا الصدد. «فاضطر أحمد لطفي السيد، أول مدير لجامعة القاهرة (فؤاد سابقاً) أن يلجأ إلى الحيلة ليمكن الفتيات من دخول الجامعة، وفي نفس الوقت يتجنب الصدام مع القوى المعارضة وذلك بعدم ذكر الجنس حين تقديم الطلب، فيتم الاختيار حسب المجموع فقط، ودخلت المرأة بالفعل لأول مرة الجامعة المصرية، وكان ذلك عام 1928 في كلية الطب[21].

وقد كان هذا التغير في وضع المرأة موضع اعتراض الكتاب الرجعيين، أمثال البهى الخولي الذي اتهم المرأة المتعلمة بأنها «خرجت من نطاق الأنوثة التي خصتها بها الطبيعة إلى استرجال هي أول من ينكره»[22].

إن من حقنا أن نتساءل كيف استطاع الذين تبنوا النظرية التقليدية أن يفسروا ظاهرة خروج النساء من الأسر المسلمة الفقيرة في المجتمعات السالفة الذكر (مصر ومراكش) للعمل خادمات في المنازل وعاملات في المصانع.

وقد صدقت إحدى الباحثات حين قالت:

«إلا أنني لأتساءل لماذا يدّعي بعض الأباء من سكان الريف في مصر أن الدين الاسلامي كان الدافع وراء عدم ارسال بناتهم إلى المدارس بينما يسمحون لهن بالعمل في المصانع؟»[23].

ومن هنا نرى أن الدين الاسلامي جاء ليرد للمرأة اعتبارها الانساني ولينفض عن المرأة ما لحق بها من ذل وظلم في القرون السابقة، وليرفع من شأنها.

إن المواقف العملية للمرأة في صدر الإسلام كانت بمثابة رد فعل تاريخي لدهور من العبودية عاشتها المرأة قبل الاسلام.

إن دور المرأة لم يستمر كما قننته الشريعة الاسلامية ـ نتيجة لعوامل تاريخية لعبت دوراً هاماً في هدم الصرح الاجتماعي للمرأة، ولا يتسع المجال هنا لأن نقدم سرداً تاريخياً عن دور المرأة في الدعوة الاسلامية[24].

لقد فشل هؤلاء الذين اتخذوا من الدين الاسلامي ذريعة لهم، كما فشل من بعدهم علماء الاجتماع الوظيفيين (Functionalists) الذين اتخذوا من الضبط الاجتماعي (Social Control) أي عامل القرابة ذريعة لمنع المرأة من الخروج إلى ميدان العمل.

إن هذه النظرية كانت تدور حول ثلاث نقاط هي: -

1 ـ من الذي يملك القرار بشأن خروج المرأة إلى العمل؟

2 ـ لماذا يطبق هذا الضبط الاجتماعي على النساء؟

3 ـ كيفية تطبيق هذا الضبط الاجتماعي؟

لقد فشلت هذه النظرية حين عجزت عن الإجابة على السؤال الذي يقول:

إذا استبعدنا عامل (القرابة والدين) أي الضبط الاجتماعي من منع خروج المرأة إلى ميدان العمل ـ

فهل ستزيد نسبة مشاركة المرأة في القوى العاملة؟ وهل المشكلة تحل عند هذا الحد؟

بمعنى آخر:

لماذا تقل نسبة خروج المرأة إلى العمل في المجتمعات التي يضعف فيها الضبط الاجتماعي ولا تعتنق الدين الاسلامي؟

حين عجزت النظريات السالفة الذكر عن تفسير هذه الظاهرة (قلة نسبة خروج المرأة إلى ميدان العمل) في المجتمعات العربية، حاول بعض الباحثين الجدد خصوصاً الذين قاموا بدراسات ميدانية أن يدرسوا هذه الظاهرة عن طريق استعمال متغيرات اجتماعية تتعلق بالمرأة العاملة مثل:

1 ـ الحالة الاجتماعية.

2 ـ عدد الأطفال.

3 ـ الفقر.

4 ـ التعليم.

5 ـ عدد سنوات الزواج.

6 ـ العمل ومهنة الأب أو الزوج[25].

فقد اختلف الباحثون فيما بينهم في تفسير المعلومات التي حصلوا عليها من دراستهم للاحصائيات في حين أنهم اتفقوا على أن المتغيرات الاجتماعية السابقة عوامل مهمة وراء خروج المرأة إلى ميدان العمل.

فمثلاً: بالنسبة للنتيجة التي تقول أن عدد غير المتزوجات أقل من عدد المتزوجات ذهب الباحثون إلى تفسيرين هما: ـ

1 ـ إن قلة عدد غير المتزوجات في القوى العاملة تعزى إلى سبب الضبط الاجتماعي.

2 ـ إن قلة عدد غير المتزوجات في القوى العاملة يرجع إلى سبب فترة انشغالهن بالتعليم.

وذهب أصحاب التفسير الثاني ومنهم فورجيت (Forget 1962) إلى القول: ـ

«إن تعليم المرأة يؤدي إلى انصرافها عن الدخول إلى القوى العاملة في سن مبكرة أي بين سن (15- 24) حيث أن مدة الاستفادة تكون في مثل هذه الحالات قصيرة ـ إذ أن الفتيات بعد الحصول على الشهادة العلمية ينشغلن بالزواج والأطفال وينقطعن عن العمل»[26].

«لهذا يعتبر حدوث مثل هذه الحالات ضياع فرد متدرب في سوق العمالة، ويستشهد الباحث بحالة مصر، حيث أنه في إحدى الدراسات وجد أن نسبة كبيرة أي 65% من الفتيات اللائي في مدارس التدريب طويلة الأجل (ثلاث سنوات) وفي مهنة تخصصية واللائي كان المفروض أن ينضمن إلى القوى العاملة الفنية بعد التخرج قد تركن العمل بسبب الزواج»[27].

أما بالنسبة إلى التفسير الأول: ـ

فقد ذهب الباحث فورجيت (Forget) إلى القول مستشهداً بحالة مراكش:

«إن نظرة الرجال إلى المرأة العاملة في مراكش تتركز في أن كسب المرأة نقوداً من الخارج (عن طريق العمل) يعتبر اهانة (insult) وتدنيساً لطهارة البيت، وانتقاصاً لسلطانة (الرجل) على هذا البيت، كما أن بعض الرجال هنا يصفون الفتيات العاملات باللاخلاقية والضياع أي (Loose and immoral)».

لقد ادعى أصحاب هذه الآراء أن سبب دخول أعداد كبيرة من النساء العربيات إلى ميدان التدريس هو عدم الاختلاط[28].

وهنا يتساءل المرء:

كيف يستطيع هؤلاء الباحثون، تفسير ظاهرة وجود نسبة كبيرة من النساء في قطاع التدريس والتمريض

في المجتمعات الغربية؟ فهناك مبدأ الاختلاط مباح.

إن مناقشة الموضوع السالف الذكر من قبل هؤلاء الباحثين بهذه الكيفية كانت سطحية تعتمد على الآراء السائدة بين أفراد المجتمع، ولم تحاول أن تفسر الظاهرة بتحليل علمي موضوعي، وبالرجوع إلى اطارها (الظاهرة) الاجتماعي الاقتصادي التاريخي، من أجل فهم العلاقات المتداخلة في الموضوع.

إن وجود عدد كبير من النساء العاملات بالمهن التخصصية في ميدان التدريس في ليبيا أي ما يقارب 14,5% من عدد الإناث العاملات اقتصادياً (أنظر جدول رقم 1) يرجع، كما أرى وحسب الدراسات الميدانية التي أقيمت في إحدى المدن في الجماهيرية (بنغازي) إلى عوامل عديدة من أهمها: -

1 - إن فرصة العمل في ميدان التدريس كبير نسبياً إذا ما قورنت بالأنشطة الاقتصادية الأخرى - ليس هذا فقط أمام النساء فهناك نسبة كبيرة من الرجال يعملون أيضاً في هذا الميدان.

2 - إن العمل بهذا المجال يعني بالنسبة للأفراد العاملين به فرصة الالتقاء مع أفراد آخرين متقاربين من حيث المستوى والخلفية الاجتماعية والاقتصادية فيما بينهم.

3 - إن العمل في مجال التدريس يتناسب ومسؤوليات المرأة الاجتماعية من حيث ساعات العمل، كما أنه يسمح بالحراك الوظيفي والاستقرار في العمل.

يضاف إلى تلك العوامل عوامل أخرى منها أن العمل في قطاع التعليم يفسح المجال أمام هؤلاء الذين لديهم الرغبة في استكمال دراساتهم للرفع من مستواهم المهني والاقتصادي وذلك عن طريق الانتساب في المدارس أو الكليات للحصول على شهادة علمية تحقق ذلك[29].

جدول رقم (1):
الأناث العاملات اقتصادياً حسب المهن المختلفة
(1973)

المهن	عدد الأناث	النسبة
1 - المدرسات	4316	14,5
2 - الممرضات وغيرهن من الموظفات الصحيات.	1969	6,6
3 - أخريات من المهنيات، والفنيات ومن اليهن من العاملات.	137	,5
4 - المشتغلات بالأعمال الكتابية ومن اليهن	591	2,0
5 - المشتغلات بأعمال البيع	133	,4
6 - المديرات والرئيسات والاداريات.	10	-
7 - المشتغلات بأعمال الخدمات	6546	21,9
8 - المشتغلات بعمليات الانتاج ومن اليهن.	2374	8,0
9 - المشتغلات بالأعمال الزراعية	13748	46,1
المجموع الكلي	29823	100,0

يتضح مما سبق، كيف أن علماء الاجتماع الذين حاولوا تفسير ظاهرة دور المرأة في المجتمعات العربية قد أساؤا فهم العلاقات الاجتماعية ودوافع ظهورها في هذه المجتمعات حين حاولوا تطبيق نفس المفاهيم الاجتماعية للمجتمعات الغربية التي سبق دراستها.

إن مثل هذه الدراسات قد أدت بلا شك إلى التباس وغموض في فهم أبعاد الموضوع.

إن الحقيقة التي لا جدال فيها هي أن التطورات التي حدثت في المجتمعات الغربية وما صاحبها من تغيير في البناء الاجتماعي، وفي نمط الانتاج، ومن تغيير في دور المرأة: كانت من أجل سد حاجة النظام الرأسمالي من زيادة في الأرباح وزيادة في الانتاج (بأقل

تكلفة ممكنة) وما يحتاجه من أنظمة اقتصادية واجتماعية تكفل له الاستمرار.

إن ارتفاع نسبة دوران العمالة في الأنظمة الرأسمالية ليس مقصوراً على الرجال بل يتعداهم إلى النساء العاملات.

وما تقاضي المرأة لنصف أجر الرجل إلا دليل على مدى استغلال هذا النظام للمرأة والرجل على حد سواء واضطهاد للمرأة بصورة خاصة.

إن وضع الأجور في النظام الرأسمالي يعمل طبقاً لفكرة أن عمل المرأة يساوي نصف عمل الرجل في السوق.. إن هذه الحقيقة الاقتصادية في النظام الرأسمالي عبارة (abribe) عن رشوة يقدمها هذا النظام للرجل من أجل ابقاء المرأة على هذا الوضع القاسي المرير[30].

ونتيجة لقلة الدراسات الموضوعية لموضوع النشاط الاقتصادي للمرأة في المجتمع العربي(*) فقد كان لهذه الأفكار والآراء تأثيرها القوي على إيديولوجيات ومواقف الكتّاب العرب.

فقد قام هؤلاء الكتاب بتقسيم آراء وأفكار أفراد المجتمع العربي لموضوع نشاط المرأة الاقتصادي في المجتمع إلى ثلاثة اتجاهات.

الاتجاه الأول:

وهو رأي المحافظين والتقليديين ـ الذين يرون في المرأة الكائن الضعيف جسماً وعقلاً ضعفاً جوهرياً، ولذلك لا بد لها من أن تخضع خضوعاً تاماً مطلقاً للرجل اشرافاً وحماية ومن ثم تنحصر وظيفتها في تأدية غرض أساسي واحد هو الزوجية بمفهومها الخضوعي هو الأمومة بمفهومها التوالدي الرعوي كما يرون في اختلاط المرأة وخاصة خروجها إلى العمل العيب والعار وفساد الأخلاق.

ونستشهد هنا بقول أحد الكتاب العرب في هذا الشأن حيث يقول:

«أهي (ويعني المرأة العربية) مع استمرار هذه الحالة القمعية أم أنها تطمع لتغييرها؟ إن كل الصراع يدور وسيدور حول فرضية التواصل والتغيير ويشاء التيار المحافظ في الثقافة العربية المعاصرة أن يصوّر المرأة كأنها راضية بقناعها السلفي، راغبة فيه: «مالنا ومال التغيير. نحن نسوان»، معناه أن النساء خارج التغيير. إذن من يكون داخل التغيير في المجتمعات العربية»؟

«ليس من صالح الشرق أن يفسح المجال لنسائه لكي يخرجن إلى ميادين الكسب... لأن المرأة التي تنصرف إلى الأعمال الخارجية تخسر بيتها وزوجها وأولادها من الراحة المنزلية على قدر ما تربح من المال خارج المنزل»[31].

الاتجاه الثاني:

وهو ما يسمى بالاتجاه التقدمي الذي ينادي بمساواة الرجل والمرأة في كل شيء، أي في العمل خارج المنزل سواء كان هذا العمل اقتصادياً أو

(*) ويشير هشام شرابي إلى هذه المشكلة حين يقول:
«إننا لا نعرف حقيقة وضع المرأة في مجتمعنا ونحن بشكل لا شعوري، نرفض مجابهة هذه الحقيقة ونتناساها، وبالتالي نسدل الستار على أهم مشكلاتنا الاجتماعية وأكثرها تعقيداً. لكننا إذا كنا جادين في مجابهة التحدي الحضاري وفي بناء مجتمع جديد في هذا الوطن علينا قبل كل شيء أن نعيد إلى نصف هذا المجتمع إنسانيته الكاملة.
أنظر في هذا الصدد:
هشام شرابي: **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، الأهلية والنشر والتوزيع ـ بيروت 1981 ص 88 - 89.

اجتماعياً أو سياسياً ـ كما يطالب أصحاب هذا الاتجاه بفتح الباب على مصراعيه أمام المرأة في التعليم والتدريب والعمل ومساواة المرأة بالرجل في الحقوق كما تساوت معه في الواجبات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وليس معنى ذلك تخلي المرأة عن رسالتها الأسرية وعلى المجتمع كله أن يعاونها في تيسير مهمتها فيه، كما أن على الدولة أن تقدم لها المساعدات الكفيلة بالحفاظ على الأسرة من جانب، وتأهيلها وتهيئة الظروف لممارستها عملها بكامل طاقاتها من جانب آخر.

الاتجاه الثالث:

وهو الاتجاه الوسط ويمثل فكر الغالبية من الرجال والنساء، هؤلاء يقرون للمرأة بحق التعليم والعمل، ولكن في نطاق معين تنسجم وطبيعة المرأة ولا تتعارض مع التقاليد الموروثة، ويرون عمل المرأة خارج المنزل زيادة لدخل الأسرة وتحسين أحوالها وعلى المرأة أن توفق بين عملها في الانتاج وعملها داخل المنزل والوظائف الاجتماعية الأخرى.

لقد اختلف الكتّاب العرب من حيث موقفهم من هذه الاتجاهات، فبينما وصفوا الاتجاه الأول بأنه اتجاه رجعي تقليدي ـ وإن موقفهم يرجع إلى الرغبة في امتلاك المرأة والسيطرة عليها وجعلها مخلوقاً تابعاً لا يستطيع الدفاع عن نفسه لحاجته المادية في معيشته اليومية للرجل، أما الاتجاه الثالث فقد وصف بأنه اتجاه فردي ينظر لعمل المرأة في حدود مكاسب الأسرة ولا تعي دور المرأة كقوة فعالة مستمرة في تطور المجتمع وتنمية اقتصاده.. فهذا الاتجاه «يتأرجح بين الجرأة والخوف ويشكل مزيجاً من التقليد الموروث والتحرر والاصلاح والتقدم والرجعية»[32].

أما الاتجاه الثاني الذي أيده بعض الكتاب العرب ووصفوه بأنه اتجاه تقدمي لأنه يساوي بين المرأة والرجل في الحقوق والواجبات.

بالرغم من أن أصحاب هذا الاتجاه يرون في المرأة الانسان القادر على العمل والابداع وممارسة الحرية وتحمل مسؤولياتها، إلا أنهم وقعوا بنفس خطأ الاتجاه المادي الذي يرى أن شروط المساواة بين المرأة والرجل في الحقوق مساواتها معه في الواجبات أي أن حريتها مرهونة في تحقق ذلك.

من هنا نرى أن الاتجاه الثاني كان رد فعل لما جاء في الاتجاه الأول، أما الاتجاه الثالث، فكان عبارة عن مهادنة ومصالحة لما جاء في الاتجاهين الأول والثاني.

إن هذه الاتجاهات الثلاثة، قد تجاهلت القضية الأساسية في الموضوع وهي أن القضية «ليست أن تعمل المرأة أو لا تعمل... فالعمل يجب أن يوفره المجتمع لكل أفراده القادرين عليه والمحتاجين له رجالاً ونساءً» ولكن القضية الأساسية في الموضوع «أن يعمل كل فرد في المجال الذي يناسبه.. وان لا يضطر تحت العسف أن يعمل ما لا يناسبه»[33].

وبالرغم من أن الدراسات النظرية لبعض الكتاب العرب، بدأت تلقي الضوء على المشاكل والعوائق التي تحيل دون قيام ومشاركة المرأة في التطور الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع العربي..

ونضرب هنا مثلاً:

بكتابي قاسم أمين (تحرير المرأة، 1899) و(المرأة الجديدة 1901 م) أدى إلى طرح مشكلة المرأة على بساط البحث في طول الوطن العربي وعرضه. إلا أن قاسم أمين مثله مثل بطرس البستاني ورفاعة الطهطاوي عالجوا المشكلة بشكل مجزء وغير متكامل، حيث وقفوا موقفاً وسطاً بين الأفكار الغربية والأفكار الشرقية ـ فقد عالج قاسم أمين قضية المرأة من حيث شعورها واختلاطها بالمجتمع. أما الطهطاوي فعالج القضية من زاوية دعوته لتعليم المرأة[34].

كما أنه بالرغم من أن قاسم أمين حاول طرح أحد

جذور مشكلة المرأة على مائدة البحث، وذلك عندما يشير إلى أنها «هي اليوم عالة لا تعيش إلا بعمل غيرها» وعندما يشدد على أن البغاء مذلة على المرأة، سببه «شدة الحاجة إلى زهيد من الذهب والفضة، وقلما كانت المرأة على ذلك الميل إلى تحصيل اللذة. وكشف قاسم أمين على أهمية خروج المرأة إلى العمل وذلك حين أكد على أن البطالة أم الرذائل، وبالمطالبة برجوع المرأة إلى الحد الشرعي من التحجب، إلا أن المشكلة الأساسية في الموضوع لم تكن مشكلة عمل أو حجاب ولكنها مشكلة تحرير مجتمع بأسره اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً - وتغيير العلاقات الاجتماعية المستغلة والبناء الاجتماعي الذي يعمل على قهر واستعباد أفراده بتبريرات واهية بالاضافة إلى ذلك فقد كان منهج قاسم أمين منهجاً إصلاحياً، تقدمياً مرحلياً.

يرجع (لقاسم أمين) الفضل الكبير في مواجهته لأول مرة في العصر الحديث، مشكلة المرأة، مواجهة متحررة نسبياً، وهو أكثر تقدماً في أفكاره وطرحه من عباس محمود العقاد وسواه من الكتاب المحافظين.

وكما أنه بالرغم من أن خليل أحمد خليل أعطى (في كتابه المرأة العربية وقضايا التغير)، سرداً ووصفاً قيماً ومفيداً في فهم وضع المرأة العربية في المجتمع العربي، في فترات تاريخية مختلفة، وفي العصر الراهن، إلا أنه أكد فقط على العوامل الداخلية (المتمثلة في العوامل الثقافية والاجتماعية) كعوامل وراء تأخر وقهر المرأة العربية، دون البحث في العلاقات الاجتماعية المنبثقة عن نمط الانتاج، ليس فقط على المستوى المحلي ولا القومي، ولكن على المستوى العالمي كذلك وفي تلك الفترات التاريخية، وفي إطارها الاجتماعي الاقتصادي الثقافي السياسي.

مناقشة وتعقيب:

لهذا فإن الدراسات الاجتماعية يجب أن تغير في منهج بحثها للموضوع، تغيراً جذرياً. . ولتكن القضية الأولى في الموضوع هي دراسة العلاقات الاجتماعية بين المجموعات والأفراد ومن ثم علاقتها بنمط الانتاج السائد في المجتمع ليس فقط على المستوى المحلي ولكن على المستوى العالمي، ودراسة ظروف ظهور هذه العلاقات الاجتماعية. . ومن أجل الكشف عن العلاقات الظالمة في مجتمع ما وما صاحب ذلك من القيم والمعايير والمفاهيم المختلفة التي كانت وما زالت منسجمة مع الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية السائدة، وقد كان هذا ضرورياً من أجل خلق علاقات اجتماعية صحيحة بين فئات المجتمع.

إن الحركات الاصلاحية وما صاحبها من قوانين وتشريعات ظهرت في المجتمعات الغربية أو الشرقية من أجل تحسين وضع المرأة في المجتمع. . أثبتت فشلها وعدم صلاحيتها.

فبينما تظهر قوانين وتشريعات اصلاحية في المجتمعات الغربية والشرقية من حين لآخر، لاصلاح وضع المرأة نجد القوانين غير الرسمية (Un-official Ideologies)-التي تظهر في العلاقات الاجتماعية بين الأفراد لها تأثيرها في استمرار البناء الاجتماعي الذي يحدد وضع المرأة في المجتمع.

فالقانون لا يستطيع أن يغير شيئاً من حقيقة وضع المرأة - سواء في المجتمعات الرأسمالية أو الشيوعية.

فعلى سبيل المثال، تغير قانون حق الملكية - وحق المرأة في الانتخاب - وحق المرأة في اختيار الزوج - وحق المرأة في الشراء، والمنافسة في العمل - أن هذه الأشياء بالرغم من أنها في الظاهر عملت على التقليل من ظاهرة اذلال واستغلال المرأة (discrimination) - كما عملت على وجود احتمال المساواة بين الرجل والمرأة، إلاّ أن عدم تكافؤ الفرص وعدم المساواة مستمرة في العلاقات الاجتماعية.

ففي الاتحاد السوفياتي وأمريكا - نجد النساء العاملات هناك ما زلن يشغلن الوظائف الأقل شأناً، والنساء يعملن في المصانع التي يتقاضى عمالها أجراً زهيداً، أما الأجور العالية فتذهب لذوي المناصب العالية، والنساء لا يشكلن إلاّ نسبة ضئيلة من هذه الفئة المميزة في كلا النظامين (الرأسمالي والشيوعي)[35]((أي في الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي.

من هنا نرى أن الدافع وراء خروج المرأة إلى ميدان العمل في المجتمعات الرأسمالية والشيوعية كان من أجل الكسب المادي.

على نقيض ذلك فإن المجتمع الاشتراكي، بمفهومه الجديد، يعالج الموضوع من وجهة نظر أخرى[36].

إن المجتمع الاشتراكي في الجماهيرية مثلاً، اعترف للمرأة بواجباتها الطبيعية في الأمومة والعمل في المنزل، حيث أنه من غير الوظائف البيولوجية التي تؤديها المرأة تتوقف الحياة البشرية.

وبناءً على ذلك فإن دور المرأة في تربية الأجيال ورعاية المنزل يعتبر من الأعمال الجسيمة ذات النتائج البعيدة المدى حيث أنه عمل انتاجي كبير، ونتيجة طبيعية لما تقوم به المرأة من أعمال سواء كانت داخل المنزل أو خارجه، يجب أن لا يكون هناك فرق بين الرجل والمرأة في الحقوق، (سواء أكانت حقوقاً اجتماعية، أو سياسية أو اقتصادية).

وإن كان هناك اختلاف فهو اختلاف في الواجبات وذلك حفاظاً على انسانية المرأة بمعنى أنه يجب أن تتوفر لها الحقوق والظروف الملائمة الخالية من العسف والقهر التي تمكنها من مزاولة دورها في المجتمع بشكل طبيعي.

إن هذا لا يعني أن التفرقة بين الرجل والمرأة نابعة من وجهة نظر رجعية أو تقليدية محافظة، إنما يعني ادراكاً للفوارق البيولوجية بين الرجل والمرأة نابعاً من وجهة نظر حضارية تقدمية.

«إن عمل الرجل اذا قامت به المرأة، أي الأعمال البدنية الشاقة، تجبرها على التخلي عن كونها أنثى».. إن المرأة لها حقوقها كاملة دون أن تجبر على التحول إلى رجل والتخلي عن أنوثتها»[37].

«إن المرأة المحتاجة لعمل وتعمل عملاً بدنياً يجعلها غير قادرة على أداء مهمتها الطبيعية هي غير حرة ومجبرة على ذلك بفعل الحاجة إذ أنه في الحاجة تكمن الحرية»[38].

الحواشي

(1) أنظر في هذا الصدد:
يوبوف س. ي «ترجمة نزار عيون السود، **نقد علم الاجتماع البرجوازي**، طبعة ثانية دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق 1974.
كذلك، أحمد بوزيد، **البناء الاجتماعي**: المفهومات، الاسكندرية 1978.

(2) Yung, M. and Willmett, p., **The Symmetrical Family**, Rouldege and Kegan Paul, 1973.

(3) Friedan, B., **The Feminine Mystic**, Collac, 1963.

(4) Higgins, R., **Observer Magazine**, 13th October, 1974.

(5) Peter Worsley, **Introducing Sociology**, Penguin Books, G.B., 1977.

(6) Michal, A., **Status Professionnel Feminin et Structure du couple Français Urbain**. CNRS - CORDES (Paris), 1971, pp - 144 - 51.

(7) Rowbotham, S., **Woman's Consciousness, in Man's Worls**, Penguin Books, G.B. 1973, pp - 120 - 121.

(8) Collver, H., and Longlois, E. the Female Labor Force in Metropolitan Ares: An International Comparison» **Economic Development and Gultural Change**, Vol., 10, No. 4.

(9) Cunnison, S. Wages and Work Allocation, Tavistock 1966

(10) Myrdat, A., Klein, V., **Women's The Roles: Home and Work**, Routledge and Kegan Paul Ltd., London, Second Edition, 1968, p - 4.

(11) Ibid. p - 4.

(12) Peter Worsley and others (ed.) **Introducing Sociology**, Penguin Books, Second Edition, 1977, p. - 405.

(13) Feldberg, R., «Women, Self - Management and Socialism», Okrugli Stol, 1980. Participacija, **Samowpravi-janje, Socijalizam. Jugoslavija**, 1980.

(13) Yousef, N., **Women and Work in Developing Societies**, Greenwood Press, U.S.A., 1977, p - 41.

(15) Woodsmall, R., **The Study of the Role of Women in Lebanon, Egypt, Iraq, Jordan and Syria, 1954 - 1955**, N.Y. International Federation of Business and Professional Women 1956, p - 32.

(16) أنظر في هذا الصدد خليل أحمد خليل، **المرأة العربية وقضايا التغير في بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي**. دار الطليعة بيروت، بيروت 1982 م.

حسيب نمر «وضع المرأة الحقوقي في البلدان العربية» **مجلة الطريق**، بيروت العددان 10/9 1961, م.

أنطوان مقدسي «كيف تتحرر المرأة الشرقية» **مجلة الطريق**، المجلد الأول 1942.

الفكر العربي: قضايا المرأة والمرأة العربية، العدد 17 - 18 ,1981 م.

(17) خليل أحمد خليل، المرجع السابق ص 70.

(18) نفس المرجع ص 74.

(19) خليل أحمد خليل، المرجع السابق ص 74 - 75.

(20) عباس محمود العقاد: **المرأة في القرآن الكريم** ـ بيروت ـ دار الكتاب اللبناني، 1975.

(21) د. سلوى الخماش: **المرأة العربية والمجتمع التقليدي المتخلف**، دار الحقيقة، بيروت 1981 م ص 9.

(22) المرجع السابق ص 9 - 10.

(23) The Tomiche Nada, «The Position of Women in the U.A.R.» **«Contemporary History»**.

(24) عباس محمود العقاد: المرجع السابق وأنظر أيضاً: أمانة الاعلام والثقافة: **المرأة وثورة الفاتح من سبتمبر** ـ دراسة وصفية ميدانية ـ طرابلس 1978 م.

(25) أنظر على سبيل المثال: د. حسن حمود «مشكلات المرأة العربية في التعلم والعمل» المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، **المجلة العربية للبحوث التربوية**، المجلد الثالث العدد الأول يناير 1983 من ص 151 إلى ص 160.

(26) Forget W., «Attitudes Towards Work by women in Morocco» **International Social Service**, Journal 14, 1962, p - 105.

(27) Ibid., P., 105.

(28) See:

Forget, and Woodsmall op.cit., p - 32.

(29) أنظر في هذا الصدد:

د. زينب زهري «دور المرأة في المجتمع العربي الليبي المعاصر» مقالة منشورة في **مجلة كلية الآداب والتربية** لسنة 1984 م.

(30) Bokter, A., **School and Society in the Nile Valley**
Cairo, American University of Cairo, 1963, p - 199.

(31) محمد جميل بيهم: **المرأة في الاسلام وفي الحضارة الغربية**، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 1980. ص 8 و 9.

(32) أنظر في هذا الصدد:
د. صبا الفاهوم: **المرأة الليبية في عشرة أعوام** 1965 - 1975 ـ تقديم الفرع اللبناني للرابطة النسوية الدولية للاسلام والحرية ـ بيروت 1975 م.
عبدالحميد فان، **المرأة وأثرها في الحياة العربية** ـ جامعة بيروت العربية سنة 1977 منظمة العمل العربية، المرأة العاملة العربية، مؤتمر العمل العربي ـ الدورة الرابعة طرابلس، ليبيا، مارس 1975.

(33) معمر القذافي، **الكتاب الأخضر**، الفصل الثالث، الركن الاجتماعي، النظرية العالمية الثالثة، الطبعة الأولى، يونيو 1979، ص 55.

(34) أنظر في هذا الصدد:
قاسم أمين: تحرير المرأة، دار المعارف بمصر، 1970.
د. الهام كلاب: مجلة دراسات عربية، أيار 1971 «المرأة اللبنانية إلى أين» ص 13 إلى 34.

(35) Bartol, K.M. and Bartol, R.A., Women in Managerial and Professional Positions: The United States and the Soviet Union, **Industrial and Labor Relations Review**, Vol., 28, July, No., 4, 1975, pp - 524 - 34.

(36) Lane, D., **Women, Supporters or Supported? The Socialist Industrial State: Towards A Political Sociology of State Socialism**, Allen and Unwin, 1976,pp - 195 - 6.

(37) معمر القذافي: المرجع السابق ص 54.

(38) معمر القذافي: المرجع السابق، ص 45.

علاقة الرجل بالمرأة وسيكولوجية الانسان المقهور (من خلال الشعر والغناء)

كمال حامد مغيث(*)

من مصاف الألهة. . الى مرتبة الثدييات

من منا لم يقف مشدوهاً أمام صورة المرأة في شعرنا العربي والغناء الحديث. المرأة ليست شبه إله، بل إله كامل: نموذج للقوة، والقدرة المطلقة، والإرادة الحرة، والمرأة هنا نموذج للجمال والكمال وهي التي تعطي وتمنع، وتعز وتذل، وتميت وتحيي، وبيدها الخير.

والرجل هنا مسلوب الارادة، واهن القدرة، لا يملك من أمر نفسه شيئاً، يشتري رضا المرأة (المعبود) بالعذاب، وأحياناً بالموت والفناء فيها.

ومن منا لم يقف مبهوتاً أمام واقع المرأة المرير، لقد كان مجتمع الرجال يئد المرأة في الماضي، بسبب الفقر غالباً. ولكن مع تقدم الفكر فيما يتصل بالثروة البشرية، قرر المجتمع ألا يئدها كلها. . فأبقى على قوتها وجسمها، حيث لا تخلو من فائدة أو متعة، وقرر في نفس الوقت أن يئد الإنسان الكامن فيها، ويئد قدرتها على الإبداع والتفكير والاختيار والحرية والسعادة.

هكذا انحدرت المرأة من مصاف الآلهة الى مرتبة الثدييات. . هل أضيف أن المجتمع يملك حياداً أخلاقياً إزاء الثدييات الأخرى الحيوانية لا يملكه إزاء الثدييات البشرية؟ فالمرأة هنا شريرة، كاذبة، مخادعة، شهوانية.

وعند المصائب نهتف «فتش عن المرأة».

هاتان صورتان للمرأة، متناقضتان تناقضاً كلياً، نلمسهما ونحياهما على مستوى الفكر، وعلى مستوى السلوك. ولو كانت الصورة الأولى سمة لعصر، والثانية سمة لعصر آخر لما كانت هناك مشكلة. فلكل عصر مثله العليا وثقافته المميزة وأنماط سلوكه. ولو كانت الصورة الأولى سمة لطبقة اجتماعية، والثانية سمة لطبقة أخرى، لما كانت هناك مشكلة، فلكل طبقة مثلها وثقافتها المميزة وأنماط سلوكها.

(*) باحث من ج.م.ع.

ولكن أن تجتمع الصورتان معاً.. في عصر واحد.. في مجتمع واحد.. في طبقة واحدة.. بل وفي شخص واحد.. هنا تكمن المشكلة التي يمكن أن نوجزها في ذلك التساؤل: كيف يمكن أن يجتمع في نفس الانسان والمجتمع حب المرأة وبغضها، إيمانه بأنها إحدى تجليات الله، ويقينه بأنها صورة من صور الشيطان، ثقته بقدرتها وقوتها، ويقينه بعجزها وضعفها...؟

ومما لا شك فيه أن الدراسات في التاريخ والمجتمع والاقتصاد والدين، تحاول من مواقع مختلفة أن تعطينا بعض الاجابات أو بالأصح التبريرات، لجزء أو لآخر من الصورة.. ويبقى رغم ذلك غياب الدور الذي يمكن أن يلعبه علم النفس في توضيح جوانب هامة من الصورة وخاصة تلك الأبحاث التي تتناول سيكولوجية الإنسان المقهور..

ولكن هل من الممكن الحديث عن سيكولوجية مجتمع.. ومقهور.. وما هي سماتها؟

في منهج البحث

مع نمو البرجوازية في بداية العصور الحديثة. راحت تعمل على اطلاق عقال الأفراد من قيود العصور الوسطى. فقد كان التنظيم الاجتماعي في العصور الوسطى، والذي يعتمد على الزراعة كأساس اقتصادي، وتنظيم هرمي للمجتمع يتدرج من الملك في قمة الهرم إلى أقنان الأرض في أسفله، يقف حجر عثرة في سبيل نمو البرجوازية، التي راحت تعمل على تقويض أركان ذلك النظام على مختلف الجبهات حتى نجحت، وتكرست بذلك النزعة الفردية في المجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والديني والقانوني، وأصبح الفرد عالماً مستقلاً، قائماً بذاته.

وقد وجهت إلى تلك النزعة انتقادات عديدة حتى «ظهرت الماركسية وأذاعت الحقيقة التي مؤداها: أن عبادة الإنسان الفرد المجرد ينبغي أن تخلي السبيل للدراسة العلمية للناس الواقعيين، بعبارة أخرى للعلم الذي يدرس تطورهم التاريخي». وكان هذا تأسيساً على المسلمة المعروفة في الفكر الاشتراكي، والتي ترى أن نمط الإنتاج بما يتضمنه من قوى الإنتاج وعلاقاته، لا بد أن يرتبط به بناء فوقي يتضمن الأفكار الدينية والقانونية والقيم الحضارية السائدة[1].

وفي ضوء ذلك يمكننا تفسير التشابه في السمات الحضارية والاتجاهات الرئيسية في مكونات الشخصية العربية، بما فيها الأبعاد السيكولوجية حيث يمكن الحديث عن سمات نفسية واجتماعية وحضارية لأمة ما، تلك السمات التي تتسم بثبات نسبي والتي يمكن عن طريقها التمييز بين هذه الأمة وغيرها من الأمم[2].

وعلى الرغم من ذلك فقد ظلت نظريات الطب النفسي الغربي، ومدارس علم النفس السائدة تقصر امكانية الأعراض المرضية على الفرد، بمعنى أن فقدان الصحة النفسية بدرجة أو بأخرى، بشكل أو بآخر ظاهرة مرضية، تتهم الفرد بالانحراف والشذوذ والخلل. وعلى هذا نجد تفسيرات للمرض النفسي على أنه: عجز الفرد عن التكيف مع المجتمع، أو أن هناك عوامل وراثية وراء شذوذه، أو أن هناك عدم توازن هرموني. وغيرها من العوامل التي تبحث عن الخلل داخل الانسان وليس في المجتمع حوله.

لكن هناك تياراً حديثاً ورائداً يرى العكس تماماً (في ضوء الظروف الاجتماعية والاقتصادية المشار اليها سابقاً) يرى أن المجتمعات هي المريضة نفسياً، وهي المضطربة عقلياً، فهي تعجز عن توفير الدعائم الأساسية للصحة النفسية: الحرية، الحب، العدالة، التواصل الانساني الذي يكسر عزلة الانسان ولكن يلغي فرديته[3].

ومن هنا، وانطلاقاً من ذلك التيار الحديث يمكننا

الـزعم بأن أهم السـمات النفسيـة المـرضيـة التي تسم الإنسان العربي هي سيكـولوجيـة الإنسان المقهـور. . ويمكننـا الزعم كـذلك بـأن تلك السمة هي المسؤولـة عن ذلـك التناقض الحـاد بين صـورة المرأة في الشعـر والوجدان. . وواقعها المرير في المجتمع.

ولكن ينبـغي أولاً أن نـشـير إلى: من أيـن يـأتي القهر؟، ثم ما هي أهم سمات الإنسان المقهور؟

من أين يأتي القهر؟

تعـددت الأسبـاب والقهـر واحـدٌ. . لقـد عـرف الإنسـان العربي القهـر منذ أقـدم العصـور، ومـا زال مقهوراً، بل لعل ظروفاً عديـدة قد جعلت القهـر في العصر الحـديث أشد وطـأة مما كـان عليـه في عصـور غابرة.

لقـد عرف الإنسـان العربي القهـر حين كـان يمرغ رأسه في التراب، إسترحاماً للسماء وإستجـلاباً لبعض قطرات المطر.

وعـرف القهر عنـدما كـان يستل سيفـه، ويستعـد للقتـال الشرس عنـدمـا تلوح عـلى البعـد بقعـة من النبـاتات الخضراء، وسط الصحـراء القاحلة مـترامية الأطراف.

وعرف القهر عندما عايش الفقر حتى ألفه، واعتاد زيارة المجاعات والأوبئة.

وعـرف القهـر مـع استبـداد الحكـام أيـاً كـانت الأسـماء ـ ملك، سلطان، خليفـة، وال، أمـير ـ ومـا زالت في أعـماق النفس العربيـة تستقر صـورة الحاكم الفرد القاهر، الذي لا يُسـأل والذي لا راد لقضـائه، والـذي يسجـد النـاس أمـامـه ليقبلوا الأرض بـين يديه[4].

وعرف الإنسان العـربي القهر عنـدما عـرف تسلط العناصر الأجنبية ونهبها المنظم لثروته الاقتصادية ـ أيـاً كانت الأسماء أيضـاً: سلاجقـة، مغول، صليبيـون، مماليك، عثمانيون.

أما في العصر الحديث فقـد عرف الإنسـان العربي القهـر المنـظم عـلى يـد الاستعـمار. فقـد كـان ذلـك الإنسـان، منذ اللحـظة الأولى للهيمنة الاستعـمارية، هدفاً واضحاً ومحدداً للسياسة الاستعـمارية التي كـانت على يقين من أن سبيلها لنهب ثروات الـوطن العربي، هي التمكن من الإنسان العربي ذاته عن طريق القهـر المعنـوي، وتخـريب مكـونـات شخصيتـه وأنسـاقـه الاجتماعية وتزييف وعيه واعاقة وتشويه عـز إمكانيـاته العقليـة والوجـدانية والـروحيـة. واستنـزاف ثـروات الـوطن العربي كـان لا بـد أن يتـلازم مـع استنـزاف طـاقات الإنسـان العربي وتحـطيم قدراتـه ومقـومـات صموده ومقاومته وتحديه للقهر والاستغلال.

ثم هيـأت الإمـبريـاليـة لصراع دائم مـع الانسـان العـربي، ومن أجل هـذا زرعت الامبريـاليـة الكيـان الصهيـوني في قلب الأمة العـربية، وأعلنت الـتزامهـا الأبدي به، وحولته إلى تـرسانـة كبرى لكـافة أشكـال أسلحة القهر العسكـري والمعنوي لـلإنسان العـربي، وطـوقت الـوطن العـربي بقـواعـدهـا العسكـريـة وأسـاطيلها. وغـزت العقـل العـربي بـأوهـام وتفـوق عقلهـا. وهكذا أصبحنـا في النصف الثاني من القـرن العشرين، نعيش في عقد جديد هو العقـد الإمبريـالي الصهيوني الذي حل محل الإستعمار القديم، وهو وإن كان أقل بروزاً من سابقه إلا أنه يبزه ضراوة وتخريبـاً، فهناك الاستغلال متعدد الأشكال الذي تفرضه الدول الامبريالية بمؤسساتها وشركاتها الاخطبوطية على بلدان الـوطن العربي، وأسـاليب الضغط والقهر، والتـدخل في الشؤون الداخلية، والتجسس، والتخريب، ودعم الفئـات الـرجعيـة والتحـالف معهـا من أجـل ضـمان السيـطرة والقمـع، وتـأجيـج الصراعـات الـطائفيـة والإقليمية وحبك المؤامرات والإنقلابات.

وكان للتغلغل الإمبريالي آثار عميقة المدى على البنى الاقتصادية والاجتماعية وعلى الأوضاع الحضارية والفكرية والثقافية في بلدان الوطن العربي، إنعكست جميعها على الوجود الاجتماعي للانسان العربي، ومن ثم على وعيه الاجتماعي بصفة عامة وعلى تكوينه النفسي بصفة خاصة[5].

من هنا كان القهر. . . فما هي أهم سمات الإنسان المقهور؟

سمات الإنسان المقهور

إن السمات الشخصية للإنسان العربي نتاج تاريخي واقتصادي ـ اجتماعي. فالإنسان العربي يولد مثل أي إنسان في أي مكان مزوداً بقدرات وامكانيات واستعدادات إنسانية كامنة، قابلة للتشكل وللنمو أو للإعاقة في أي اتجاه، والعوامل الحاسمة في تشكلها ومسار نموها هي الظروف الاقتصادية ـ الاجتماعية والحضارية الموضوعية التي يولد وينمو فيها الإنسان.

وتلك السمات الشخصية للإنسان العربي مثل أي إنسان آخر، تختلف بالضرورة باختلاف الظروف الاقتصادية ـ الاجتماعية التي يعيش في ظلها. وبالتالي فإننا لا نستطيع أن ننسب سمات بعينها للإنسان العربي في كل زمان ومكان، مثلما يفعل منظروا الإمبريالية والصهيونية، ولكن يتعين علينا أن نتعرف على السمات المشتركة بين أفراد الجماعات الكبيرة التي تتشابه ظروف حياتهم وبخاصة وضعهم في عملية الانتاج الاجتماعي، والدور الذي يقومون به في تقسيم العمل، ونصيبهم من الثروة الاجتماعية، وكيفية حصولهم عليه ومدى اشباع حاجاتهم الأساسية، وطبيعة علاقاتهم بغيرهم من الجماعات الأخرى والموقف الذي تمليه عليهم مصالحهم من القوى الأجنبية ـ المختلفة من تحالف وعداء[6].

لقد بينت الدراسات النفسية ـ الاجتماعية أن حالة الاستلاب الاقتصادي ـ الاجتماعي وما يرتبط بها من عوامل تولد حالة من التخلف النفسي «أي نمط من الوجود، وأسلوب في الحياة يثبت في كل حركة أو تصرف، في كل ميل أو توجه، في كل معيار وقيمة، أن له خرافاته وأساطيره ومعاييره التي تحدد للإنسان موقعه، ونظرته إلى نفسه، ونظرته إلى الهدف من حياته، وأسلوب انتمائه ونشاطه ضمن مختلف الجماعات، وأسلوب علاقاته على تنوعها، وموقفه من العالم المادي وظواهره ومؤثراته، وموقفه من البنى الاجتماعية وأنماط العلاقات السائدة فيها على المستوى الذاتي، كما على المستوى الذهني»[7].

إن أبرز مظاهر التخلف النفسي هذه هي ما نعنيه «بسيكولوجية الانسان المقهور» التي تتمحور حول خاصية جوهرية هي: هدر قيمة الإنسان، حيث يصبح الإنسان الذي فقدت إنسانيته قيمتها وقدسيتها والاحترام الذي هي الجديرة به. فعالم الإنسان المقهور هو عالم فقدان الكرامة الإنسانية بمختلف صورها، العالم الذي يتحول فيه الإنسان إلى شيء، إلى أداة أو وسيلة، إلى قيمة مبخسة[8].

وحين يبخس الإنسان قيمة إنسان آخر، فإنه في نفس الوقت يبخس قيمته هو ذاته، وبالتالي تصبح حالة فقدان الكرامة والاحترام، حالة معممة تصيب القاهر والمقهور في آن واحد[9].

وهناك العديد من السمات التي تميز سيكولوجية الإنسان المقهور، منها مثلاً: قصور الفكر النقدي، واضطراب منهجية التفكير، والتواكل والتحايل. ولكننا سنشير هنا إلى السمات التي لها علاقة بموضوع البحث وهي:

= الشعور بالدونية وشيوع تصرفات التزلف والاستسلام، والمبالغة في تعظيم السيد.

= سيادة علاقات التشيؤ، حيث يتعامل البشر مع بعضهم البعض بوصفهم أشياء.

= تحقير الذات وشيوع مشاعر الشك والحذر من الآخرين.

ولكن أهم سمات الإنسان المقهور ذات الصلة بذلك البحث هي: التسلطية.

= التسلطية كنمط عام بنقيضيها (السيطرة - الخضوع) فكل إنسان مسيطر وخاضع في نفس الوقت يقبل سيطرة الآخرين عليه، ويخضع لها، ويفرض سيطرته على غيره ويخضعهم له. «ونجد هذا النمط من أعلى قمة الهرم الإجتماعي إلى أدناها، من الحاكم الأول إلى مرؤوسيه ومن هؤلاء إلى مرؤوسيهم. ومنهم إلى غالبية السكان. وبين هؤلاء من الأقوى إلى الأضعف، ومن الرجل إلى المرأة، من الكبار إلى الصغار، من الإخوة الأكبر سناً إلى الذين يلونهم. وأما قمة الهرم فهي تخضع لنمط مقنع من السيطرة، يفرض من خارج الحدود»[10].

وترى «محيازيتون» «أن العائلة - كوحدة - يحكمها نفس التنظيم الاجتماعي، عائلة أبوية هرمية تماماً، كالمجتمع العربي الطبقي يقوم التمايز وتوزيع العمل فيها على أساس الجنس والعمر، فيتسلط الذكر على الأنثى، والكبير على الصغير»[11].

وهكذا يحيا الرجل: مقهوراً - قاهراً - خاضعاً - مسيطراً، يقهره المجتمع، ويخضعه ويئد أحلامه. فيتولى هو بنفسه قهر المرأة، واخضاعها، ووأد أحلامها.

ويرى فرويد أن السلوك الجنسي للرجل هو سلوك عدواني في الأساس، ولكنه يرجع تلك العدوانية إلى العقد والغرائز المكبوتة، التي تترسب في اللاشعور منذ الطفولة المبكرة. وقد أحسن الفرويديون الجدد صنعا (كاردنر، مثلاً)، حينما أرجعوا تلك العدوانية إلى الظروف الاقتصادية والاجتماعية.

وفي محاولة للتعايش مع القهر المفروض على الرجل، نجده يعمل على التكيف معها في حيل دفاعية سلبية، فيألف القهر ويعتاده، بل ويسعى إليه، ويتوحد مع القاهر، وهذا ما يفسر لنا تبني الرجل العربي للقيم الجمالية الغربية المتعلقة بالمرأة فيفضل البشرة الشقراء، والشعر الذهبي والعيون الملونة، وكثيراً من نماذج الجمال والعلاقات والقيم الغربية التي يتهافت عليها في الأفلام والمسلسلات الغربية «كفالكون كريست» و «دالاس».

والمرأة لمجرد أنها تملك ارادتها وحرية اتخاذ قرارها، تصبح في وضع القاهر بالنسبة للرجل وهذا ما يفسر سر تلك الأوصاف، التي خلعها الرجل عليها في شعره العربي والتي أشرنا إليها في الصورة الأولى - أما حين تدخل قفص الزواج وتفقد حريتها وقرارها فإنها تتحول فوراً إلى وضع المقهور، ولو بحثنا في ديوان الشعر العربي عن قصيدة تتناول العلاقة الزوجية فلن يسعفنا بشيء ذي قيمة.

ولكن قبل أن تتضح صورة المرأة القاهرة والرجل المقهور في الشعر والغناء. سنقف وقفة قصيرة لنرى - لماذا الشعر؟.. وهل هو يعبر فعلاً عن سيكولوجية الانسان العربي (المقهور)؟

لماذا الشعر؟..

قد يقال: إن الشعر تجربة ذاتية خاصة لا يجوز تعميمها على المجتمع لا زمانياً، ولا مكانياً. ولكننا نرى أن الشعر كغيره من الفنون والآداب هو تجربة اجتماعية، يساهم فيها المجتمع بأثره. والفرد (الشاعر) هو مجرد مُظهر لهذه الفنون والآداب. فالشاعر لا يكتب لنفسه وإنما للمجتمع، ولا يعبر عن نفسه فقط، وانما عن المجتمع.. ومن هنا فقد كان الشعر أصدق تعبير عن نفسية المجتمع ووجدانه، وقد ظل الشعراء العرب هم قادة الفكر وفرسان الكلمة زمناً طويلاً قبل الإسلام وبعده، وهذا ما يفسر عناية

العـرب بحفظ الشعـر وإذاعتـه في الجـاهليـة، وفي الإسلام.

كما قد يقال: أن الشاعر في شعره، يخاطب المثال، والنموذج واللاواقـع، والخيال وإذا تجسـد ذلك المثـال وأصبح حقيقة واقعة، فإنه لم يعد يلهم الشعر..

● ولكننـا نرى أن الشـاعـر قـد وصف، الخيـل، والليـل، والبيـداء، والسيف، والملوك، والمعـارك.. وكلها واقع مجسد. والمتنبي أمير شعراء العربيـة كلها، لم يكن ينشـد المثال، ولكنـه كان ينشـد الـدنـانـير.. ويقول:

لا مجـد في الـدنـيـا لمن قـل مـالـه
ولا مـال في الـدنـيـا لمن قـل مجـده

ورأى أن سيف الدولة الحمداني، يشتري قصـائده بثمن بخس، فـتركـه إلى كـافـور الاخشيـدي حـاكم مصر، فوجده أكثر بخلاً.. فتركه مغـاضباً وهـو يلعن مصر، ويلعن كافوراً:

أكـلما اغـتـال عـبـد الـسـوء سيـده
أو خـانـه فـلـه في مصر تمـهـيـد[12]

ولم تكن المـرأة في الجـاهليـة، ولفـترة طـويلة بعـد الإسلام شيئاً خيـاليـاً، فـالحجاب بمعنى قـرار المرأة في دارها والاحتجاب دون الرجال لم تعرفه المرأة في ذلك العصر، وكـما عرف العصر المـرأة السافـرة التي تخالط الـرجـال، فقـد عـرف اجتـماع الفتيـان والفتيـات في المـراعي وأثناء السمـر، وكانت الافتتـاحية التقليـديـة للقصيـدة العربيـة تعبيراً مبـاشـراً عن هـذه الأوضـاع الشائعة[13]. وفي الاسلام كان فتيان بن عامر يجلسون إلى ليلى ويتناشدون عندها الأشعار، وكان قيس فيمن يجلسون إليها، لم يكن في بني عـامر، فتى أحب إليهـا ولا أكرم عليها منـه[14]، وهكذا كـانت العواطف التي صورها الشعراء عواطف حقيقيـة صادقـة موجهـة إلى امرأة بعينها يحبها الشعراء ويكلفـون بها فيملك عليهم

هـذا الحب نفوسهم وحيـاتهم حتى لا يعيشون إلا بـه ولـه، وحتى لا يصـدرون إلا عنـه، ولا يـردون إلا عليه، فكانوا اذا ذكروا النساء أو تغنوا بحبهن وصفوا عـواطف، قـويـة صـادقـة[15]. إذن فلم يكن الشقـاء والمكابدة، ولم تكن الآفات والعلل الجسديـة والنفسية التي أصـابت الشعـراء المحبـين المحبـطين من أجـل الخيال والمثال فقط.

ولنا أن نتساءل: اذا كـان المرأة (من هـذا الوضـع القاهر) نموذجاً ومثالاً تدفق بسببه كل هذا الفيض من الشعـر؛ ألم يجد شـاعـر واحـد في الـزواج، وعنـاء الأمومة، ورفقـة العمر مـا هو مثـالي ونموذجي يلهمـه بعض الأبيات، ذراً للرماد في العيون؟

● ونتســاءل أخيـراً لمـاذا يـرتبط المثـال والخيـال والنمـوذج بكل هـذا القهر والعـذاب والألم والأسقـام والـدموع.. ومـع ذلك يـطلب شعراؤنـا المزيـد؟ إنها سيكولوجية الإنسان المقهور.

نماذج شعرية

المعتـاد أن تكـون مشـاكـل البحث نـدرة الأمثلة، ولكن المشكلة هنـا هي كثرة الأمثلة التي تؤيـد وجهـة نظرنا في الموقف القاهر للمرأة إزاء الرجل المقهـور.. ولـذلك فسـوف نختار بعض تلك الأشعـار التي تعـبر بصراحة ووضوح، كيف تكون المرأة مصـدراً للعذاب والألم. ومصـــدراً للسعـــادة وللحيـــاة. وحبـهـــا دين وعبادة. وها هـو قيس بن الملوح يصلي لمحبـوبته، ولا يقنـع ببكائـه بل يتـوسل إلى النـاس ليبكوا معـه حبه وعذابه:

خـلـيـلـي أن لا تـبـكـيـاني الـتـمس
خليـلا اذا انـزفتُ دمعي بـكى ليـا
فـما أشرف الأيـفـاع إلا صـبـابـة
ولا أنـشـد الأشـعـار إلا تـداويـاً

وإن تمنعوا ليلى وعموا بلادها
علىّ فلن تحجموا علىّ القوافيا
أراني إذا صليت يممت نحوها
بوجهي وان كان المصلى ورائيا
وما بيّ إشراك ولكن حبها
وعظم الجوى أعيا الطبيب المداويا
فأنت التي إن شئت اشقيت عيشتي
وأنت التي إن شئت اشقيت باليا
وددت على طيب الحياة لو انه
يزاد لليلى عمرها من حياتيا[16]

أما قيس بن ذرج، فلم يعد يرى في الوجود سواها هي.. البعيدة الغائبة:

أتبكي على لبنى، وأنت تركتها
وكنت كآتٍ غيّه وهو طائع؟
نهاري نهار الناس حتى اذا دجا
ليّ الليل هزتني إليك المضاجع
أقضي نهاري بالحديث وبالمنى
ويجمعني والهم بالليل جامع
لقب ثبتت في القلب منك مودة
كما ثبتت في الراحتين الاصابع
كأن بلاد الله ما لم تكن بها
- وان كان فيها الخلق - قفر بلاقع[17]

أما الفارس المحارب، أبو فراس الحمداني فيقول:

إذا الليل أضواني بسطت يد الهوى
وأذللت دمعاً من خلائقه الكبر
تكاد تضيء النار بين جوانحي
اذا هي أذكتها الصبابة والفكر
وقالت لقد أزرى بك الدهر بعدنا
فقلت معاذ الله بل أنت لا الدهر

ويقول الشريف الرضى:

أحن الى لقائك كل يوم
وأسأل عن ايابك كل وقت
وأذكر ما مضى، فيفيض صبري
وتنفر عبرتي، ويبوح صمتي

ويقول ابن زويدون:

بنتم وبنّا، فما ابتلت جوانحنا
شوقاً إليكم ولا جفّت مآقينا
تكاد حين تناجيكم ضمائرنا
يقضي علينا الأسى لولا تأسينا

ويقول أبو صخر الهزلي:

تكاد يدي تندي اذا ما لمستها
وينبت من أطرافها الورق الخضر

ويقول الحصري القيرواني:

إني لأعيذك من قتلي
وأظنك لا تتعمده
بالله هب المشتاق كرىً
فلعل خيالك يسعده
ما ضرك لو داويت ضنىً
حب يدنيك وتبعده

ويقول الشابي:

عزبة أنت كالطفولة، كالأحلام، كاللحن، كالصباح الجديد
كالسماء الضحوك كالليلة القمراء، كالورد، كابتسام الوليد
أنت.. أنت الحياة في قدسها السامي وفي سحرها الشجي الفريد
أنت فوق الخيال والشعر والفن.. وفوق النُّهى وفوق الحدود.

ويقول ناجي:

يا رياحا ليس يهدأ عصفها
نضب الزيت ومصباحي انطفا
وأنا أقتات من وهم عفا
وافي العمر لناسٍ ما وفى

كـم تـقـلـبـت عـلى خـنـجـره
لا الهـوى مـال ولا الجـفـن غـفـا
واذا الـقـلـب عـلى غـفـرانـه
كـلـما غـاربـه الـنـصـل عـفـا

أما جميل بن معمر (جميل بثينة) فيعبر عن الحب وكيف يصبح مطلقاً في ذاته :

وأمشي وتمشي في البـلاد وكـأنـنـا
أسـيران لـلأعـداء مـرتهـنـان
ضـمـنـت لهـا ألاّ أهـيـم بـغـيرهـا
وقـد وثـقـت مـني بـغـير ضـمان

وعباس بن الأحنف يصبح حبه «لفوز» تجربة تلف الحياة والكائنات جميعاً:

ولـقـد زاد الـفـؤاد شـجـى
طـائـر يـبـكـي عـلى فـنـنـه
شـفّـه مـا شـفّـني فـبـكـى
كـلـنـا يـبـكـي عـلى سـكـنـه

ومن ذلك يقول المنخل اليشكري:

وأحـبـهـا وتحـبـني
ويحـب نـاقـتـهـا بـعـيري

وحب المرأة دين، هي إلهة وفي كثير من الشعر يؤدي لها الشعراء فروض العبادة، فجميل بثينة يقول:

يقـولـون جـاهـد يـا جميـل بغـزوة
وأي جـهـاد غـيرهـن أريـد!
لـكـل حـديث عـنـدهـن بشـاشـة
وكـل قـتـيـل عـنـدهـن شـهـيـد

وعباس بن الأحنف يقول:

أستغـفـر الـله إلا مـن محـبـتـكـم
فـإنها حـسـنـاتي يـوم الـقـاه
فـإن زعـمـت بـأن الحـب معـصيـة
فـالحب أعـظم مـا يعصى بـه الـله

ويقول أبو نواس:

وعـاشـقـين الـتـف خـداهمـا
عـنـد الـتثـام الحـجـر الأسـود
حـجـجـت وقـلـت حـجّت جـنـان
فـيـجـمـعـني وإيـاهـا المـسـير[18]

وزيد بن مسلم الحنفي:

حججت مـع العشـاق في حجة الهـوى
وإني لـفـي أثـواب حـبـك محـرم[19]

ويقول الشابي:

أنـت قـدسي ومـعـبـدي وصبـاحـي
وربـيـعـي، ونـشـوتي، ووجـودي
فـالإلـه العـظيم لا يـرجـم العبـد
إذا كـان في جـلال الـسـجـود

ويقول ابراهيم ناجي:

هـذه الـكـعـبـة كـنـا طـائـفـيـهـا
والمـصـلـون صـبـاحـا ومـسـاء
كم سجـدنـا وعبـدنـا الحسن فيهـا
كـيـف بـالـله رجـعـنـا غـربـاء؟

ويقول شوقي:

ويـقـول: تـكـاد تجـن بـه
فـأقـول وأوشـك أعـبـده

وأخيراً كثير عزه فيقول:

ومـسّا تـرابـاً كـان قـد مسّ جلدهـا
وبـيتـاً وظـلاً حيـث بـاتـت وظـلت
ولا تـيـأسـا أن يمـحـو الـله عـنـكـما
ذنـوبـاً اذا صـلـيـتـما حيـث صـلـت

ثم...

ركـبـان مـكـة والـلـذيـن أراهـم
يـبـلـون مـن حـرّ الـفـؤاد همـودا

لـو يسمعـون كـما سمعت كـلامهـا
خـروا الـعـزة ركـعـاً وسـجـودا

ومع ذلك تكاد تختفي صورة المرأة كزوجة وأم وأخت وابنة من تراثنا الشعري كأنها بتلك الصفات ليست شيئاً مذكوراً، أو كأنها من سقط المتاع... ولكن مهلاً.. ها هو مالك بن الريب التميمي، يخيّب ظننا، ويذكر الأم والابنة والخالة والزوجة. ولكنه لم يفعل الا حين يتذكر النواح واللطم والبكاء والقهر. والقهر أكثر بسبب فقدان السند والعائل، فقد كان يحتضر إثر إصابته في معركة مريبة.. فيقول:

وبـالرمـل منـا نسـوة لـو شهـدنني
بكـين وفـدين الـطبيب الـداويـا
فـمنهـن أمي وابـنتـاي وخـالـتي
وبـاكية أخـرى تهيج البـواكيـا[20]

لاحظ قوله «وباكية أخرى».. هي زوجته.. ولكنه لم يذكرها بنفس الصفة. أو صفة خير من ذلك ولعل تلك الصفة مرادف لقولنا في العامية (اللي ما تتسماش).

الصوفية: بين حب المرأة وحب الله

لعلنا لا نبالغ اذا قلنا أن حب الصوفية لله، هو فرع من الحب الذي موضوعه المرأة، حيث تزخر أحاديث الصوفية وأشعارهم بذكر صفات الله، وهي نفس الصفات التي خلعها الشعراء على المرأة. فالله عندهم هو الحبيب والجميل والجليل والشفيق، وكذلك أطلق الصوفية على مراحل علاقتهم بالله نفس الألفاظ التي أطلقوها على مراتب علاقتهم بالمرأة مثل: الشوق، المشاهدة، القرب، الوصول. وكثير من كتابات الصوفية وأشعارهم لا يستطيع القارىء أن يفرق بينها وبين ما كتبه الشعراء عن المرأة، أنظر مثلاً قول المحاسبي:

«المحبة هي ميلك إلى الشيء بكليتك، ثم إيثارك له على نفسك وروحك ومالك، ثم موافقتك له سرا وعلانية، ثم علمك مع ذلك بتقصير لصغر حبه»[21].

ويقول شاعر متصوف:

ومـن عـجـب اني أحـن الـيـهـمـو
وأسـأل شـوقـاً عـنهمـو وهمـو معي
وتـبكـيهـمـو عـين وهم في سـوادهـا
وتـشتـاقـهم نـفس وهم بـين أضـلعي

ويتخذ النظر إلى الوجه البشري الجميل مجازاً إلى تأمل وجه ذي الجلال والاكرام المحبوب لجماله وجلاله حيث تقترب فكرة الاتحاد والذي يتلاشى به المحب في المحبوب، وقد اعتبر الصوفية ذلك أعلى مراتبهم وأبعد غاياتهم.

يقول بن عربي:

أنـا مـن أهـوى، ومـن أهـوى أنـا
نـحـن روحـان حـللنـا بـدنـا
نـحن مـذكـنـا عـلى عـهـد الهـوى
مضرب الأمـثـال لـلنـاس بـنـا
أيهـا الـسـائـل عـن قـصـتـنـا
لـو تـرانـا لم تـفـرق بـيـنـنـا[22].

... والغناء أيضاً

وعلاقة الرجل بالمرأة من خلال الغناء ينطبق عليها تقريباً ما سبق أن تحدثنا عنه في الشعر. حيث نجد صورة المرأة: كياناً جباراً، مصدراً للنعيم والحب، وكذلك للألم والشقاء.. ونجد الرجل يضرع اليها.. ويتألم ويلتذ بذلك الألم ويستعذبه.. ولذلك فسوف نقصر حديثنا عن الغناء إلى أقصى درجة.

أنظر مثلاً عبد الوهاب يغني:

أنـا والـعـذاب وهـواك
عـايـشـين لـبـعـضـيـنـا

آخـرتهـا إيـه ويـاك
يـا لـلي أنـت نـاسـيـنـا

وعبد الحليم يغني:

قول لي حاجة.. أي حاجة
قول بحبك.. قول كرهتك

كما يقول:

تخونوه... وعمره ما خانكم... ولا انشغل عنكم
تبيعوه.. وعمره ما باعكم... ولا اشتكى منكم
قلبي.. ليه تخونوه

ولاحظ كيف تأتي كلمة «تخونوه» في سياق عذب، يزيدها صوت عبد الحليم عزوبة، ولاحظ كيف تعني الخيانة في الواقع نهاية كل شيء.. وربما الحياة نفسها.

ويغني فريد الأطرش:

قالت لي بكره! وآدي احنا بكره..
لو صدقت.. تبقى مش بايعاني.. لو خلفت.. مش ح أقول تنسياني..
ح أقول بكره.. هو اللي مجاش.. واستنى

ومحمد عبد المطلب:

إسأل مرة عليّ.. قل لي: قساوتك ليه..

ومحمد فوزي:

مال القمر.. ماله.. ما جيناش على باله

هل نضيف ما يغني عبد العزيز محمود:

يا شبشب الهنا.. يا ريتني كنت أنا.

أم إن الصورة ستكون كاريكاتورية أكثر من اللازم.

ويرى «نجيب سرور» أن أهم مميزات الأغنية العاطفية هي: الأنوثة والخشونة التي تبلغ حد الشذوذ، الذل والإذلال والعبودية في العلاقة بين المحب والمحبوب. والأغنية ليست وقفة نموذجية ولا موقفاً ولا قصة وإنما هي مجرد عملية اجترار للتلذذ بالعذاب أو التلذذ بالتعذيب.

كما يرى أن الغزل بالمذكر في الحديث الموجه للأنثى كقاعدة في الطرب، وإن كان قديماً مجرد تمويه وتغطية للتمرير.. فإنه الآن مجرد ميل للشذوذ[23]... ونحن لا نجد في أنفسنا قبولاً لذلك الرأي الأخير، وانما نعتقد أن السبب في ذلك يعود إلى استئثار ضمير المذكر في لغتنا العربية لعهود طويلة على معظم الصفات المرغوبة.

ولكن رغم ذلك يظل استخدام ضمير المذكر في مخاطبة المرأة داعياً للشعور بالاغتراب[24] وتكاد تختفي من الغناء صورة المرأة كأم وزوجة وأخت وابنة.. ولكن هي هي، فايزة أحمد تغني لست الحبايب.. أغنية مصنوعة.. على المقاس لعيد الأم فقط:

أنام وتسهري... وتباتي تفكري
وتصحي من الأدان.. وتيجي تشقري

وذلك مجرد تمجيد للدور المطلوب والذي صُمم خصيصاً لها لا أكثر.

ونجد أيضاً من يغني في أغنية تشير على استحياء (فعلاً) للزوجة من أغنية مصنوعة أيضاً لبرنامج «إلى ربات البيوت»:

إبني.. وبنتي.. وأمهم
أجمل ثلاثة بحبهم

لاحظ كيف عجزت عبقرية الشاعر عن الاشارة إلى الزوجة بأن لفظ آخر غير «أمهم».. وكيف يضيفها المؤلف إلى ابنه وابنته ويأنف أن يضيفها إلى نفسه وتذكر (اللي ما تتسماش) منذ قليل.

... والمرأة أيضاً متهورة

شهدنا كيف تكون هي كل شيء بالنسبة للرجل

إلهه. . وحياته، ومصدر نعيمه وشقاءه، وفجأة عندما تحين لحظة التواصل الإنساني جسدياً. . ومعنوياً، نجد الرجل يقول «الزواج عقد يفيد حل استمتاع كل من العاقدين على الوجه المشروع» أو «الزواج عقد يرد على تملك المتعة قصداً»[25]. مجرد متعة حسية واستمتاع. كما يرى أن طرد أبو البشر من الجنة كان بسبب الحب «فكان آدم أبو البشر، شديد المحبة لحواء. . وحبه هو الذي حمله على موافقتها في الأكل من الشجرة المحرمة؛ فأول فتنة كانت في هذا العالم بسبب النساء»[26] واتساقاً مع ذلك فإن أول جريمة قتل في تاريخ البشرية كانت كذلك بسبب النساء حينما قتل قابيل أخاه هابيل من أجل اقليما التي كان المفروض أنها لهابيل.

ومظهر آخر للقهر حينما تصبح المرأة في متناول الرجل كملك يمينه مثلاً أو زوجته فنجده هنا في شعره عنها يختزلها وينفي عنها كثيراً من الصفات التي عذبته طويلاً، فهو لا يرى فيها سوى العنق النافر، والصدر الكاعب، والبطن الضامر، وغيرها من الصفات شديدة الحسية. وحريتها وإرادتها وقدرتها فلم يعد هناك مبرر لوجودها أصلاً.

وهناك قهر صريح وسافر حين يرفض الرجل أن يتعامل مع المرأة باعتبارها إنساناً من الناس، ولعل هذا ما يفسر قبول الكاتبين الكبيرين عباس العقاد وتوفيق الحكيم للقب «عدو المرأة»، فعلى الرغم من خطورة التحديات التي واجهت المجتمع في ذلك الوقت فلم يكن يسعدهما أن يكونا عدوين للجهل أو للفقر أو للاستعمار. ورياض كامل الشناوي نبض بلا قلب، سراب خادع. . ظمأ وجوع.

«وتعيش المرأة في إطار فكري وواقعي شبيه بتحريمات الفقهاء وعقدهم ومساوئهم، أشبه ما تكون بأنها مخصصة للحمل. فهي جسد لا عواطف، سلبية، تتحمل. هناك من يفكر عنها، من العيب عليها إظهار لذتها فالعكس هو المطلوب منها وما البرودة سوى دلالة على حشمتها وعلى أنها تهتم ببيتها. وحيث أن غايتها الانتقال إلى بيت زوج، فلا العلم ولا العمل مطلوبان إلا من حيث أنهما يؤمنان لها الزوج الأفضل. وهكذا يتعطل الكثير من طاقات الفتاة وتقبل أن تكون في منزلة أدنى كأنها المتاع ولا تنجو المتعلمة كذلك من القهر والاضطراب فهي مطالبة بالحفاظ على الموروث من القيم والتقاليد. وكذلك الايمان والعمل وفقاً للقيم الجديدة»[27]. وتعاني شعوراً بعدم التوازن بين نداءات التحرر والانفتاح وضرورة العمل والانخراط في المشاركة في الأنشطة الاجتماعية. . وبين دورها البيتي الذي يعدها المجتمع له.

وتقهر المرأة كذلك حين تجد من يعلن على الملأ (في التلفزيون) أن سبب الخراب الذي يحيق بنا هو خروج المرأة إلى العمل والعلم. . فيهدر بذلك طموحها وأحلامها وكفاحها سنوات طويلة[28]. وتؤكد مثل هذه الدعاوى أهمية دور المرأة داخل الأسرة، بوصفها نواة لتوحيد جميع أفرادها ومصدراً يستمد منه الجميع الدفء والحنان. . وفي جميع الأحوال تقريباً لا يعرض إلا هذا الجانب الأخير من القضية، ذلك الجانب الذي يمتدح الدور العائلي للمرأة ويتملك مشاعرها. ولا ترد أية إشارة إلى النتائج المترتبة على هذا الوضع وأعني بها استمرار اعتماد المرأة اقتصادياً واجتماعياً وعقلياً على الرجل بما يتيح له إحكام سيطرته، ويضمن حل جميع المواقف المعقدة بينهما لصالحه. ولعل النتيجة الطبيعية لهذه الدعوة تؤدي إلى ارتباط المرأة بالعائلة وحدها، وقصر جميع ميادين النشاط الأخرى على الرجل، وهي «دعاوى تؤكد تفوق الرجل ووصايته على المرأة، وهذه الوصاية تغلف عادة بالمبالغة في امتداح الدور التقليدي للمرأة، ووصفه بعبارات ظاهرها الاضطرار وباطنها النفاق»[29].

وتعيش المرأة في جو شبع بالتحريمات الدينية والمجتمعية، وربما كانت التحريمات المجتمعية أشد وطأة من التحريمات الدينية. حيث ممنوع على المرأة أن تظل بدون زواج وإلا أطلق عليها ذلك الاسم البغيض (العانس) وكنوع من التسليم للمجتمع قالت المرأة «ضل راجل. . ولا ضل حيط» (ونلاحظ أن المرأة في ذلك المثل قد ردت تحية الرجل واكراهه لها على الزواج بأحسن منها حين قرنت ظله بظل الحائط).

وكذلك ممنوع على المرأة عدم الإنجاب، فالأبناء هم مبرر وجودها أصلاً، أما إذا كانت لا تنجب فماذا يمكن أن يحدث لها؟ وحين تتوقف قدرتها على الانجاب فإنها تصل (ولاحظ عبقريتنا في نحت الأسماء) إلى «سن اليأس» والاسم هنا ليس ذا مدلول بيولجي فقط ولكنه يعني ضمن ما يعني اليأس من الإنجاب ومن الرجل ومن المجتمع.

ولا شك أن كل تلك القيم تقهر المرأة التي تضطر بدورها كنوع من الدفاع السلبي أن تعمل على التوحد معها وتبنيها واتخاذها فلسفة لحياتها. وفي بحث أجري على عينة من شباب وفتيات الجامعة وحول سؤال يقول: خلق الله المرأة لتخفف من قسوة الحياة على الرجل، أجاب بالموافقة على ذلك الدور للمرأة 90% من الشبان، وأجابت بالموافقة كذلك 89% من الشابات[30]. والمجتمع المقهور لكي يستمر لا بد له من آلياته الخاصة التي تقبل القهر، وتتعايش معه وتعيد إنتاج المواطن المقهور مرة ثانية، ففي بحث عن العلاقة بين العقاب والمستوى الاجتماعي والاقتصادي للتلاميذ. جاءت النتائج لتؤكد أن العقاب كأسلوب للمعاملة يؤدي إلى نتائج إيجابية في البيئات الأكثر فقراً[31] وقد أرجع الباحث ذلك إلى أساليب التنشئة الاجتماعية.

وهذا ما يفسر لنا أن كثيراً من الفتيات يرين في مواصفات زوج المستقبل ضرورة أن تكون شخصيته أقوى من شخصيتها، ويفسر أيضاً سر سعادة كثير من الزوجات التي لا تخفي إعجابها بأنها تخاف من زوجها وأنه قاس وعصبي، وربما تباهت بأنه يعذبها.

الخاتمة:

إن جميع سمات الشخصية الإنسانية توجد في أي مجتمع من المجتمعات بما في ذلك المجتمع العربي على هيئة أضواء (إيجابية - سلبية) كالخضوع والتمرد، الغباء والذكاء النمطية والابتكارية، اللاعقلانية والعقلانية. وكل هذه السمات قابلة للتحول إلى ضدها إذا ما توفرت ونضجت الظروف الموضوعية لذلك، وتسود بعض السمات في جماعات معينة بينما يسود نقيضها في جماعات أخرى، وفقاً للظروف الاجتماعية والاقتصادية لكل جماعة.

وتلك السمات ليست شيئاً جامداً أزلياً ولكنها تخضع بوصفها ظاهرة انسانية للقانون الرئيسي الذي يحكم كل الظاهرات الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية ونعني به قانون الحركة والتحول والتغير والصيرورة.

وكذلك فإن حالة القهر ليست وضعاً سكونياً جامداً، وإذا كنا نسلم بأن هذه السمات ليست أزلية وانها نتاج واقع اجتماعي واقتصادي في مرحلة تاريخية معينة، وبأن الإنسان في كل مكان وزمان قادر على تغيير واقعه وعالمه فلا بد أن نسلم أيضاً بأن بذور التغيير كامنة فيه هو ذاته وإلا فمن أين يأتي أي أمل في التغيير؟ . . إن علينا أن نفتح أعيننا على الواقع نفتش فيه عن بوادر الشخصية الإيجابية الحرة مهما كانت جنينية وعن مواقعها في المجتمع. . . وعلينا أن نتساءل عبر كم قرناً من الزمان قُهر الإنسان العربي وتكونت سماته السلبية؟ ومع ذلك فإن نضال الإنسان العربي لم يتوقف في سبيل حريته الاقتصادية

والاجتماعية والسياسية والنفسية بالتبعية، وإن خبا ذلك النضال في فترات تشتد فيها قوة القمع والقهر[32].

وعندما رضيت المرأة بأن تلعب دوراً متواضعاً . . فذلك لا يعني أن المؤثرات الاجتماعية وما يرتبط بها من تصورات الدور تباشر تأثيرها في شكل قيود مثل التشريعات المميزة أو الفرص التعليمية غير المساوية، وإنما هي تعمل من داخل الفرد ذاته، بعد أن يكتسبها من الثقافة. ولا أظن الطريق أمام الإنسان العربي للتخلص من القهر سهلاً هيناً . . وإنما دونه أهوال وأهوال خارجياً وداخلياً. المهم أن يتمسك الإنسان بالفرص التي حصل عليها في طريق حريته وأن يناضل من أجل مزيد من الحرية في مجتمع أكثر وعياً وأكثر ديمقراطية.

الحواشي

(1) سيد يسين، **الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر** (بيروت. دار التنوير للطباعة والنشر، سنة 1981) ص 62 وما بعدها

(2) المرجع السابق ص 45.

(3) منى حلمي، رجل جديد في **الأفق** (القاهرة· دار تضامن المرأة العربية سنة 1988) ص ص 138 .139.

(4) في حديث أمام مجلس الشعب أعلن الشيخ متولي الشعراوي، أثناء توليه وزارة الأوقاف: **أنه لو أن الأمر بيده، لجعل المسؤول** الأول في البلاد (السادات) لا يُساوَل عن أفعاله

ـ وفي أثناء تجديد فترة انتخاب الرئيس حسني مبارك، أعلن الشيخ يوسف البدري، أحد زعماء الجماعات الاسلامية وعضو مجلس الشعب (على شاشة التلفزيون) مبايعة الرئيس مبارك بالإمامة العظمى.

(5) سمير نعيم «**التكوين الاقتصادي والاجتماعي وأنماط الشخصية في الوطن العربي**» بحث في **مجلة العلوم الاجتماعية** (الكويت عدد 4 مجلد 11، ديسمبر 1983) ص 84 وما بعدها.

(6) المرجع السابق، ص 89

(7) مصطفى حجازي، **التخلف الاجتماعي، سيكولوجية الإنسان المقهور** (بيروت: معهد الانماء العربي، سنة 1980) ص 30 عن: سمير نعيم، مرجع سابق.

(8) سمير نعيم، مرجع سابق، ص 98.

(9) لعل حالة السيد أحمد عبد الجواد ـ في رواية قصر الشوق لنجيب محفوظ ـ بين روجته «أمينة»، وعشيقته «زنوبة» تعتبر حالة نموذجية للإنسان القاهر والمقهور في آن واحد

(10) سمير نعيم، مرجع سابق، ص 99.

(11) محيا علي زيتون «**نحو أساس موضوعي لتقييم دور المرأة العربية في النشاط الاقتصادي**» بحث مقدم إلى مؤتمر التحديات التي تواجه المرأة العربية في نهاية القرن العشرين (القاهرة ـ دار التضامن، 1-3 سبتمبر 1986) ص 197.

(12) محمد كامل حسين، **الشعر العربي والذوق المعاصر** (القاهرة: دار الشعب، بدون تاريخ) ص 121.

(13) محمد حسن عبدالله، الحب في التراث العربي (الكويت: **عالم المعرفة** عدد 36، سنة 1980) ص 16.

(14) الإمام أبو بكر الوالبي (جمع)، **ديوان العاشق المحب الوامق قيس بن الملوح الشهير بمجنون ليلى العامرية** (القاهرة: دار الطباعة الكبرى سنة 1294 هـ) ص 3.

(15) طه حسين، **حديث الاربعاء**، الجزء الثالث (القاهرة: دار المعارف، طبعة 12، سنة 1976) ص 110.

(16) قيس بن الملوح، **ديوان مجنون ليلى**، مرجع سابق، ص ص 69.68.
(17) **فاروق شوشة (جمع) أحلى 20 قصيدة حب في الشعر العربي**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط 5، سنة 1986) . ومعظم الأبيات الشعرية التي سنستخدمها هنا، مأخوذة من دلك المصدر، إلا ما نشير إليه في موصعه، وعالبها من المشهور عموماً
(18) طه حسين، **حديث الأربعاء**، مرجع سابق، ص ص 111.110
(19) يوسف حسين بكار، **اتجاهات الغزل في القرن الثاني الهجري** (القاهرة، دار المعارف 1971) ص 92.
(20) **مالك بن الريب التميمي، يرثي نفسه، المنتخب من أدب العرب** (القاهرة، دار المعارف) ص 236.
(21) عبد الرحمن بدوي، **الأخلاق النظرية** (الكويت، وكالة المطبوعات، سنة 1975) ص 203
(22) فاروق شوشة (جمع) **أحلى 20 قصيدة في الحب الإلهي** (القاهرة: **مكتبة مدبولي، سنة 1983**) ص 72.
(23) نجيب سرور، **هكذا قال جحا** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، سنة 1981) ص ص 90.89.
(24) نوال السعداوي «**التحديات التي تواجه المرأة العربية في نهاية القرن العشرين**» بحث مقدم إلى مؤتمر التحديات، مرجع سابق، ص 33.
(25) عادل أحمد سركيس، **الزواج وتطور المجتمع** (القاهرة المؤسسة المصرية العامة، بدون تاريخ) ص 11.
(26) إبن القيّم، **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**، عن محمد حسن عبدالله، **الحب في التراث العربي**، مرجع سابق، ص 12
(27) علي زيعور، **التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والاسطورية** (بيروت، دار الطليعة، سنة 1977) ص 70
(28) **في** حوارات مع الكثير من طالبات الثانوي والجامعة. **لاحظ الباحث مدى السخط** الذي تصبه الفتيات على التعليم (وقاسم أمين) وحنينهم الشديد إلى المجتمع الذي كانت تخرج فيه المرأة من منزل أبيها إلى منزل زوجها فقط.
(29) **فؤاد زكريا «موقف الجماعات الاسلامية المعاصرة من قضية المرأة»** بحث مقدم إلى مؤتمر **التحديات** التي تواجه المرأة، مرجع سابق، ص ص 79.78.
(30) جابر عبد الحميد وسليمان الخضري، **دراسات نفسية في الشخصية العربية** (القاهرة: عالم الكتب، سنة 1978) ص 120
(31) مصطفى كامل، «**أثر التفاعل بين العقاب والمستوى الاجتماعي والاقتصادي على تحصيل التلاميذ**». بحث تحت الطبع في مجلة دراسات نفسية.
(32) سمير نعيم، مرجع سابق، ص 20 وما بعدها.

المرأة العربية والتنمية

د. مريم سليم(*)

يشعر الباحث في موضوع المرأة في مجتمعاتنا، أنه يسير في أرض مليئة بالألغام، وأنه يصطدم في كل خطوة من خطواته بالكثير من القيم الاجتماعية والمقدسات الحساسة في المجتمع. ولا بد لأي باحث يجري بحثاً علمياً أو طبياً أو نفسياً في أي أمر يتعلق بالمرأة إلّا أن تبرز أمامه الأفكار والتقاليد وغيرها.

إن التقاليد مسؤولة إلى حد ما عما ترمى به المرأة اليوم من التخلف والعجز عن مواكبة الحياة، سواء أكان على صعيد اختيار الزوج لها، أو النظرة إليها كأداة للاستمتاع، أو أداة لإنجاب الأطفال، أو لطلب العلم بجميع مراحله، أو للعمل المنتج في الميدان الاقتصادي، أو للنشاط الثقافي في المجال الاجتماعي.

لقد واجهت المرأة في العالم العربي، كما في سائر أقطار العالم، نوعاً من التمييز الجنسي على مدى قرون عدة. وهذا مما ميز المرأة وجعل البحث في وضعها أمراً مهماً، إضافة إلى ذلك فإن العالم العربي يشهد اليوم جدلاً محتدماً حول دور المرأة في المجتمع وإلى أي مدى، على المرأة أن تنخرط في عملية التنمية وقطاعات العمل المستحدثة، وإلى أي مدى سيؤثر هذا في دورها التقليدي كزوجة وكأم. ويكشف بعض الجدل عن معارضة البعض من أنه ما لم يحصل هذا التغيير فإن المجتمع العربي لن يستطيع التطور قدماً إن على الصعيد الاقتصادي أو السياسي أو حتى الاجتماعي.

وقد بدأت الحكومات العربية في السبعينات بالتحدث عن «حاجة إدخال المرأة في قطاع الإنماء». وكانت هذه اليقظة العربية جزءاً من حركة عالمية كسبت دفعاً قوياً حين أعلنت الأمم المتحدة عام 1975 «السنة العالمية للمرأة». ثم أصبحت السنة عقداً كاملاً يهدف إلى تحقيق المساواة للمرأة، والتنمية والسلام للعالم مع حلول عام 1985.

لا نستطيع أن نقول إنه مع حلول عام 1985 قد تحققت أهداف العقد الذي خصصته الأمم المتحدة للمرأة، لا في العالم العربي ولا في أي مكان من العالم.

(*) الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الانسانية، بيروت، لبنان.

هذا ما أقرته المستندات التي قدمت خلال المؤتمر الذي عقد في نيروبي عام 1985 بمناسبة نهاية ذلك العقد. إنما وبالرغم من بعض التقدم، فقد وصفت الأمم المتحدة مجمل الإنجازات بأنها «متواضعة». وقد حدد التقرير الذي وضعته الأمم المتحدة عام 1985 العراقيل التي ما زالت تحول دون تقدم المرأة في العالم إلى ما يلي: التقاليد العميقة الجذور، عجز عن تفهم الطروحات النسائية، فقدان الموارد المالية لإصلاح وضع المرأة. كما يلحظ التقرير أن حكومات العالم ما زالت تفتقد إلى الإرادة السياسية لتغيير الأوضاع التي جعلت من المرأة مواطنة من الدرجة الثانية.

يتبين مما تقدم أنه لم تحقق قضية حقوق المرأة تقدماً كبيراً، إنما لا يجوز إغفال الأثر الفعّال الذي تركته الأعوام العشرة التي كرستها الأمم المتحدة للمرأة في العالم العربي. وربما من أهم إنجازات ذلك العقل أنه أيقظ الوعي على الصعيد القومي للعراقيل والمعوقات التي ما زالت تواجه المرأة بسبب جنسها. وعليه فقد أقدمت الحكومات على اتخاذ خطوات ملموسة لتصحيح هذا الوضع.

إنما هناك أمران لافتان للنظر في الموقف العربي مقارنة بالمناطق الأخرى، وهي «ان الاستراتيجية التي تتبعها المرأة العربية.. ترتكز على تراث الحضارة العربية - الإسلامية. وعلى القيم الدينية والروحية للمنطقة والتي هي مهد الرسالات السماوية التي تؤكد على كرامة الإنسان وحريته في مختلف أرجاء الكون[1].

هذا التصريح هو دليل واضح على ارتباط العرب الوثيق بتراث مشترك. أما الحاجة إلى ضرورة التأكيد على هذا الواقع، وبهذا الشكل القطعي، فدليل واضح على وعي قلق ألا وهو أن هذا المثل الأعلى يواجه خطراً ما. إضافة إلى ذلك، فقد حدد هذا التصريح فوراً إطار كل بحث حول المرأة في العالم العربي على الشكل التالي: أي بحث كهذا يجب أن يبقى داخل إطار «تراث الحضارة العربية الإسلامية». فالأسرة العربية التي هي قلب المجتمع العربي يجب الحفاظ عليها. إنما ليس على حساب دور المرأة في المجتمع، وأقله نظرياً. وتؤكد توصيات الأمم المتحدة على «حق المرأة في اختيار دورها داخل الأسرة وخارجها». كما تعتبر «مسؤوليات الأسرة أموراً تطورية نامية». ويعطي التقرير «الأفضلية للمرأة التي تكرس وقتها للأسرة وللشؤون المنزلية فتضمن بالتالي استمرارية الأجيال، ورعاية القيم، وبث المعرفة والخبرة من جيل إلى آخر». فهذا دليل على احتمال وجود مفارقة بين النظرية والتطبيق.

أما في أقسام أخرى من تقرير لجنة الأمم المتحدة فكانت المعالجة شبيهة بتلك المتبعة حيال مناطق أخرى. فقد أكدت التوصيات على ضرورة «مشاركة المرأة في صناعة القرار... وفي جني الفوائد الناتجة عن الإنماء. واقترح التقرير مراجعة قوانين العمل واتخاذ التدابير اللازمة لتزويد المرأة بما تحتاج إليه من إرشاد حول حقوقها. واقترحت التوصيات التربوية مراجعة «المناهج المدرسية»، وطرق التعليم، والكتب المدرسية، لإعطاء البنين والبنات على السواء ثقافة مشتركة... ويجب أن تتجه هذه المراجعات نحو تصحيح الصورة التقليدية الثابتة للمرأة». وحول دور وسائل الاعلام، حثت التوصيات على «تطوير صورة بديلة للمرأة تركز على النواحي الإنتاجية في عملها عوض التركيز على نشاطاتها الاستهلاكية». وهكذا فقد تكوّن على الصعيد الإقليمي فكرة واضحة لما يجب تحقيقه من أجل المرأة. في بعض الأحيان، بدت الخلفية العقلية لتقرير اللجنة ثورية إلى حد بعيد. مع ذلك، فبينما تبدو التوصيات جديرة بالثناء. يبقى البعد الحقيقي لوضعها موضع التنفيذ مقيداً بالإطار الثقافي.

المرأة والإنماء:

إن العبارة اللافتة التي أطلقت في السبعينات والثمانينات حول «اشتراك المرأة في شؤون الإنماء» قد أسفرت عن نتائج مختلفة في العالم العربي. فاشتراك المرأة في القطاع العملي العصري بقي محدوداً، كما بقي استحقاقها للمساواة بموجب القانون موضع أخذ ورد. والأسباب بطبيعة الحال معقدة. يعود السبب الرئيسي الأول إلى أن النقاش حول دور المرأة في المجتمع يدور في إطار «التراث العربي الإسلامي»، وقد أسفر هذا عن مواقف انفصامية. فنراها من ناحية تشجع المرأة على الانضمام إلى مشاريع الإنماء كشريك متساوٍ، ومن ناحية أخرى تبقيها مكانها كممثلة من الدرجة الثانية ضمن مضمار الأسرة. وسيستغرق حل هذه المعضلة وقتاً طويلاً، إذ إن النقاش الذي يدور حول دور المرأة في المجتمع عالق ضمن نقاش يدور على نطاق أوسع حول دور الدين في المجتمع.

أما السبب الرئيسي الثاني فيعود إلى أن عملية الإنماء في العالم العربي وفي أقطار أخرى من العالم الثالث كانت مغامرة ضعيفة على صعيدي التحديد والتنفيذ[2]. ولم يتحقق النجاح المنشود من خلال الجهود التي بذلتها حكومات الدول العربية لمضاعفة الإنتاج وتوزيع الخدمات الصحية والتربوية، وذلك بسبب قلة الخبرة من جهة، وموقف اللامبالاة من جهة ثانية. وقد استبعدت غالبية الناس من عملية صنع القرار. إذن، أولئك الذين يجاهرون بأن إتاحة فرص التعليم والعمل في القطاع العصري الحديث من شأنها أن تحرر طاقات المرأة، متجاهلين الحقيقة الواقعة بأن طاقات المجتمع العربي ككل ليست متحررة بمجملها. وبما أن المرأة قد بدأت مسيرتها منطلقة من مركز ثانوي فأمامها الكثير لتلحق بركب التقدم، وبالمقابل تبقى الفرص المتاحة لها لتحقيق أهدافها قليلة جداً.

ثم إن «التراث العربي الإسلامي» لا يتحمل بمفرده محدودية مشاركة المرأة في قطاع العمل[3]. فهناك عوامل أخرى يجب أخذها بعين الاعتبار حين نبحث في مدى اشتراك المرأة في عملية الإنماء. ومن بين هذه العوامل: الحاجة الاقتصادية، الفرص المتاحة للمرأة في القوة العاملة، وقدرة المرأة على القيام بمهامها.

ما هي السلطة التي وضعت بتصرف المرأة كي تتمكن بواسطتها من إحداث التغيير الملائم وتحقيق المساواة؟ فكما يلحظ أحد مستندات الأمم المتحدة المقدم في نيروبي «يعتمد النجاح إلى حد كبير على مدى استعداد النساء للاتحاد في سبيل مساعدة بعضهن بعضاً من أجل تحسين ظروفهن المادية الرديئة، وتحسين مكانتهن الثانوية، وبذل الوقت، والطاقة، والخبرة اللازمة للمشاركة في الحياة السياسية». (الأمم المتحدة، 1985 د، ص 21).

المرأة والتعليم

يلخص بعض المشتغلين في التربية كافة الأسئلة التي يمكن توجيهها لأي نظام تعليمي بالسؤالين التاليين:

1 ـ ما الذي يتمسك به هذا النظام باعتباره شيئاً ذا قيمة، ويمكن أن يكون غاية نهائية؟

2 ـ ما هي وسائل هذا النظام في تحقيق تلك الغاية؟

وبالطبع فإن هذا السؤال أو ذاك، ينطلق من العلاقة الجدلية بين النظام التعليمي والنظام الاجتماعي. فالنظام التعليمي لا ينطلق فقط إلى تكوين المنتجين الجدد، أو إلى تطوير قوة العمل أو إيصال المعارف... إن هذا النظام إذ يعبر بهذه المحطات، فلكي يصل إلى نقل الثقافة السائدة الشرعية، ومعها معارف ومهارات مما هو مقبول اجتماعياً. ولكي يحافظ بالتالي على البنيان والنظام الاجتماعي السائد. ولعل في ذلك الجزء الأهم من

تفسير ظاهر الوضع التعليمي. ويستخدم النظام الاجتماعي الوضع التعليمي للوصول إلى أغراضه جملة من الوسائل: منها المناهج والكتب والطرائق وأنواع من العلاقات السائدة في المدرسة.

فما هي القيم وأنواع السلوك المتعلقة بالمرأة التي تنقلها المدرسة إلى الأطفال والشباب وتحملها من المجتمع ثم تعيدها إليه، محافظة على الصورة السائدة - إلا فيما ندر - وهل من صالح العنصر الأقوى في المجتمع تغيير القيم والمواقف المتعلقة بالمرأة وذلك عن طريق النظام التربوي؟

لا بد من القول إن المرأة العربية لا زالت تفتقد إلى الثقة بنفسها، لأنها عاشت تابعة قروناً عدة، وهي لا زالت بعيدة عن العمل المنتج في البيت والمجتمع. بعيدة عن الاشتراك بصورة عامة في الاجتماعات، وفي وضع القرارات. ومن هنا تأتي مسؤولية التربية والتعليم في تأكيد شخصيتها وإحساسها بالثقة والقدرة على العمل والعطاء والإنتاج، وتحريرها من الخوف، وتعليمها كيف تفكر تفكيراً علمياً، وكيف تختار وكيف تشارك في صنع الحياة باشتراكها في صنع القرارات التي تنظم مجتمعها.

إن الدول العربي تكاد تتجاوز حدود طاقتها في الإنفاق على التعليم، الأمر الذي يضعها أمام أزمة ملحة، وهي تواصل التوسع في التعليم وتحديده بالمعدلات المطلوبة وصولاً إلى مجتمعات متعلمة مع مراعاة إمكاناتها المالية وقدرتها الفعلية على الانفاق.

ويهمنا هنا أن نذكر أن الاستفادة من هذه الزيادة في الإنفاق على التعليم، وإن عادت بالفائدة دون شك على التعليم بوجه عام. إلّا أن قطاع تعليم المرأة لم يستفد منها كما يجب، وكانت استفادة البنات أقل بكثير من استفادة الصبيان، مع أن عدد البنات يساوي تقريباً عدد الصبيان. ونذكر هنا أن عدد النساء الأميّات يصل إلى 60 مليون امرأة. إلّا أن عدد المستفيدين والمسجلين من البنين في جميع مراحل التعليم يفوق بكثير عدد المستفيدات والمسجلات فيها.

ونذكر على سبيل المثال أن الذين يقبلون على التعليم في السنة الأولى الابتدائية يزيدون على 85 % من البنين في السن السادسة، ولا يزيدون على 55 % في السن نفسه عند البنات. وكذلك تمثل البنات نسبة كبيرة من حالات التسرب المدرسي في التعليم الابتدائي. ويعود سبب ذلك إلى عدم وجود الدوافع الخاصة بالتعليم بالنسبة للفتاة كما هو بالنسبة للبنين. وانعدام أهمية التعليم بالنسبة للفتاة كما هو بالنسبة للفتى. ونجد كذلك أن نسبة المقيدين في المدارس ممن هم في سن التعليم الابتدائي من البنين والبنات لا تزيد عن 57 %، معنى ذلك أن نسبة كبيرة من الأطفال في هذا العمر هم خارج المدرسة الابتدائية، وقد قدر عددهم بحوالي 11 مليون طفل.(*).

ويتأثر عدد الذين في سن التعليم بالزيادة في النمو السكاني الذي يتأثر بمستوى الخصوبة وبنسبة المواليد والوفيات. وتعتبر المرأة العربية من أكثر نساء العالم خصوبة، ويرجع ذلك إلى الزواج المبكر، والعزوف عن التحكم في النسل، وانتشار الأمية وسيطرة بعض المفاهيم الخاصة بوضع المرأة وعملها. وغلبة الاقتصاد الزراعي التقليدي الذي يكون فيه الأولاد أدوات اقتصادية في الإنجازات الزراعية وأعمال الحقل. وغير ذلك من المتغيرات الاجتماعية التي ترفع من قيمة العدد الكبير للأطفال أو الأسرة ذات الأعداد الكبيرة وخاصة في الريف.

ليس هناك من شك في أن انتشار الأمية بين النساء يأتي في مقدمة الأسباب في تكوين اتجاهات إيجابية نحو الرغبة في الإنجاب. وتعليم المرأة وارتفاع مستواها يؤدي دون شك إلى ارتفاع طموح المرأة

(*) احصاءات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

وتطلعها إلى شغل وقتها أو تثبيت مركزها في الأسرة بأشياء أخرى غير كثرة الإنجاب. فالمرأة المتعلمة تميل إلى أن تشارك في الأعمال المنتجة لترفع من مستوى العائلة الاقتصادي. وبالتالي تستجيب أكثر لبرامج تنظيم الأسرة واستخدام طرق منع الحمل وإطالة الفترة بين إنجاب الأطفال. وهناك دلالات إحصائية تشير إلى أن زيادة تعليم النساء يؤدي إلى الإقلال من الخصوبة أكثر من زيادة مماثلة في تعليم الرجال.

وإذا كانت التنمية تعني إعطاء الفرد جميع الفرص الممكنة لتطوير ذاته والتعبير عن قدراته عن طريق تأمين التربية والتعليم وفرص العمل، وكذلك حق الفرد في التفكير السليم والتمتع بخيرات المجتمع كالمأكل والمشرب والسكن اللائق والخدمات والتثقيف والترفيه... بمعنى أن هدف التنمية الأخير هو خلق الإنسان الذي يعرف العالم ويؤثر في هذا العالم ويفعل في الطبيعة ويتطور نحو الأفضل بواسطة السيطرة على الطبيعة عن طريق وعي ذاته الإنسانية.

إن ظروف المرأة التربوية والاقتصادية والاجتماعية تمنعها من المشاركة في عملية التنمية وتمنعها من إغناء مجتمعها. وبالعكس فإن أحوال المرأة تسير عكس عملية التنمية، خاصة وأن الخصوبة العالية غير المطلوبة تؤثر بصورة ضارة على صحة ورفاه الأفراد والأسرة وتعيق خطط التنمية، وخاصة في الأوساط الفقيرة، وتشكل عائقاً خطيراً أمام التقدم الاجتماعي والاقتصادي في الكثير من البلدان، والنساء والأطفال هم الضحية الرئيسية للخصوبة غير المنظمة. فالزيادة الكبيرة في عدد مرات الحمل، وزيادة التقارب بينها، وكذلك الحمل في سن مبكرة جداً أو متأخرة كلها من الأسباب الرئيسية لوفيات الأمهات والأطفال.

وبما أن الهدف هو تنمية الإنسان من جميع النواحي، بما يساعده على اتخاذ القرار الصائب، وخاصة ما يتعلق منه بالإنجاب، فإن الحد من الخصوبة العالية يؤدي إلى الاستجابة إلى الخطط التنموية إلى الحاجات الفعلية على الأرض، ويؤدي تنظيم الولادات أيضاً إلى تحسين صحة المرأة. والوسيلة الوحيدة لتحقيق ذلك هي تعليم المرأة وتثقيفها وجعلها تحقق ذاتها في العمل والإنتاج وليس فقط في الإنجاب العشوائي.

ومن الواضح أن تعليم المرأة ما هو إلاّ أداة في استراتيجيات التنمية. لذلك ينبغي ربط جميع التدابير المتممة له في الميادين الأخرى (العمل، القانون، الخدمات الاجتماعية، ... إلخ).

ولكن يبقى ارتفاع معدل التعليم عند المرأة يؤدي إلى عدة مسائل متشابكة يعمل بعضها على انخفاض معدل الخصوبة، وبالتالي إلى انخفاض معدل الولادات بسبب تأخر سن الزواج عند المرأة، وبالتالي تحجيم فترة الخصوبة لديها. كما أنه يؤدي إلى انخفاض معدل الوفيات، نظراً لكون التعليم يرفع من الوعي الصحي والمستوى المعيشي، وكلاهما يؤدي إلى رفع نسبة الزيادة الطبيعية في المراحل الأولى من عملية التنمية.

كما أن الوعي الذي تكسبه المرأة من جراء التعليم يدفع بها إلى مقارنة مستمرة بين موارد الأسرة وحاجات أبنائها، نظراً لأن تربية الأطفال ورعايتهم ضمن الإمكانات المتوافرة تفرض موازنة مستمرة ما بين الحاجات والإمكانات. ولكن نقول بأن أي تغيير لإبطال القيم الثقافية والاجتماعية السائدة لا يمكن أن يؤثر في قضية المرأة، وهذا التغيير لا بد أن ينسحب على كون المرأة ليست آلة بيولوجية تقوم بانتاج النوع فقط، وأن الإنتاج يجب أن يتعدى إنتاج الجنس البشري إلى العمل والإنتاج والإبداع والتنمية.

ومن أهم العوامل الإيجابية في زيادة استفادة المرأة من فرص التعليم، وإقبالها على الانتظام فيه، بل واتساع هذه الفرص أمامها في المجتمع، هو العمل على تغيير الاتجاهات نحو تعليم المرأة. فلا تزال في المجتمع

حتى الآن اتجاهات ترى عدم أهمية عمل المرأة أو ضرورة تعليمها. ولا تقتصر هذه الاتجاهات المضادة للمرأة على الرجال بل من النساء أيضاً من يردن ذلك. ولا تزال البرامج الدراسية والمادة التعليمية والكتب مليئة بالموضوعات التي تحمل ضمناً اتجاهات في صالح الرجل، موالية له على حساب المرأة.

ومسؤولية تغيير هذه الاتجاهات تقع على المؤسسات التربوية، سواء كانت المدارس أو وسائل الاتصال، وخاصة الوسائل الجماهيرية، مثل الاذاعة والتلفزيون والصحافة. ويأتي ذلك بإبراز دور المرأة الحضاري وأهميته، وبعرض صور مشرقة للمرأة المتعلمة، وبتجسيد الأعمال الإيجابية للنساء القائدات في التعليم وفي الخدمة العامة وفي مواقع الإنتاج وفي المجالات المختلفة، وبالتأكيد على أدوار البطولة النسائية وأهمية ما تقوم به المرأة من أعمال. حتى يعدل المتحيزون ضد المرأة من تحيزهم ويعترفون بحقها في التعليم والعمل، والفوائد التي تعود على الأسرة من ذلك.

وقد لاحظ المعنيون بالأمر أن وسائل الاتصال الجماهيرية في الدول النامية ومنها البلاد العربية، لا تزال تميل في الوقت الحاضر إلى تعزيز المواقف التقليدية وإعطاء صور ضعيفة للمرأة، ولا تأخذ بعين الاعتبار أدوارها الواقعية ومساهمتها في المجتمع. وتبرز هنا ضرورة تعيين عدد أكبر من النساء في مراكز إدارة الوسائل الجماعية، وكذلك كمحررات ومراسلات ومخرجات، كل ذلك لبذل الجهد وتنظيم العمل على تغيير اتجاهات الناس في المجتمع نحو موضوع تعليم المرأة وعملها.

والمطلوب هنا في تعليم المرأة كالمطلوب في تعليم الرجال هو تعدد الدراسات، وتحسين البرامج والمناهج، وإحداث المرونة في نظام التعليم، والتوازن والتكامل في أنواع التعليم المختلفة، التعليم الأكاديمي والفني، والتعليم النظامي وغير النظامي، المهم أن يكون التعليم مرتبطاً بحركة المجتمع ومتطلباته. ولكن في الكثير من البلاد، لا تزال سنوات الدراسة عند الفتاة لا يعلق عليها الأهل الأهمية التي يعلقونها على دراسة الصبي، وتقف المؤسسات في مدارس البنات موقفاً لا مبالياً. ويعتقد البعض بأن تربية الفتاة تعود إلى الأسرة، حتى أن إرسال الفتاة إلى المدرسة، يعتبر عيباً في بعض البلدان المتخلفة وخاصة إذا كانت المدارس غير كافية لجميع الذين هم في سن الدراسة.

وبالإضافة إلى ما تقدم، فإنه من النادر أن تكون للمرأة كلمتها في وضع المناهج المدرسية،أو في إحداث التغييرات التربوية، ففي كل المجتمعات تقريباً، كان ولا يزال الرجال هم الذين يحددون الأهداف التربوية، ولم يترك للمرأة سوى حيز ضيق لتقول فيه كلمتها في القرارات المتعلقة بالتربية هذا - إذا حدث وسئلت عن رأيها - وحتى الآن لم تؤثر بشكل فعّال في القرارات التي تطول المجتمع بأكمله وأقصد التربية، سوى في ممارسة مهنة التعليم وخاصة في الصفوف الدنيا وأقصد في صفوف الروضة والمرحلة الابتدائية.

وبما أن الرجال هم الذين يضعون المناهج المدرسية، فإن محتوى هذه المناهج يكون خالياً من المفاهيم التي تتناول المرأة بشكل إيجابي. فلا وجود في هذه المناهج لصورة مشرقة للمرأة المنتجة. والنظرة تبقى إلى المرأة التي تعمل في المنزل وكأنها غير منتجة، بل عالة يقوم زوجها بإعالتها. ولا وجود لمادة تدرّس لها علاقة بتغيير المفاهيم المتعلقة بالمرأة سواء عند المرأة أو عند الرجل. ثم إن اللغة المستخدمة عند الكلام على المرأة، لا تساعد المرأة على رؤية وضعها والتعبير عن مشكلاتها بوضوح ومنطق.

أما المعلمات في صفوف الروضة والمرحلة الابتدائية، فإنهن يقدمن للأطفال الصورة التي يحملنها من المجتمع، والتي تطابق وضعهن. ذلك أن النمو

الأنثوي يواجه في أغلب الأحيان بالإحباط المستمر. فإذا كانت نتيجة الإحباط العدوانية، فإن العدوانية ممنوعة على المرأة، فلا تجد عندئذ إلّا أشكالاً أخرى لإظهارها، مثل العدوانية تجاه الذات، والعدوانية الكلامية (النميمة)، أو بواسطة الأمراض النفس - جسدية وتظهر العدوانية أيضاً في القلق، والازدواجية، والميل إلى المثالية. وينظر المجتمع إلى أن المرأة هي المؤهلة لتكون فقط معلمة في رياض الأطفال والمدرسة الابتدائية، لأنها تتمتع بقدرات «طبيعية» مثل النعومة، والصبر، والتفهم، والهدوء. ويعتقد بأن موقعها كأم بالفعل أو بالقوة، يجب أن يوحي إليها «بالفطرة» بالسلوك المناسب لكل موقف.

ولكن هل نحن مقتنعون بأن الصفات التي ذكرنا أعلاه، هي الضرورية واللازمة لتعليم أطفال الروضة أو تلاميذ المرحلة الابتدائية. فإن الطفل في هذه المرحلة يكون شغوفاً بالمعرفة والاكتشاف، ويريد أن يتعلم كيف يسيطر على العالم المحيط به. إذن يبقى السؤال، هل تساعد هذه الصفات الطفل على النمو؟ أم أنها ستعيق نموه وتؤخر استقلاله وستجعله لأطول فترة في حالة من التبعية واللاقدرة؟

ثم إن الفتيات اللواتي يخترن هذه المهنة، فإنهن يفعلن ذلك لأن الرأي السائد في المجتمع يحبذ هذه المهنة للسيدات، لأن المرأة إنسان لديه قدرات «طبيعية» للاهتمام بالأطفال، وخاصة أن مهنة التعليم تمثل بالنسبة لهن الكثير من الجاذب، بسبب عدد ساعات العمل والعطل الكثيرة.

المعلمة يجب أن تكون الإنسان الذي يعيش الحياة بكل معانيها، لا أن تعيش على الهامش. يجب أن تشعر أنها حققت نفسها وأنها تحب الآخرين، لا أن تكون مليئة بالحقد نحوهم، أو بالإحباط في هذه الحياة. فالمعلمة هي النموذج الأول الذي يلتقيه الطفل خارج عائلته والذي يتماهى به. ومن هنا أهمية كون هذا النموذج إيجابياً ونامياً. فالرجال والنساء الذين يتعرضون لتربية قمعية ومتسلطة، فإنهم يمارسون التربية نفسها كمربين، ونعرف بأن القمع والتسلط اللذين تتعرض لهما المرأة يفوقان ما يتعرض له الرجل. ومن هنا أهمية رفع القمع عن المرأة حتى تنمو وتساعد الأطفال على النمو بشكل سوي.

البنية النفسية والاجتماعية:

لقد كان البعض يعتقد بأن قدرة المرأة الفكرية أقل من قدرة الرجل، إلا أن علم النفس الحديث قرر بما لا يقبل الشك أن لا فرق في الذكاء بين الرجل والمرأة، وأن الفارق الوحيد الذي يمكن الاعتراف به هو الفارق الفردي. ولقد تساءل علماء النفس عما إذا كان ذكاء الرجل وذكاء المرأة شيئاً من التخصص، بمعنى أن يكون الفتى أقدر على التجريد من الفتاة، وأن تكون الفتاة أقدر على الحفظ من الفتى، فجاءت نتائج الدراسات العلمية لتؤكد على أن أهم الفوارق التي تلاحظ هي فوارق فردية.

أما من حيث النبوغ والعبقرية والابتكار، فليس هناك بحوث تثبت أن الرجل أكثر عبقرية من المرأة، لكن عدد الرجال النابغين يفوق عدد النساء بسبب الظروف الاجتماعية التي تعيشها المرأة، والتي تحول بينها وبين النبوغ. وكما قالت ماري استيل: «يجب على الرجل ألا يفاخر بأنه أكثر نبوغاً من المرأة ما دام يحظى بفرص أكثر من التعليم العالي والعمل في الحياة الواسعة خارج البيت»[4].

وفي علم النفس حقيقة تثبت وجود علاقة بين الكبت وانخفاض القدرة الفكرية عند الإنسان، وأن القدرة على الابتكار والخلق تعتمد على انعدام الكبت، وبما أن نصيب النساء من الكبت منذ طفولتهن حتى مماتهن هو أضعاف نصيب الرجل، فلا بد من أن تنخفض قدرتهن الفكرية نتيجة لذلك. كما أن انعزال المرأة عن الحياة داخل البيت وانشغالها بالأعمال المنزلية وتربية الأولاد، يحولان بينها وبين

التفرغ والتدريبات اللازمة لتنمية قدرتها الفكرية.

وقد تطور علم النفس الخاص بالمرأة في السنوات الأخيرة، وأثبت علماء النفس خطأ المفاهيم التقليدية حول سيكولوجية المرأة. وقد كتب ديلياس قائلاً: «إن علم النفس الخاص بالمرأة ليس إلا رواسب رغبات الرجال وخيبات آمالهم»[5].

ولقد اتضح أن الفوارق النفسية الضخمة التي وضعها فرويد بين الرجل والمرأة، لا أساس لها من الصحة، ويقول كيرلمان: «إن فرويد تربى في مجتمع ذكري، ونشأ في بيت كان الرجل فيه سيداً والمرأة العبد»[6]. وقد أخطأ فرويد في فهمه للمرأة واستخلص أفكاره عنها من الحالات المرضية التي كان يراها بين نساء أوروبا الخاملات العاطلات عن العمل، ومن بعض المريضات من الطبقة البرجوازية في مجتمع فيينا. وحكم فرويد بهذه الأفكار الشاذة على جميع نساء العالم، وتبنى أحكامه من بعده تلاميذه ومقلدوه. بينما يتجه علم النفس الحديث اليوم إلى إلغاء كل الفوارق المصطنعة بين نفسية الرجل ونفسية المرأة. وتشير نتائج البحوث الطبية والاجتماعية الحديثة إلى أن تفوق الرجال على النساء لم يكن سوى إشاعة من صنع الرجال.

ولكن يبدو أن قطاعاً عريضاً من النساء المتعلمات قد وقعن[8] في إشكالية التوفيق بين حصولهن على الحرية الاجتماعية وفي الوقت نفسه التزامهن بقيم المجتمع ومقاييسه ومظاهره التقليدية. فلكي تعامل المرأة كإنسان له قيمته الذاتية، بسبب قدرته على العطاء والإنتاج والإبداع، وليس لكونه ملحقاً بالرجل، فإن عليها أن تدرك حقيقة أساسية، وهي أن عليها أن تتخطى الكتل الضخمة من التقاليد والعادات السائدة منذ قرون. ونجاحها يستدعي تغييراً جذرياً في بنيتها النفسية وكذلك في بنية الرجل النفسية. ويجب أن تدرك أن العادات والتقاليد كممارسات مكتسبة تخضع لظروف اقتصادية واجتماعية وبيئية ولا تحمل أي نوع من القدسية على الإطلاق، وأن تطور نظام الحياة وتقدم الوسائل وارتقاء المنجزات يستدعي ارتقاء وتطوراً في كيفية التفكير الإنساني واتجاهه ويستدعي بالتالي تطويراً وارتقاء للعادات والسلوك. فإنه من غير المعقول أن يعيش مجتمع في عقلية القرن العشرين وتكنولوجيته، ويمارس في الوقت نفسه عادات وسلوكيات القرن الثالث أو العاشر. ولا أقول إنه من السهل تغيير السلوك المتوارث والمعتاد، فهو يحتاج إلى مجهود نفسي كبير، وبذل جهد عقلي للاقتناع بفكرة جديدة ثم تطبيقها. ومن الطبيعي أن يجد الرجل العربي، الذي مارس السلطة قروناً طويلة، صعوبة في تكييف سلوكه ونفسه تجاه المرأة[9]، بحيث يتيح الآن لها، الفرص نفسها التي تتاح له ويقبلها شريكاً مكافئاً. ولكنه لا يجب أن يرفض عقلياً هذه الفكرة لصعوبتها ويبحث عن العلل والأعذار حتى يتهرب من تطبيقها، فيبقي المرأة على حالها، وبالتالي يبقى هو أسير جهله ويحرم نصف المجتمع من المساهمة في تنمية نفسه وإنماء مجتمعه.

تعتبر مشاركة المرأة في عملية التنمية في البلدان العربية خطوة أساسية وضرورية نحو تحريرها. ولكن يبقى أن عملية التنمية هذه لم تدرس ولم تفسر إلا قليلاً.

المراجع والمصادر:

(1) د. عبد المجيد فراج، دور المرأة في التنمية في الوطن العربي.

(2) د. فاطمة المرنيسي، «السلوك الجنسي في مجتمع اسلامي رأسمالي تبعي». بيروت. دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، 1982.

(3) د. ابراهيم بدران ود. سلوى الخماش، دراسات في العقلية العربية ـ الخرافة. بيروت. دار الحقيقة، 1974.

(4) د. نوال السعداوي، المرأة والجنس، القاهرة ـ بيروت، الناشرون العرب، 1971.

(5) جوليت منسي، المرأة في العالم العربي، بيروت، دار الحقيقة، 1981.

(6) د. سلوى الخماش، المرأة العربية والمجتمع التقليدي المتخلف، بيروت، دار الحقيقة، 1981.

(7) د. بدر الدين السباعي، مشكلة المراة العامل التاريخي، دمشق، دار الجماهير، 1985.

(8) لويزا شايدولينا، المرأة العربية والعصر، بيروت، دار الجيل، . . .

(9) عزيز السيد جاسم، حق المرأة بين مشكلات التخلف الاجتماعي ومتطلبات الحياة الجديدة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.

مشاركة المرأة في الهيئات الأهلية المختلطة في لبنان

د. روحي البعلبكي(*)

١ ـ مقدمة

إن البحث في مشاركة المرأة في الهيئات الأهلية المختلطة في لبنان يستدعي بالضرورة درس ظاهرة المشاركة النسائية العامة في مسيرة المجتمع اللبناني، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بالبحث في نشاط المرأة على الصعد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ويثير البحث أيضاً ـ وبالطبيعة ـ نقاطاً حساسة عديدة، في مقدمتها دور المرأة وحقوقها وصورتها في لبنان، وذلك من ناحيتين اثنتين: ناحية الواقع العملي كما يتبدى في المرحلة الراهنة، وناحية المستقبل كما يرتجى له أن يكون.

ولئن تساءلنا، بادىء ذي بدء، هل ثمة مشكلة مستقلة تتعلق، بنحو خاص، بمساهمة المرأة ونشاطها في المجتمع اللبناني؟ لكان علينا أن نجيب فوراً بالإيجاب، علماً بأننا نتمنى ألا يجري التمييز بين وضع المرأة ووضع الرجل وكأنهما عاملان منفصلان متمايزان.

فعلى الرغم من أن أوضاع المرأة ومشاركتها وعملها تتطلب عناية خاصة، وتستحق الدرس والتحليل، الا اننا يجب ألا ننظر إلى المرأة نظرتنا إلى عنصر منفصل عن بنية المجتمع الذي تحيا فيه، أو نظرتنا إلى متغير مستقل عن تصارع القوى وعلاقات التجاذب في ذلك المجتمع. إن مشكلة أحوال المرأة اللبنانية هي جزء لا يتجزأ من مشكلة الوطن اللبناني، وإن قضية حقوق المرأة اللبنانية هي جزء لا يتجزأ من قضية حقوق الإنسان في لبنان.

2 ـ الهيئات غير الحكومية في لبنان

يمكننا أن نقسم الهيئات الاجتماعية والانسانية غير الحكومية العاملة في لبنان، لغرض بحثنا هذا، إلى قسمين كبيرين: الجمعيات النسائية، والجمعيات المختلطة.

أما الجمعيات النسائية، فانها تتميز بخاصيتين أساسيتين:

(*) الجامعة اللبنانية ـ كلية الحقوق والعلوم السياسية ـ بيروت ـ لبنان.

1 ـ طغيان العنصر النسائي على عضويتها، إلى درجة اقتصار العضوية فيها على النساء.

2 ـ توجيه جل اهتمامها، وتركيز معظم نشاطها، على الشؤون التي تعني المرأة بصورة حصرية أو خاصة. على أن الأنشطة الحديثة للجمعيات النسائية بدأت تتخذ، ولا سيما في مرحلة الحرب في لبنان، منحى جديداً أضفى طابعاً تنويعياً، وإن متواضعاً، على اهتمامات الجمعيات النسائية وبرامجها وطموحاتها. ومن أوجه تلك الأنشطة: النشاط الثقافي، والنشاط السياسي، والنشاط الوطني، والنشاط الإنمائي.

وإذا كانت هاتان الخاصيتان اللتان تميزان عمل الجمعيات النسائية بديهيتين وطبيعيتين، فإن ما يسترعي الانتباه، ويثير الاستغراب، ويتطلب المعالجة، هو مدى مشاركة المرأة في الهيئات والجمعيات المختلطة.

فوفقاً لدراسة ميدانية إحصائية أولية قمت بها، بغرض تقصّي مدى تلك المشاركة، وشملت حوالى ٤٠ جمعية مختلطة في لبنان، يتبين ما يلي:

3 ـ الواقع على ضوء الدراسة:

أولاً ـ إن نسبة مشاركة المرأة في الجمعيات اللبنانية المختلطة، بوجه إجمالي، هي نسبة متدنية جداً، لا يتجاوز معدلها الوسطي العام 22% من كامل الأعضاء.

ثانياً ـ ان العضوية في معظم الجمعيات المختلطة تتكون من عدد من النساء يتراوح بين 10% و 25% من مجموع أعضاء كل جمعية. وتندرج ضمن هذه الفئة الهيئات التالية: اتحاد الكتاب اللبنانيين، النادي الثقافي العربي، الجمعية اللبنانية لتقدم العلوم، الحركة الثقافية ـ انطلياس، المجلس الثقافي للبنان الجنوبي، المجلس الثقافي للبنان الشمالي ـ طرابلس، الرابطة الثقافية ـ طرابلس، دار الندوة، المجلس الثقافي لبلاد جبيل، الجبهة الموحدة لرأس بيروت، مؤسسة عامل، رابطة أبناء الطريق الجديدة، الجمعية الصحية اللبنانية، جمعية شبيبة الهدى، الجمعية الاسلامية للتخصص والتوجيه العلمي، جمعية التنمية والعمل الاجتماعي، نادي عمشيت الرياضي الثقافي.

ثالثاً ـ هناك هيئات تقل نسبة عضوية النساء فيها عن 5% ومنها: الجمعية اللبنانية للعلوم السياسية، الجمعية اللبنانية للأعمال الإدارية، ندوة الدراسات الإنمائية، لجنة الصباح الوطنية، المركز الثقافي للبحوث والتوثيق ـ صيدا، جمعية الأدب والثقافة ـ صيدا، ندوة العمل الوطني، نادي أدونيس ـ جبيل، جمعية عباد الرحمن، المركز الثقافي الإسلامي.

رابعاً ـ قليلة هي تلك الهيئات التي تتراوح عضوية النساء فيها ما بين 35% و 45%. مثلاً: الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان، جمعية تنظيم الأسرة، حركة اللاعنف، مؤسسات الرعاية الاجتماعية/ دار الأيتام الاسلامية، جمعية السلام والمحبة الخيرية.

خامساً ـ أما نسبة مشاركة المرأة في الهيئات الإدارية للجمعيات ـ وبالتالي نصيبها من المناصب العليا فيها ـ، فتتدنى إلى معدل أضأل من معدل مشاركتها في العضوية العامة. فمع أن معظم الهيئات الإدارية للجمعيات المختلطة تضم عنصراً نسائياً، إلا أن الأرقام الوسطية تظل في حدود امرأة أو اثنتين من أصل 10 أعضاء أو 12 عضواً، أو ثلاث نساء من أصل 15 أو 18 عضواً، ونادراً ما ترتفع إلى أربع أو خمس نساء من مجموع أعضاء الهيئة الإدارية أو مجلس الإدارة للجمعية.

وبديهي أن يستنتج مما تقدم أنه من النادر أن تكون المرأة رئيسة أو أمينة عامة لجمعية أهلية مختلطة

سادساً ـ تبقى مسألة تقويم فعالية المشاركة النسائية وبعدها الديناميكي من خلال قياس النشاط العملي الذي تبذله المرأة، والتحري عن نوعية الدور الذي تضطلع به ضمن إطار هذه الجمعيات. وللأسف،

فـان هذه الفعـاليـة هي في مستـوى منخفض أيضـاً، يعـوزهـا الإسهـام البـارز، والأثر الخلاق، مـا خـلا استثناءات قليلة تسطع كالتماعات ملفتة.

سابعاً ـ على أن ثمة اتجـاهاً جـديداً بـدأت تتشكل ملامحه بـوضوح، وعـلى نحو مـطرد، وهو يتجسـد في ميل جديد لدى المـرأة إلى مشاركـة أوسع من نـاحية، وأشد فعالية من ناحية ثانية، في نوعـين من الجمعيات المختلطة: (أ) الجمعيـات النـاشئـة حـديثـاً. (ب) والجمعيـات التي تعنى تحديـداً بشؤون المعـاقـين، ولا سيما الأطفال المعاقين.

ثـامنـاً ـ تبقى مشـاركـة المـرأة في الجمعيـات التي تتعاطى شؤوناً سياسية، أو وطنية عامة، أو قومية، في أدنى نسبة على الإطلاق، إن لم تكن معدومة نهائياً.

تـاسعـاً ـ المـلاحظ أن مشـاركـة المـرأة في النشـاط الاجتـماعي المختلط لا تتخـذ أي شكـل من أشكـال الانتسـاب الطائفي، المقصـود أو الواضـح، مـا خـلا بعض الاستثناءات القليلة.

ويصـدق هـذا الحكم عـلى معـظم التنـظيـمات والاتحادات النسائية البحث أيضاً، باستثناء الجمعيات ذات التسمية الطائفية المميزة، بطبيعة الحال.

عاشراً ـ لعل في مساهمـة المرأة والـرجل في العمـل الاجتماعي العام، لهدف إنساني أو خـدمة وطنيـة، ما يـدفعنا إلى التـأكيد عـلى أن الجمعيات والمنـظمات غير الحكومية والنقابات هي أفضـل بوتقـة لإذابة الفـروق الطائفية، والقضاء على المشاعر الفئوية، وتعزيز صيغة العيش المشترك.

4 ـ تحليل واستنتاجات واقتراحات:

بنـاء على نتـائج هـذه الدراسـة الإحصائيـة، بات علينـا أن نتسـاءل عـما إذا كـانت هـذه الجمعيـات المختلطة هي فعـلاً مختلطة، أم شبـه مختلطة، أم غـير مختلطة؟

إن طغيـان النشاط الـرجالي، وانحسـار المشـاركـة النسائية، يرتبطان بجملة عـوامل اجتـماعية عـامة من ناحية، كـما يطرحهـا، من ناحيـة أخرى أسئلة هـامة جداً عن حجم الدور الحقيقي للمرأة، وعما ينتظر من المـرأة أن تقوم بـه، وعن صـوت المـرأة ومن يجب أن يـوصله ويعبر عنـه، وبـالتـالي عن حقـوق المـرأة ومن يؤمنها وينفذها. وأبرز ما يمكن استخلاصه واقتراحه، في هذا الصدد، يتمحور في ما يلي:

أولاً ـ إن ضـآلة مشـاركة المـرأة اللبنانيـة في نشاط المجمـوعـات الكليـة المنضـويـة في إطـار الهيئـات المختلطة، عـلى نحو خاص، وفي الحقـل الاجتـماعي، على نحو عام، تعكس، وتتلاءم مع، ضآلة مشاركتها في القـوة العـاملة الكليـة، وانخفـاض مسـاهمتهـا في الميدان الاقتصادي. فالاحصائيات التقريبيـة تشير إلى أن مسـاهمة المـرأة في القطاعـات الانتـاجيـة في لبنـان تتراوح بين 11 و 21 بالمئة، مع أن هذه النسبة تختلف صعوداً أو هبوطاً داخل كل قطاع إنتاجي على حـدة، زراعياً كان أو صناعياً أو خدماتياً.

ولكن، إذا كـانت عـمالـة الإنـاث، بـالمفهـوم الاقتصـادي، تصـطدم بمعـوقـات تحـد من ارتفـاع نسبتها، من مثل بعض المفاهيم الخاطئة التي تنكر على المـرأة القيام بعمـل مـأجـور، لأن في ذلـك انتقـاصـاً لقدرها وإيماء إلى عيب في رجولة الرجل، فإن العمـل الاجتـماعي الإنمـائي التـطوعي لا يخضـع لمثـل تلك المعـوقـات والاعتبـارات، وينبغي أن يكـون مفتـوحـاً للإناث ليساهمن فيه على نطاق أوسع.

ثانياً ـ إن الإشكالية التي يطرحها تقلص دور المـرأة اللبنانية، بصفة عامة، إنما هي أحـد المؤشرات الممثلة لحقيقة أزمة المجتمع الراهن، والنابعة من صميم قيمه المضطربة وأوضاعه القلقة، على اعتبـار أن قضية فئة كبيرة من فئات المجتمع لا يمكن أن تنفصل عن قضايا الشعب برمته ومـا يعانيـه من مشكلات وهمـوم. وأية محاولة في سبيل تفعيل دور المـرأة وتنشيط تفاعلهـا مع مختلف قـطاعات مجتمعهـا، ينبغي أن: (أ) تنطلق من

فهم لتلك القيم والأوضاع، (ب) تسدّ كل الثغرات القانونية والفكرية والاجتماعية التي تفرض على المرأة وضعاً مهمشاً وموقعاً دُونياً، (ج) تسعى إلى تعزيز وعي المرأة بحركة المجتمع ككل، لضمان مساهمتها الكاملة في مختلف الأنشطة والتيارات التي تؤثر فيه.

ثالثاً ـ إن المرأة اللبنانية، أسوة بالمرأة العربية بصفة عامة، لا تزال تحمل وزر جنسها، وتتعرض لما اصطلحنا ـ في جمعيات حقوق الإنسان ـ على تسميته بـ «ازدواج القهر»، بمعنى أنه فضلاً عما يعانيه الإنسان العربي، بسبب ظروفه العامة، من حرمان وصعوبات، فإن المرأة تكابد فوق ذلك حرماناً وصعوبات لمجرد كونها امرأة.

بحسم كلّي أقول إنه لا مناص لنا من أن نعامل المرأة كإنسان كامل الحقوق والواجبات، وأن نقوم عملها على أساس الجدارة لا الجنس.

رابعاً ـ في بلاد الدنيا، تكافح المرأة اجتماعياً فتتبوأ مناصب اجتماعية متقدمة، وتكافأ بإسناد مهمة سياسية أو منصب قيادي رسمي لها، تضع من خلاله أفكارها وبرامجها موضع التنفيذ.

فالرئيسة الجديدة لايرلندا، ماري روبنسون (46 سنة)، فازت برئاسة بلادها في الانتخابات الأخيرة، وأصبحت أول سيدة ترأس ايرلندا. وكانت قد بدأت نشاطها الاجتماعي بتبني قضية حقوق الإنسان، ولا سيما حقوق المرأة، في إطار بعض الجمعيات المختلطة، فاعتبرها الشباب الايرلندي رمزاً للحيوية والعصرنة.

وفي بلادنا، ترضى المرأة بالصفوف الدنيا والمقاعد الخلفية، ولا تحصل على واحد بالألف من الوظائف الرسمية أو المراكز السياسية العامة، اللهم إلا إذا أسعفتها الصدفة وورثتها عن زوج أو أب، مع أنها تشكل أكثر من نصف المجتمع، وتكون بالتالي ـ ومن الناحية النظرية على الأقل ـ أكثر من نصف قوى الإنتاج الاجتماعي.

خامساً ـ مثلما يعتبر تحرر المرأة مقياساً لتحرر المجتمعات، وتخلفها دليلاً على تخلفه، فإن مشاركة المرأة في إنماء المجتمع تشكل عاملاً بالغ الأهمية في إنهاضه وسيرورته. وإن المرأة اللبنانية مدعوة اليوم بإلحاح لأخذ موقعها والقيام بدورها في مسيرة السلام والبناء، على نحو فاعل غير هامشي، وعلى خطى منهجية غير عشوائية.

وإذا كانت نسبة مشاركة المرأة اللبنانية في النشاط الاجتماعي منخفضة، فاننا نربأ بأنفسنا من اعتبار المرأة، تبعاً لذلك، سلبية وعاجزة، بل نؤكد إيماننا بقدرتها التامة على المساهمة الفعلية وتحمل المسؤولية، ونكرر قناعتنا بأن التي تهز السرير بيمينها قادرة على أن تهز العالم بيسارها.

سادسا ـ لابد للمرأة، لكي تصبح سيدة نفسها، من أن تتخلى عن الاتكالية والتواني، وأن ترفض التهميش والاستبعاد، وأن تعي حقوقها كاملة، فتغدو حينئذ عضواً كامل العضوية في المجتمع، لها نشاطها الضروري، ولها عملها الذي لا يستغنى عنه، ولها فكرها المشع ألقاً إبداعياً.

سابعاً ـ إن المسؤولية الرئيسية تقع، في المقام الأول، على عاتق المرأة، وأخص منها المرأة المثقفة، التي يفترض أن تمارس دوراً طليعياً في تعبئة قوة نسائية عريضة وواعية، تعمل عقلانياً، وتناضل مجتمعياً، على أساس الحق والمساواة، ومن منظور تنموي وحضاري واسع وشامل، وفي سبيل التوعية والترقي، في كل الميادين، وعلى كل المستويات.

ثامناً ـ أضف إلى تلك المسؤولية، ضرورة إدخال قضية المرأة كأحد أهم الأولويات الفكرية والقناعات الإنمائية لدى المواطن العادي، ولا سيما المواطن المثقف، رجلاً كان أم امرأة، في سبيل إحقاق حقوقها، ودعم مسيرتها، وإطلاق طاقاتها، وتعميق الاستفادة من كونها أحد أثمن موارد الإنماء في

المجتمع، فتكون بذلك مشاركة في الرأي والفعل في شؤون وطنها.

الحقيقة التي ينبغي ألا تغيب عن أذهاننا هي أن الصعوبات التي تواجه المرأة اللبنانية، والتي تكمن عملياً في مجالات: العمل، والنشاط الاجتماعي، والنشاط السياسي، والعوائق القانونية. إن هذه جميعاً تترابط فيما بينها ـ وإن كانت تبدو منفصلة ـ لتشكل بمجموعها جوهر قضية المرأة اللبنانية، بل قضية المجتمع اللبناني بأسره.

ولذلك كله، فإن تكاتف الرجل والمرأة وتعاونهما واستنفار جهودهما المشتركة يسهم في تحويل قضية المرأة من قضية فئوية إلى قضية تهم المجتمع بأسره، ويقضي على الوهم القائل بأن المرأة في حالة صراع مع الرجل أو على الأقل في وضعية اضطهاد يمارسها عليها الرجل، كما يرسخ التكامل والتكافل بين الجنسين بوصفه أساس الحياة الاجتماعية القويمة.

إلى الباحثين والكتاب العرب

إلى الباحثين والكتاب العرب:

إيماناً منها بأهمية التواصل والتفاعل مع الباحثين والكتاب، والتزاماً منها بالشروط الموضوعية والعلمية الواجب توفيرها للبحث الجاد، يسر مجلة **الفكر العربي** أن تعلن عن محاور أعدادها المقبلة، التي ستصدر تبعاً لتوفر الموضوعات وعلى الشكل التالي:

- **حقوق الإنسان العربي.**
- **العرب وتحولات نهاية القرن.**
- **الجماليات العربية.**
- **السينما والمسرح في المجتمع العربي.**
- **الادب القصصي العربي.**

إضافه إلى هذه المحاور فإن المجلة ستفرد بعضا من صفحاتها في كل عدد من أعدادها لدراسات مختلفة ومتنوعة تعالج موضوعات فكرية راهنة.

وردة اليازجي (1838-1924)
(خنساء لبنان)

د. ميشال جحا(*)

كيف يسمو إلى الحضارة شعبٌ
منه نصفٌ عن نصفه مستورُ
ليس يأتي شعبٌ جلائلَ ما لم
تتقدّم إناثه والذكورُ
(جميل صدقي الزهاوي)

تمهيد:

نهدف من معالجة هذا الموضوع، الذي يتناول امرأة عاشت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، هي الشاعرة وردة اليازجي، إلى تسليط الضوء على امرأة كانت بالنسبة إلى عصرها تعد سابقة لعصرها وهي إلى ذلك تنتسب إلى عائلة معروفة أعطت الأدب واللغة العربية والشعر والصحافة أعلاماً مشهوداً لهم يقول فيهم عن حق المؤرخ عيسى اسكندر المعلوف:

«رحم الله اليازجيين فقد ملأوا القرن التاسع عشر الميلادي وعقداً من القرن العشرين بأدبهم ومقالاتهم وكتبهم التي تمثّل فيها جميعاً الحفاظ العربي والذوق الأدبي السليم. وقد وافق مولد النهضة الأدبية في القرن التاسع عشر مولد الشيخ ناصيف اليازجي في شهر مارس سنة 1800 فكأنما كان المولدان على موعد».

من النادر أن يستمر النبوغ في أفراد العائلة الواحدة بحيث يتوارثه الابن عن أبيه والأب عن والده ولكن في عائلة اليازجي نجد أن النبوغ متصلاً ينتقل بالوراثة من الأب إلى أكثر من ولد: فالشيخ ابراهيم اليازجي (1847-1906) الأديب والصحفي والشاعر واللغوي الشهير الذي أصدر مع الدكتورين بشارة زلزل وخليل سعادة مجلة «الطبيب» ثم هاجر إلى مصر عام 1893 حيث انشأ مع بشارة زلزل مجلة «البيان» فلم تعش أكثر من سنة، ثم أصدر مجلة «الضياء» الشهيرة التي استمرت من (1898-1906) حين توقفت بوفاته.

والشيخ خليل اليازجي الشاعر (1856-1889) الذي لم يعمر طويلاً. إلى وردة اليازجي الابنة التي نبغت في نظم الشعر. وكان لها دورها في النهضة النسائية في

(*) الجامعة اللبنانية - كلية الآداب والعلوم الانسانية - بيروت.

القرن الماضي. وقد صح فيها قول المتنبي في أخت سيف الدولة:

يا أخت خير أخٍ يا بنت خير أب
كناية بهما عن أشرف النسبِ.

وغايتنا هي انصاف المرأة واعطاءها حقها وإظهار اسهامها في النهضة رغم ما كانت عليه المرأة الشرقية عامة من كبت وإذلال وجهل وتخلّف.

من هي وردة اليازجي؟

يقول عنها عيسى اسكندر المعلوف[1]:

«هي السيدة وردة كريمة الشيخ ناصيف اليازجي وسليلة بيت العلم الشهير وابنة السيدة اليصابات الشامي. ولدت في كفرشيما في 20 كانون الثاني سنة 1838. ثم انتقل والدها إلى بيروت مع أسرته، وهي لم تتجاوز السنتين من عمرها، في سنة 1840 على أثر الفتنة التي قامت في تلك السنة بين الدروز والنصارى. وكان مرسلو الأميركان قد فتحوا أول مدرسة للبنات في بيروت سنة 1834 بعناية السيدة سارة قرينة الدكتور عالي سمث الشهير. فلما ترعرعت وردة ادخلها والدها في هذه المدرسة لتتلقى مبادىء القراءة والكتابة فنبغت».

ويذكر جرجي نقولا باز[2]: «انها درست العربية على والدها الشيخ ناصيف في كتابيه «فصل الخطاب في أصول لغة الأعراب» (1836) و«نقطة الدائرة في العروض والقافية» (1855). كما انه مرّنها على نظم الشعر فبدأت تنظم وهي لا تزال في الثالثة عشرة من عمرها وظلت تنظم على مدى فترة زادت على السبعين عاماً».

وهي رابعة أولاد الشيخ ناصيف اليازجي الاثني عشر نصفهم صبيان والنصف الآخر بنات وثالثة البنات الست.

تزوجت سنة 1866 من فرنسيس شمعون وهو ابن الطبيب جبرائيل شمعون ولد في كفرشيما سنة 1830 ودرس في مدرسة العلوم الاميركية في عبيه (شوف لبنان) في أول نشأتها سنة 1843 فكان من أنبغ تلاميذها فنال شهادتها الدالة على اجتهاده في التحصيل وتفوقه على زملائه الطلبة.

وكان فرنسيس يختلف إلى بيت الشيخ ناصيف اليازجي ويحضر مجالسه ويستفيد من أحاديثه وآرائه وآدابه فأحب ابنته وردة واقترن بها ورزق منها أولاداً. ثم ترك كفرشيما الى بيروت حيث مارس بعض الأعمال مثل التدريس والتجارة ثم انتقل الى مدرسة (الفرندس) في برمانا حيث مارس التعليم وتولى إدارة المدرسة. وقد عاشت وإياه ثلاثة وثلاثين سنة وعندما توفي سنة 1899 سافرت إلى الاسكندرية حيث عاشت فترة ربع قرن إلى حين وفاتها في 26 كانون الثاني سنة 1924 في منزل ابنتها لبيبة أرملة جورج بك نحاس. فأقيم لها مأتم حافل اشتركت به الحكومة وكبار العلماء والعالمات.

وقد ضعف بصرها في الستين من عمرها فأخذت تستخدم النظارات وكذلك خفّ سمعها لما بلغت الثمانين ولكنها ظلت تتمتع بقواها الجسدية والعقلية إلى أن وافاها الأجل وقد بلغت ال 87 من عمرها.

أما مجلة «فتاة الشرق»[3] فانها تقدمها على انها «ابنة نابغة الشرق المشهور العلّامة المرحوم الشيخ ناصيف اليازجي اللبناني وشقيقة فقيد العلم والوطن واللغة العلّامة العالم الفاضل واللغوي المدقق المرحوم الشيخ ابراهيم اليازجي والشاعر المشهور المرحوم الشيخ خليل اليازجي أجزل الله ثوابهم».

إلى أن تقول:

«غير انه لسوء الحظ توالت عليها المصائب والأحزان فكان أكثر نظمها في المراثي ولها فيها من الأساليب والعبارات ما يبكي الجلمود ويفتت الأكباد الصخرية ولاسيما في رثاء والدها وولدها أمين فانها جاءت في هاتين المرثيتين بما تقصر عنه فحول الرجال».

وبعـد ان تورد نمـاذج من شعرهـا وخاصـة في رثاء والدها وابنها تنهي قولها:

«وأما باقي شعـرها فهـو في منتهى البلاغـة والرقـة وفيه المعاني الشائقة ما يشهد لها بطول الباع في صناعة النثر والنظم والابداع فانها من الـدوحة اليـازجية ربـة الأدب والعلم فنسـأل الله أن يطيـل عمرهـا وينفعنـا بعلمها انه الواهب المنّان».

واضح في هذا الكـلام المبالغـة والأطناب واسبـاغ النعوت وارسال الكلام على عواهنه والبعيد عن النقد الصحيح المسؤول.

بينما المعلوف يصف لنا أخلاقها، وقـد عرفهـا عن كثب، فيقول[4]:

«اشتهـرت وردة بذكـائها وشـاعـريتهـا وأخـلاقهـا السـامية فكـانت ذات عـاطفـة رقيقـة حسـاسـة قليلة الكـلام رزينة وليست كـأكـثر السيـدات عنـدنـا تحب الظهور والكلام والاغتياب، بل كانت كثيرة التواضـع نصيرة الغائب دائماً تلتمس له عـذراً وتتجافى عن مسّ كـل انسان حتى انها إذا اضـطرت إلى شيء من ذلـك جعلت كلامها تلميحاً معمّى. وكانت لـطيفة المحضر مهيبة الطلعة ربعة القوام ميّالة إلى الحرص عن التبذير حتى كانت تعيش مع أسرتها بسعة من العيش وبحالة حسنة.

جالستها مـراراً وأطلعت على آدابهـا النادرة وحسن حديثها وصحـة روايتها ودقـة فكرهـا وسعة اطـلاعها ورقة مساجلاتها مما يستنتجه من يطالع نـظمها ونـثرها فان فيهما تصوير أخلاقها وتمثيل آدابها.

كـانت تختلف إلى لبنـان ولاسيـما بـيروت وزحلة وتعـود إلى الاسكندريـة تعيش بـين ابنـائهـا، وحيثـما حلّت كـان لهـا المقـام السـامي والتكـريم الـواجب فتجالس العلماء والعالمات.

وقـد اجتمعت بهذه السيـدة مراراً في زحلة عنـدما كانت تزور الشيخ ملحم اليازجي نجل عمها الشيخ راجي وهـو جـاري في المسكن وصـديقي. وكـذلـك كنت أزورهـا في بيروت في بيت ابنتهـا الأديبة فـريـدة زوجة سعيد أفندي كرم ونتحادث بأشيـاء كثيرة تتعلق بالأسرة اليازجية ومشاهيرها وأصهارها مما زادني تحقيقاً في تـاريخهم». ثم يفيدنـا بأنها كـانت على اتصـال مع العـديـد من أدبـاء وأديبـات لبنـان ومصر وسـوريـة وسواها.

وردة اليازجي شاعرة
ديوانها «حديقة الورد»

طبع ديوانها «حديقة الورد» ثلاث طبعات. الطبعة الأولى في بيروت سنة 1867 في 46 صفحة والثانية فيها أيضاً سنة 1887 في 58 صفحة والطبعة الثالثـة في مصر سنـة 1914 وقد أضيف إليـه ما نـظمته إلى حـين ذلك التـاريخ[5]. ولهـا منظومـات لم تنشر في ديوانها كـانت الصحف العربية قد تناقلت بعضها.

هذا، ولم يقتصر نشاطهـا على نـظم الشعر ولكنهـا كتبت أيضـاً في عـدة صحف ومجـلات مثـل: «لسـان الحـال» و«الضياء» و«الأجيـال» و«فتاة الشرق» و«مجلة سركيس» وسواها.

ونحن سنتناول شعرها ثم نثرها.

لا شـك في انها أخـذت اسم ديـوانها من اسمهـا (وردة). وقـد جـاء في ديـوان اخيهـا خليـل «نسـمات الأوراق» أبيات عن الورد يقول:

ألا روّحــوا روحــي بــرائـحــة الــورد
فقــد جـاءنــا فصـل الـربيـع من البعـدِ
ألا مــتــعــوني مــرّة مــن شــمــيــمــه
فيــذهب عني بعض مــا بي مـن الــوجـدِ
...
ولــه ورد لــيس يــبرح نــاضــراً
فـلم يـك مختـصـاً بشـهـرٍ لـه فـردِ
أتــوق إلــيــه مــثـلما اشــتــاق أيّــلٌ
إلى مــا بــه يــروي ظــمـاهُ مـن الـورِدِ

واهــفــو لأنــفــاس الــنــســيــم إذا أتى
لــنــا من لــدنــه حــامــلاً أرج الــنــدِّ.

وكذلك نظم ابن شقيقتها الشيخ نجيب الحداد في ديوانه «تذكار الصبا» في الورد فقال:

لشخصــكِ من زهــر الـربى لقب الــورد
وهــيــهــات مــا لــلورد حسنــك في الـودّ
تــفــوتــيــنــه ريحــاً ولــونــاً ومــنــظراً
وبــقــيــا عــلى طــول المــودّة والــعــهــدِ
فــللورد شــهــرٌ واحــدٌ ثــم يــنــقضي
ووردك بــاقٍ لا يــزول عــن الخــدّ.

وقال شقيقها ابراهيم في تقريظ ديوانها:

هــذي حــديــقــة ورد عــزّ جــانــبــهــا
وحــبــذا روض ورد يُــفــرج الــكُــربــا
من طــافهــا يــرَ فــيهــا الــدر منــتــظماً
والــطيــب منــتشــراً، والسكــر مختــلبــا
كــالــورد نــضّــده في روضــه ســحــراً
درُّ الــنــدى، أو كــراح كــلّلت حَــبــبــا
أو بــحــر خمــرٍ بمــاء الــورد ممــتزج
والجــوهــر الــفــرد فيــه يمــلأ الــعُبــبــا.

وإلى ذلك تشير مي زيادة في محاضرة القتها عنها في نادي جمعية الشابات المسيحيات في القاهرة[6]:

«ففي حديقتها ورود بـاهتة في اللطف والمجـاملة، وأخرى حمراء في المـودة والشوق، والقسم الـطامي هو ورود قـاتمـة. وورود الفـراق والحـداد. وورود الـرثـاء والنحيب المبلَّلة بـدموع العيـون المضمخـة بـزفـرات القلوب».

فـإذا نظرنـا في ديوانها نجـد انه يـدور حول شعـر المناسبات وهو في أغلبه قصير النفس مقطّعـات قصيرة وأحياناً لا يتعدّى البيتين الاثنين.

وقسم وافٍ منـه يدور عـلى النسـاء، أوليست هي امرأة؟!

تبـدأ ديوانها بـأبيات[7] تـردّ فيها عـلى سميّتها وردة الـترك ابنة الشـاعـر المعلم نقـولا الـترك (1763-1828) شاعر الأمير بشير. وتفاخر بأنها وردة العرب:

يــا وردة الــتــركِ، اني وردةُ الــعــربِ
فــبيننــا قــد وجــدنــا أقــرَب الــنَّسَبِ
اعــطاكِ والــدكِ الــفنَّ الــذي اشتهــرت
الــطافــه بــين أهــل الــعــلم والأدَبِ
فــكــنــتِ بــين نــســاءِ الــعصرِ راقــيــةً
أعــلى المــنــازل في الأقــدار والــرُّتَــبِ.

وقالت تجيب شاعرة أخرى اسمها أيضاً وردة هي وردة كبًّا[8] لكي لا تعتب عليها:

أزهــار ورد قــطفــنــاهــا بــأبــصــار
ونشر وردٍ شــمــمــنــاه بــأفــكــارِ
ووردة أثــمــرت في الــقــلب إذ غــرست
ولم أرَ وردةً تــأتي بــأثــمــارِ
لقد سمت في الــورى قــدراً، فلا عجبٌ
فــالــوردُ بــين الــورى سلطان أزهــارِ.

وهي غالباً ما تكرر استخدام «الورد» في قصائدهـا التي نظمتها في مناسبات متعددة.

تقول مثلاً في اهداء نسخة من ديوانها إلى أمين بك سيد أحمد في الاسكندرية[9]:

هــذي حــديــقــة ورد قــد بعــثــتُ بهــا
إلى حــديــقــة فــضــل في الــورى عــظُما
ســيّرتهــا نــحــو غــيــثٍ طــاب مــورده
مــشــفــوعــة بــثــنــاءٍ أشــبــه الــنــسما
يــشــدو بهــا كــل بــيــتٍ في مــنــاقــبــه
حــلا بــوصفــك نــظم الشعــر فــابتسما.

ظـاهـر التكلف في هـذا النظم والتعسف فـما هي «حـديقة الفضـل» يا تـرى سـوى أنها جـاءت مقـابلة «لحديقة الورد» الذي هو اسم الديوان.

وتنظم كذلـك في الترحيب بـالأميرة تـاج الشهابيـة والدة الأمير بشير أحمد اللمعي وقـد جاءت إلى «رأس بيروت». وتهنيء والدة الأمير محمد رسلان حين أتتـه الولاية عـلى جبل الشـوف خلفاً لأبيـه. وقالت تمـدح جلالة الملكة الفرنساوية زوجة الامبراطور نابليون بناء

على طلب صديقة لها فجعلت في الكون شمسين: شمس في المشرق وأخرى في المغرب هي جلالة الملكة. وتمدح كذلك الأميرة نظلة أخت خديوي مصر وقد قدمت إلى لبنان سنة 1894 فما على الشعر إلا أن يقوم بواجب الترحيب! وتنظم في قدوم صاحبة العصمة نائلة سلطان شقيقة جلالة السلطان عبد الحميد إلى بيروت. ولا تكتفي بالمديح بل تعمد كذلك إلى الرثاء فترثي سارة ابنة المعلم بطرس البستاني.

وتمدح أحد الأطباء عالج أخاها خليل حين مرض. وترثي البطريرك مكسيموس مظلوم المتوفي سنة 1855 بالاسكندرية[10].

حيث تكثر من المواعظ ولا غروى فهي ترثي رجل دين. وتستخدم التعابير المألوفة في مثل هذه الحالة: الدنيا التي من شيمها الغدر، والميت الذي تبكيه الأرض والسماء. فهو بدر قد غاب في الثرى ورحل عن دار الفناء إلى دار البقاء. الحزن عليه يفتت الصخر والألباد! والمنابر تيتّمت بفقده والعيون بكته دماً وما إلى ذلك من الكلام المألوف الذي يقال في مناسبات الرثاء.

وأحياناً ترثي صديقة لها فإذا القمر قد غاب في التراب وغصن البان قد تكسّر:

أسفاً على القمر الذي سكن الثرى
وعلى غصون البان أن تتكسّرا.

وترثي المرحوم مارون النقاش (1817-1855) رائد المسرح العربي. وتضمّن رثاءها تأريخاً في بعض الأحيان ولا تكتفي بتاريخ واحد بل تجمع بين التاريخ الميلادي والهجري.

ولا شك في أن الرثاء يفوز بالقسط الأكبر من شعرها. ومن سوء طالعها انها رثت والدها واخوتها واخواتها وزوجها وأولادها. وهي تخاطب قلبها وتطلب منه أن يتصبّر فقد عودته الليالي على الحزن. وإذا كانت الخنساء قد بكت أخاها فانها هي قد بكت اخوتها الستة جميعاً. وان دمعها لا يلبث أن يجف حتى ينهمر من جديد تقول في رثاء اختها راحيل:

لئن جفّ دمع العين مني هنيهةً
ففي القلب دمع سائل أبداً يجري

وتكرر ذلك في مرثاتها لأخيها حبيب[11] وقد توفي في ريعان شبابه سنة 1870.

يا عينَ وردةَ في الاسحار والأُصُلِ
ابكي لفقد حبيب عنكِ مرتحلِ
ويا فؤادي تفتَّتْ بعد مصرعهِ
فان سيف المنايا سابقُ العَذَلِ
ويا سلوُّ آبتعدْ عن مهجتي أبداً
ويا دموع آنزلي كالعارض الهَطِلِ
ويحي من البين ان البين جارحُنا
بأسهُمٍ لم نَزَلْ منها على وَجَلِ
رمى الحبيب بسهمٍ قد أُصيبَ بِه
فبات منطَرِحاً كالشارب الثَمِلِ
روحي فدى من بقلبي ذكرهُ أبداً
وشخصهُ من أمام العين لم يَحُلِ.

واضح في هذه الأبيات التي تعج بسهام الموت التي أصابت شقيقها الذي انطرح «كالشارب الثمل»، فأي شبه بين الميت والشارب؟! وهو البدر الذي غاب والخسارة التي لا تعوّض.

وفي رثاء شقيقها خليل الشاعر تقول[12]:

ألا أيها القلب الحزين، إلى متى
تقاسي خطوب الدهر منقضةً تترى
تراكمت الأرزاءُ من كلّ جانبٍ
عليك، فلا يوم يمرُّ بلا ذكرى
فهلّا براكَ الله من جنب صخرةٍ
تمرُّ عليك الحادثات فلا تُفرى

....

سلام على وجهِ الخليل، ونارهُ
بطيِّ الحشا قد أفنت القلب والصدرا

على وجهه الضاحي الوسيم الذي لهُ
بقلبي رسمٌ لا يفارقهُ العمرا.

ثم يموت زوجها فيكون له نصيبه من الرثاء تقول في ذلك[13]:

كلما كاد يضمد الجرح ترميني
بجرحٍ مفتت الأكباد
نكبة عند نكبةٍ عند أخرى
كاتصال الأسباب بالأوتاد
وأبى الدهر أن يمنّ بنظم
غير نظم الرثاءِ والتعداد
سلبتني المنون انسان عيني
ورفيقي وعمدتي وعمادي
يا أليفي في شدتي ورخائي
ونصيري في النائباتِ الشدادِ
كيف غادرتني بقلب جريح
يتلظّى في مثل جمر القتاد؟
كيف أغمضت طرفك اليوم عني
وغدا القلب منك مثل الجماد؟

فنقرأ فيه شعراً صدق وقد عصر قلبها الحزن والأسى. قلبها الذي يفيض دماً من كثرة ما أصابه من سهام.

«على أن أجمل مراثيها وامتنها نظماً وأشبعها عاطفة، ولو أن المعاني منها غير جديدة لنا، قيلت في ولدها أمين شمعون، وفي أخيها الشيخ ابراهيم» هذا ما تقوله مي زيادة[14]. تقول في رثاء ابنها أمين[15] المتوفى سنة 1892:

أرى نار قلبي كلَّ يومٍ وليلةٍ
تزيد لهيباً كلما زدت في الشكوى
لفقدِ أميني بل حبيبي ومهجتي
وريحان روحي من غدوت به نشوى

...

أحنُّ لمرأى تربه كلَّ ساعةٍ
واهفو لمثواه وما تحتهُ يحوَى
أيا قبره هذا العزيز، فلا تدع
هوام البِلى تهوى عليه كما تهوى
وحافظْ على تلك العظام فانها
لكنز ثمينٌ ليت قلبي لها مثْوى.

...

أما شقيقها ابراهيم فقد بكته بقصيدة تنضح حزناً ولوعةً، وهو آخر الباقين من اخوتها، فأفرغت حزناً كله عليه وهو دون شك اشهر اخوتها وأقربهم إلى قلبها. قالت في رثائه[16] تذكر فضله على لغة الضاد وتشبه نفسها بالخنساء التي بكت أخاها صخر:

لم يبقَ للحزنِ لي صبرٌ ولا جلدُ
ولا دموع تفي لي حقَّ من فُقدوا
وضاق صدري مما قد تراكم من
حزني ولم يبق لي للاحتمال يدُ

....

فارقتني يا شقيق الروح مبتعداً
فما حياتي وأنت عني مبتعدُ؟
يا قائل القول ما زلّت بهِ كلمُ
وصاحب الرأي حقّا ليس ينتقدُ
تسير في إثرهِ الافهام قاصدةً
مواقع الحق حيث الصدقُ والرشد

....

يا صخر، بنتُ الشريد اليوم منتشرٌ
لها عليك قوافٍ في الورى شُرُدُ
هيهات ما فقدت صخري، ولا نظمت
دمعي، ولا وجدت خنساءُ ما أجدُ
بكت وحيداً، وأبكي ستة ذهبوا
لكلّ محمدةٍ بين الورى وُجدوا.

توفي الشيخ ابراهيم اليازجي في مصر كما سبق وذكرنا سنة 1906. ثم نقلت رفاته إلى بيروت سنة 1913 فرافقتها الشاعرة الحزينة ونظمت قصيدة ألقتها على ضريحه تقول مخاطبة قبره:

يـا قـبرُ اهنـأ بمـا أوتيـتَ مـن ظـفـر
فـقـد حـويـتَ كـرام الـبـدوِ والحضر.

ولم تكتف بهـذا بل نـظمت قصيدة ثـالثة في شكـر الذين أقاموا له حفلة تأبين في بيروت تقول فيها:

الـيـوم ردّت مصرُ مـا أخـذت ويـا
أسـفـي، فـقـد ردّتـه في الأكـفـانِ.

وقد تبرّع المغتربون بـاقامـة تمثال للشيخ ابراهيم ـ هو اليوم موجود في حديقة قصر الأونيسكـو ـ فأرسلت قصيـدة إلى شكـري الخـوري (1872-1937) صـاحب جريدة «أبو الهول» في «سـان باولـو» البرازيـل تشكره على اهتمامه بهذاالمشروع.

كان هناك من يعتقد بأن وردة اليازجي ليست هي التي تقوم بنظم قصائدها هناك والدها الشيـخ ناصيف وشقيقاهـا الشيخـان خليـل وابـراهيم الـذين كـانـوا يساعدونها على ذلك. ولكن بعد ان توفـوا جميعاً ثبت أن هـذه التهمة كـانت باطلة لأنها استمـرت في النظم ورثتهم جميعاً.

ولا بأس من أن ننهي موضـوع الرثـاء عندهـا بأن نورد هذه الأبيات التي قالتها ترثي ابنتها أسماء:

أواه مـن طـول لـيـلٍ بـت اسـهـره
كـأنمـا مـا لـه صـبـح ولا سَـحَـرُ
قـد كنت أشـفق مـن دمعـي عـلى بصري
والـيـوم هـان عـلي الـدمـع والـبصرُ
فـلأبـكـيـنّـك مـا نـاحـت مـطوقـة
ومـا سرى في ذرى أفـلاكـه الـقـمـرُ.

وتنهيهـا بهـذا التـاريـخ حيث الجنـاس والبـديـع والاستعارة:

بـكـى آل شـمـعـون لـفـقـد عـزيـزة
لقـد انشبت أيـدي المنـون بهـا سهـما
فـنـادى من الـتـاريـخ صـادق نـطقـه
قـد انتقـلت اسـما إلى المنـزل الأسمى.

شعرها كله شعـر مناسبـات ـ والشعر ابن المنـاسبة كما يقـولـون ـ ولكن شرط أن يـرتفـع الشـاعـر عن المنـاسبة. فـإذا سفّ الشاعـر شدّت بـه المناسبـة إلى أسفلٍ وانحدر الشعر من عليائـه وسقط وكان سقـوطه عظيماً!.

فمن شعـر المديـح والتهـاني لآل عثـمان والمعـايـدة والتـأريـخ إلى إنشـاء الكنـائس والجمعيـات الخـيريـة والعـودة من السفـر: يعـود الخـواجـه عـالي سميث الأميركاني من السفر فتنظم أبيـاتاً في ذلـك «الحدث»! فتصـدح الأطيـار ويشرق البـدر ويعم الهنـاء والسعـد بعودة العالم الفرد الذي عزّ نظيره!.

وهي تذكر في تقديم قصائدها انها «قيلت في رسالة إلى صديقة لها وقد كانت في سفر» أو أنها «قـالـت وقد عـادت صـديقـة لهـا من سفـر» أو «وقـالـت في مثـل ذلـك». ولكننا نـدرك أن ذلك مـوجـه إلى «صـديق» وليس إلى «صـديقة». وهـذا مـا كـان يفعله الشـاعـر العربي عندما كان يخـاطب «حبيبه» بـدلاً من «حبيبته» فيقول: «لي حبيبٌ» والمقصود أنه يخاطب امـرأة. وقد لجأت إلى ذلك للتمويه والتستر مجاراة لـواقع المـرأة في مجتمع ذلك العصر الذي لم يكن يسمح لها بأن تـظهر عواطفها ولواعج فؤادها.

ونحن إذا ما راجعنا بعض هذا الشعر نجد أنه من المستبعد أن يكون قد قيل في امرأة، مهما كانت متانـة الصداقة التي تجمع بين «الصديقة» والشاعرة، لما فيه من لهفة ولوعة وحرارة:

وقـالت في رسالـةٍ الى صديقـةٍ لهـا وقـد كـانت في سفرٍ[17].

مني الـسـلامُ عـلى الـذي هجـر الحمَى
فجـرت دمـوعي كـالسحـائب عَنْـدَمـا
الـشـوقُ زادَ مـن الـبـعـادِ تحـسـراً
والـنـومُ صـار عـلى الـعـيـون محـرَّمـا
والـصـبرُ عِـيـل لهـجـرهِ ولـبُـعـدهِ
والـبـدر غـاب وقُـطرنـا قـد أظـلـما
يـا راحـلاً أضـحـى فـؤادي عـنـده
وبـقـيـتُ مـن وجـدي أراعـي الأنـجُـما

يـا لـيـتَ طـيـفـاً زارني تحـتَ الـدُّجَى
حـتّى اكـون بـأنـسـهِ مُـتـرَنِمـا
يـا بـدر تـمّ غـاب عـني أشـهُـراً
والـبـدرُ شـهـراً لا يـغـيـب عـن الـسـما
فـمـتى أفـوز مـن الحـبـيـب بـنـظرةٍ
وتـقـرُّ عيـني بـعـدمـا قَـطَرَت دمـا
طـالَ الـبِعـاد عـلى الـكئيب المـرتجي
أن يجـعـلَ الـقـربَ ا لالـهُ مـقـدمـا.

فهـو البدر الـذي غاب فـذهب بذهـابه النـوم عن أجفـانها وأصبحت «تراعي الأنجـما» وتنتظر طيفـه أن يزورها في الكرى.

وقالت وقد عادت صديقةٌ لها من سفرٍ[18].
زارَ الحـبـيـبُ فـزارَ أجـفـاني الـكَـرَى
ودنـا سرورٌ كـان عـن قـلـبـي سَرَى
لا تـنـكـروا ان غـابَ عـنـا مـرّةً
شِيَمُ الـكـواكـب أن تـغـيبَ فـتـظهـرا
وافى كـبـدر الأفـق بـعـد غـروبـهِ
فـجـلا عـن الـعـين الـظلام الأغـبَرا
كـم بـتّ في سـهـرٍ أراعـي أنـجُـماً
فُحـرِمتُ طَـيفـاً جـآءَ مـنـهُ مُبَـشِّـرا.

وهي إلى ذلـك كله لا تكتفي بـأن تقلد القـدامى وتستعير معانيهم بـل تلجأ إلى معـارضتهم وذلك بنـاء على اقتراح اقـترح عليها فتقـول معارضـة قصيدة ابن زريق البغدادي الشهيرة[19]:
صَبٌّ جـرت كغـوادي الـسحب أدمُعُـهُ
وجـداً وذابـت مـن الأشـواقِ أضـلُعُـهُ
لـهُ مـن الـدمـعِ بحـرٌ والـفـؤادُ بِـه
أضـحى غـريـقـاً ونـارُ الحبّ تـلذعُـهُ
مـا زالَ يـصـبـو إلى ربـعٍ أقـامَ بِـه
قـلـبٌ لـهُ سـاقـهُ شـوقٌ يـشـيّـعُـهُ
يـعـلل الـنـفسَ في آمـالـه طـمـعـاً
مـن الـلقـاءِ ولـكـن خـاب مـطمـعـه
يجني ثمـارَ الـبكـا والـسهـدِ مـن شجـرٍ
لـلحب في الـقلبِ لا في الـتّربِ يـزرعُـهُ
عـجبتُ من أدمـعٍ كـالـسُّحبِ هـاطلةٍ
عـلى غـلـيـلِ فـؤادٍ لـيسَ تـنـقـعُـهُ
واعـجبْ لـصبٍّ مَشُـوقٍ لم يـزل أبـداً
يشكـو نـوى شـادنٍ في القلب مـرتـعُـهُ
حـدّث ولا حـرجٌ عـن حسـن طـلعتـه
فـسـورة النـور فـيهـا جـلَّ مـبـدعـه
يميس غـصنـاً ويـبـدو وجـهُـهُ قـمـراً
بـالـكـرخِ مـن فـلكِ الأزرارِ مـطلعُـهُ.

هذا، ومهما يكن من أمر فاننا لا نجد في اشعـارها شيئاً عن حياتها مع أسرتهـا، أو حياتهـا الخاصـة بها؛ هل هي راضية وسعيدة ولا ينقل لنا شيئاً عن نوازعها أو يرسم لنا شخصيتها، وجل مـا هنالـك انها تسجل احداث الآخـرين من وفـاة وسفر وزواج وولادة أو نقلد منصب أو عودة بعد غيـاب أو تهنئة بنشر ديـوان أو كتـاب أو بناء كنيسـة أو معايـدة والتأريخ لإنشـاء الجمعيات الخيرية!

وإذا أردنا ان نقيس شعرها بمقاييس العصر فاننا لا نجـد فيه سـوى تسجيـل للمنـاسبـات فهـو في أغلب الأحيان لا يتعدى النظم في الرثاء والمديح والتهاني وما إلى ذلك.

بيد أنه ليس من الانصاف ان ننظر إلى هذا الشعر بمنـظار عصرنا نحن بـل يجب أن ننظر إليـه من خلال عصره وفي زمـانـه وبـالمقـارنـة مع شعـر سـواه من معاصريه، وهي لو لم تكن امرأة ومن آل اليازجي ربما لمـا كانت حـظيت بالشهـرة التي حـظيت بهـا في عـالم الشعر.

ـ وردة اليازجي ناثرة:

يقول جرجي نقولا باز إنها نشرت بعض المقـالات في الصحف والمجلات[20].

كما يقول يوسف يعقوب مسكوني[21] في سلسلة من

ثلاث مقالات إن «لها مع أديبات عصرها في سوريا ومصر وبغداد مساجلات ومراسلات».

ولكننا لم نعثر لها على نثر سوى محاضرة ألقتها في حفلة مدرسية نشرت في مجلة شقيقها ابراهيم «الضياء» في سنتها الثامنة على أربع دفعات في الصفحات 357-360 و 392-396و 422-425 و 453-457 بعنوان «المرأة الشرقية» جمعتها «دار مارون عبود» مع ديوانها «حديقة الورد» من (ص 95-113).

وهي تتناول فيها موضوعاً هاماً هو المرأة الشرقية عامة والمرأة العربية على وجه خاص. وترى أن النساء في الغرب قد حققن تقدماً كبيراً في مجتمعاتهن بفضل العلم وأصبحن متساويات مع الرجل من حيث الحقوق، وقد انتقل بعض ذلك إلى المرأة الشرقية بالتشبه وعن غير استحقاق.

بيد أن المرأة الشرقية أخذت تقلّد اختها الغربية في بعض مظاهر الحياة فأخذت تلبس مثلها وتقلدها في ممارسة الرقص والقمار والتكلم باللغات الأجنبية وتختصر التكلم بالعربية. وهي تعزو ذلك إلى المدارس الأجنبية حيث تدرّس المعلمات الأجنبيات. وهي تعد هذا «التفرنج» عاراً لأن الإنسان الذي يتبرأ من أصله ويخرج على عادات قومه هو إنسان حريّ بالاحتقار فحبذا لو تشبهن بالنساء الأوروبيات والأميركيات في التمسك بقومياتهنّ.

فهي ترى أنه أولى بالمرأة الشرقية ان تنظر إلى أختها الغربية من الوجه الآخر وتهتم بالأمور الجادة مثل الإقبال على العلم والعمل الاجتماعي المفيد. وكيف أن المرأة الغربية رغم اهتمامها بهندامها تقوم بواجبها نحو الأسرة والمجتمع والوطن. وهي تحث بنات الشرق على العودة عن ضلالهنّ والاهتمام باللغة العربية وجعلها الأساس وإن كن يتعلمن لغات أجنبية ولكن لا يجوز أن يكون ذلك على حساب اللغة القومية

ولا بأس أن نستشهد بمقطع من مقالها هذا حيث تبدأ بقولها:

«لا يخفى أن نساء البلاد الغربية من اوروبا وأميركا قد تقدمن في الأعصر الأخيرة شوطاً بعيداً في العلم والتهذيب ونفضنَ عنهنَّ غبار الجهل الذي كنَّ عليه في العصور الهمجية فنفضنَ معه غبار الذل والامتهان حتى أصبحت المرأة الغربية مساوية للرجل في الحقوق وخلعت عنها ربقة الاستعباد. وما ذلك إلا بفضل ما بلغنه من العلم بحيث أدركن حقوقهنَّ فقمن يطالبن بها وأقمن عليها الحجج التي لم يستطع الرجل دفعها إلى أن استتب لهنّ ما طلبنه وأصبح الرجل ينصفهنّ ويحترمهنّ ويرفع مقامهن، وبذلك نلن المنزلة التي تستحقها المرأة في المجتمع الانساني لأنها شطر الرجل وشريكته في حياته وأم ا لأسرة ومربيتها».

ثم هي تقابل بين ما بلغته النساء في الغرب من تأليف الكتب وتدبيج المقالات في الصحف والمجلات العلمية وعملهن في حقل العلوم التطبيقية كالفلك والكيمياء وغير ذلك وبين وضع المرأة عندنا فتحثها على أن تتشبه بأختها الغربية في هذه الحقول وتقلدها في هذه النشاطات وليس في المظاهر وحسب. وتذكر بعض النساء عندنا ممن عملن في الحقل الأدبي والصحفي أمثال: الأميرة عائشة تيمور وزينب فوّاز ولبيبة هاشم وقليل غيرهن اللواتي نبغن لأنهن اعتنين باللغة العربية لغة الآباء والأجداد.

وهي تهاجم النساء اللواتي همهن تقليد النساء الأجانب في المظاهر لا غير ويتباهين بالتحدث باللغات الأجنبية ويأنفن التخاطب بالعربية فتقول[22]:

«وأي احتقار للإنسان أعظم من أن يتبرّأ من أصله ويعد قومه وأسلافه أدنياء حتى يأنف من الانتساب إليهم وأي شرف يبقى له بعد أن يُسقط شرفه بنفسه ويعترف بأنه من قوم لا شرف لهم.

ولعمري لو أن نساء بلادنا أحسنَّ تقليد الأجنبيات

لقلدنهنّ أول كل شيء في المحافظة على جنسيتهنّ والتمسك بشرف أصولهنّ لأن هذا هو الشرف الحقيقي ولاسيما إذا لم يكن للانسان من أفعاله الشخصية ما يشرفه ويغنيه عن شرف الأصل».

ثم تذهب في القسم الثاني من المحاضرة تتحدث عن الشاعرات العربيات اللواتي نبغن في العصور القديمة وتذكر علية بنت المهدي أخت هارون الرشيد وتورد شيئاً من نظمها. ثم فضل الشاعرة التي عاشت في البصرة التي قالت هذه الأبيات الرقيقة في الغزل:

الصبر ينقصُ والغرام يزيد
والدار دانيةٌ وانت بعيدُ
أشكوك بل أشكو إليك فانه
لا يستطيع سواهما المجهودُ
إني أعوذ بحرمتي لك في الهوى
من أن يُطاوع في هوايَ حسودُ.

وقد نظمت في مدح الخليفة العباسيّ المتوكل.

ثم تعرّج على الأندلس في القسم الثالث من المحاضرة وتستعرض عدداً من شاعرات الأندلس ومنهن ولادة بنت المستكفي بالله التي كان يتغزل بها ابن زيدون الشاعر الأندلسي الشهير وتورد من قولها هذه الأبيات الرائعة:

ودّع الصبر محبٌ ودَّعك
ذائعٌ من سرّه ما استودعك
يقرع السنّ على ان لم يكن
زاد في تلك الخُطى إذ شيّعك
يا أخا البدر سناءً وسنىً
حفظ الله زماناً اطلعك
إن يَطُلْ بعدك ليلي فلكم
بتّ أشكو قِصرَ الليل معك.

ثم تقول مضيفة في القسم الرابع من محاضرتها:

«ومن تفقد كتب التاريخ والتراجم ولاسيما تاريخ الأندلس وجد من ذكر النساء الشاعرات والمنشئات وما لهنّ من بدائع النظم والنثر والبلاغة في المخاطبات والمكاتبات ما لا يمكن استيفاؤه في مثل هذه المقالة. ولكني ذكرت ما ذكرته في كلامهن للدلالة على ما كانت عليه نساء تلك العصور من الميل إلى الآداب والاشتغال بما يرفع مقامهنّ ويظهر ما تحلّت به فِطَرهنَّ من الذكاء والفطنة مما لا يكدن ينزلن فيه عن مرتبة الرجال. ولا ريب انه لو اشتغلت نساء عصرنا بالأمور الأدبية والعقلية عوض ما هنّ فيه من صرف العمر في الأباطيل والزخارف الخارجية والتقليد الفارغ لظهر منهنّ نوابغ يحرزن جميل الذكر وجليل الفخر ويخلّدن اسماءهنَّ في صحيفة الدهر».

وهكذا نجد أن نثرها سهل وأسلوبها جميل فهو السهل الممتنع ونادراً ما تلجأ إلى شيء من السجع كما فعلت في ختام المقطع الذي استشهدنا به.

ولكنها لا تريد أن تحمّل المرأة وحدها وزر التخلّف بل انها ترى ان الرجل هو أيضاً شريك في هذا التقصير فتقول في ذلك:

«على أننا لا نبرّيء الرجال من تبعة هذا التقصير فان المرأة إذا رأت أباها واخوتها وسائر من يتصل بها من الرجال الذين تعيش بينهم ذوي أدب وعلم جذب ذلك رغبتها الى اقتفاء سبيلهم والجري على طريقتهم... ولكننا نجد الرجال في أيامنا قلّما يلتفتون إلى الأمور الأدبية والعلمية أو يبالون بغير الترف واللهو وحشد الأموال والزخارف الفارغة والمتعلمون منهم لا يتجاوزون ما تقدم ذكره في الكلام على النساء من تعلم بعض اللغات الأوروبية ثم قضاء الأوقات في مطالعة الروايات التي أكثرها مفسد للأخلاق والآداب. وزد على ذلك ما ذكر من تشبههم بالافرنج في كل شيء بحيث انه لم يبق عندنا للوطنية أثر وأصبحت منازلنا وملابسنا ومجالسنا ومحادثاتنا كلها افرنجية وذلك مع خلوّنا من علوم الأفرنج وصنائعهم وسائر مزاياهم فكأننا رضينا في ذلك التشبه بهذه القشور».

وها هي تتطرّق إلى موضوع هام هو التقليد.

تقليد الأجانب في المظاهر والقشور أما الجوهر والعمل الجاد والسعي الى التقدم والرقي فلا نجد له أثراً. وهذا الذي كانت تشكو منه في القرن الماضي ما زلنا نحن نشكو منه اليوم وبشكل أوسع. مثل ظاهرة تقليد الغرب وأخذ «صَرعاته» وأزيائه وأنماط عيشه والتحدث بلغته على حساب اللغة القومية فكأن مرض «التفرنج» ملازم لبعض طبقات مجتمعنا التي أصبحت لا تستطيع العيش من دونه.

وهي لا تقف عند حد تناول المواضيع الاجتماعية المحضة بل تتناول بالإضافة إلى ذلك موضوع التربية الهام. فالتربية الصحيحة هي التي تنهض بالمجتمع ككل وبالمرأة بشكل خاص. وهي لا تريد من المرأة أن تحل محل الرحل وتقوم بأعماله ووظائفه بل انها تريد لها أن تعمل في نطاق وظيفتها كأم وزوجة ومربية على عاتقها تقع مسؤولية تعليم الأولاد وتربيتهم وتنشئتهم التنشئة الصالحة لكي يكونوا أعضاء عاملين وفاعلين في مجتمعهم.

وهي تريد أيضاً من المرأة العربية أن لا تؤخذ بالأوهام والترهات والأضاليل لأن المرأة الجاهلة تساهم في تخلّف مجتمعها وانحطاط عائلتها لأنها المؤتمنة على الأجيال الطالعة التي ينهض عليها الوطن.

وها هي تقول: «وفوق كل ذلك ما هو معروف عند بعض نسائنا من الخرافات والأوهام والعقائد الباطلة مما لا يتكفل بنزعه الا العلم الصحيح. ولا تخفى نتائج ذلك في التربية لأن الطفل أكثر ما يكتسب معارفه الأولى من والدته لأنه يربى بين يديها وتحت نظرها وارشادها ومن طبعه انه يسأل عن كل شيء يراه أو يجول في فكره ولا يجد امامه من يسأله إلا أمه فاذا لم تكن متنوّرة تميز الصواب من غيره لقّنته الخرافات والأباطيل فينشأ عليها وترسخ في ذهنه حتى يتعذر اقتلاعها منه وربما شاخ وهي عنده من الحقائق الراهنة. وبخلاف ذلك ما إذا كانت الأم من المتعلمات العارفات بحقائق الأشياء فانه لا يسألها عن شيء إلا سمع عنه جواباً صحيحاً فينشأ على معرفة حقيقية بالأمور حتى انه إذا كانت أمه عارفة ببعض الحقائق العلمية والطبيعية كانت تربيتها له بمثابة دروس تمهيدية فاذا دخل المدارس بعد ذلك كان عارفاً بكثير من تلك الحقائق قبل أن يلقنها».

وهي تدعو إلى الاعتدال ولا توافق على أن تنصرف المرأة بكليتها إلى الأعمال العلمية والقيام بالمهام الشاقة التي تتطلب تكريس وقتها كله بحيث لا يعود في مقدورها ان تلتفت إلى واجباتها البيتية والعائلية. فللمرأة مملكتها وهي بيتها ولا يجب أن يشغلها عن القيام بواجباتها تلك أي شاغل.

- **الخلاصة:**

لابد لنا في ختام هذا البحث - الذي يتناول امرأة ولدت منذ قرن ونصف ونيف وكانت على درجة من النباهة والتقدم والرقي، نظمت الشعر سالكة السبل المألوفة التي كان يسلكها أهل زمانها من الشعراء وقالت في المواضيع المطروقة فجاء شعرها شعراً يسجل المناسبات ونادراً ما يرتفع فوق المناسبة فهو شعر تقليدي بمجمله - من أن ننوّه بان وردة اليازجي كانت من بين النساء القليلات اللواتي نعرفهن في القرن التاسع عشر في بلادنا فكانت بمثابة الضوء الذي ينير ظلام الجهل والتخلّف، وقدوةً لبنات جنسها يسترشدن بسيرتها ويتبعن خطاها ويحاولن النهوض بالمرأة العربية لتتبوأ المرتبة التي تستحقها في المجتمع.

وإن وردة اليازجي كشاعرة وأديبة ومعلّمة ومربّية ومرشدة أدت واجبها نحو وطنها وأمتها وخاصة نحو لبنان ومصر، حيث عاشت ربع قرن من الزمن وان اثرها لم يتوقف عند حدود هذين البلدين بل تعداه إلى أقطار اخرى كسوريا والعراق وفلسطين في مشرقنا العربي.

ولاشك كذلك في أن شاعرتنا قد استفادت من كونها ابنة بيت عرف بالعلم والشعر والمحافظة على اللغةالعربية وإسداء الخدمات الجلى لها. فوالدها

الشيخ ناصيف اليازجي الشاعر واللغوي والكاتب وشقيقاها خليل اليازجي الشاعر وابراهيم الأديب والشاعر واللغوي والصحفي الذي يعد من كبار الأدباء واللغويين في القرن التاسع عشر في العالم العربي كله إلى كونه من الأوائل الذين دعوا العرب إلى النهضة والرقي والاستقلال والأخذ بركب الحضارة.

ولا مندوحة لنا من أن نشير إلى أنه من الظلم والاجحاف أن ننظر إلى شعر وردة اليازجي وأدبها بمنظار العصر الذي نحن فيه بل يجب أن ننظر إليها في عصرها. من هنا أهمية ما جاءت به من دعوة إلى تحرير المرأة وتعليمها واعطائها حقها ومطالبتها بتوجيه التعليم والتربية إلى خدمة المجتمع والوطن وللأمة.

وتجدر الإشارة هنا إلى ان الاهتمام بهذا الشعر ـ بشعر وردة اليازجي ـ ليس من أجل قيمته الشعرية والفنية وحسب، بل له أيضاً قيمة تأريخية فهو يؤرخ حقبة من الزمن، ولا ينظر إليه معزولاً بل من ضمن سياق الشعر العربي في زمانه، في لبنان والوطن العربي. هو نموذج لفن النظم في عصره ومن هنا . أهميته فيقاس بشعر معاصريه من الشعراء كما يقاس شعرهم به.

وبعد، حسبنا أن نكون قد وفقنا إلى تسليط الضوء على وردة اليازجية ونفضنا عنها غبار السنين المتراكم بعد ان لفّها النسيان في زماننا ولم يعد يأتي على ذكرها أحد إلا نادراً.

نبتغي من وراء ذلك انصافها واعطاءها ما تستحقه من تقدير، ووضعها في موضعها الصحيح بين شعراء وأدباء عصرها وشاعراته وأديباته.

فعسى أن تكون قدوة لبنات جنسها، للمرأة اللبنانية والعربية عامة تأخذ باللب والجوهر وتترك الزائف والقشور.

نحن من أنصار المرأة ومن الدعاة الذين يرون أنه يجب أن تناول حقوقها السياسية والقانونية والاجتماعية كاملة وان تتساوى في ذلك بالرجل. وان تعطى لها حريتها كاملة فالمجتمع البشري لا يمكن أن ينهض إذا بقي نصفه مشلولاً كما أنه ليس في مقدوره أن يحلّق بجناح واحد. إن رقي الأمة يقاس برقي رجالها ونسائها معاً.

الحواشي

(1) المشايح اليازحيين وأصهارهم ـ مختصر من كتابه «العرر التاريحية في الأسرة اليارحية» في مجلدين طبعة ثانية مقحة، المطبعة المحلصية دير المحلص ـ قرب صيدا (لسان) سنة 1945 (ص 55)

(2) محلة «ميترفا» العدد الحادي عشر، السنة الأولى 15 شباط 1924 (ص 487).

(3) لصاحبتها ومحررتها لبية هاشم، السنة الثانية، مصر سنة 1907-1908 الحزء الأول 15 اكتوبر 1907 (ص 2-7)

(4) مختصر العرر التاريحية في الأسرة اليارحية، (ص 81-82).

(5) بالإضافة الى طبعة صادرة عن دار مارون عبود سنة 1984 مضاف إليها «المرأة الشرقية»

(6) محلة المقتطف (65)(1924) ص 1-7 و137 و257 وهي منشورة في مجموعتها الكاملة المجلد الأول مؤسسة نوفل بيروت الطبعة الأولى 1975.

(7) الديوان «حديقة الورد»، طبعة ثانية مطبعة القديس جاورجيوس في بيروت 1887 (ص 3) وهو يشتمل على 674 بيتاً، 298 منها في الرثاء

(8) الديوان (ص 39-40)

(9) الديوان (ص 38).

(10) الديوان (ص 5).

(11) الديوان (ص 35)

(12) الديوان «حديقة الورد» دار مارون عبود 1984 (ص 23-24) يشتمل على 788 بيتاً، 337 منها في الرثاء

(13) مي زيادة المقتطف (65) يوليو (1924) (ص 146).

(14) مجلة المقتطف (65) يوليو (1924) (ص 146)

(15) «حديقة الورد» (دار مارون عبود، (1984) (ص 77-78)

(16) مي زيادة المقتطف أغسطس (1924) (ص 258)

(17) الديوان (ص 4)

(18) الديوان (ص 3)

(19) الديوان (ص 32-33)

(20) نقلاً عن مي زيادة مجلة المقتطف اغسطس (1924) (ص 26)

(21) مجلة الرسالة (القاهرية) الأعداد 685 و687 و688 أغسطس وسبتمبر 1946. جمعها في كتابه «من عبقريات نساء القرن التاسع عشر» ط ثانية بغداد، مطبعة المعارف 1947

(22) الصباء السنة الثامنة (ص 359)

المرأة في شعر نزار قباني

ماجدة الزين(*)

الشعر هو فن اكتشاف الجانب الجمالي والوجداني من الحياة، إنه يستطيع بلغة موحية أن ينقلنا إلى آفاق حالمة، لهذا السبب اعتبر الشعراء رسل إبداع، لما يقدمونه من نماذج وصور، نابضة بالحياة، فياضة بالعاطفة.

ولعل شعر الغزل، أكثر أبواب الشعر من حيث الكم، وأغناها من حيث الذوق والفن، فليس ثمة شاعر لم يكتب شعر حب، حتى الكثير من القصائد التي لا يعلو سطحها الحب، جوهرها الدفين جموح غزلي اتخذ لنفسه أنواعاً من السرابيل والأقنعة.

وقد عرض بعض الشعراء للغزل كموضوع شعري في جملة ما كتبوا، كما أن البعض صوّر حبه واستنفده كطاقة شعرية في ديوان أو أكثر ثم انصرف ليختص بناحية أو نمط شعري مميز. في حين أن نزار قباني، لم تكن لتستقر به عاطفته، فاستمر ـ وعلى امتداد نصف قرن ـ شاعراً غزلياً كانت المرأة وكان الحب محور شعره.

ونزار من مواليد سورية سنة 1923[1]، عمل في السلك الدبلوماسي حيث مثل بلاده في عدة عواصم، جال العالم وجمع إلى ثقافته خبرة ومعرفة أمدته بها مشاهداته ورحلاته[2]، كما تعرف على آثار سابقيه ومعاصريه من الشعراء العرب والأجانب[3].

وهو ظاهرة ملفتة، يصعب ردّها أو تجاهلها، فلا نحسب أن هناك شاعراً في تاريخ أي أدب، كتب غزلاً بمقداره، كما أنه ليس من شاعر معاصر ـ عربي أو غير عربي ـ يقرأ شعره على النطاق الذي يمرأ به شعر نزار، رغم ما يوجه لمضامين شعره من لوم، ورغم السخط الذي يثيره شعره عموماً في أوساط المصلحين الاجتماعيين ودعاة الأدب الملتزم[4].

لقد وصف نزار حبه للمرأة في واقعية لا تستر كبيراً فيها، كما سجل علاقات الحب في عصره بطريقته الخاصة، متجاوزاً الخوف فيما يتعلق بالجنس والتعبير عنه، مجاهراً بمسائل أصرت قيم مجتمعه على كتمانها، فأثار حوله وحول شعره جدلاً واسعاً، وكسب عداء

(*) باحثة من لبنان.

فئات كثيرة دينية وسياسية.

لسنا هنا في معرض النقد أو التبرير لماهية شعر نزار ونمطه التجديدي، فذلك أمر تولته أبحاث ودراسات كثيرة سبقت[5]، إنما الذي يعنينا بالدرجة الأولى، هو التعرف إلى شخصية المرأة التي تتناوب الحضور في لوحاته الشعرية.

لقد كانت «هي» محور شعره وصفها أماً وصديقة، عاشقة ومناضلة ومتهتكة أيضاً، وحلل مشاعرها في حنان وعمق. إن هذه القداسة التي خلع ابرادها على المرأة بلغت عنده تخوم العبارة وحولت المرأة إلى رمز، ومن هنا يمكننا القول بأن المرأة في شعره مهما ازهرت في عروقها الحياة، ليست امرأة واقعية، أي ليست امرأة بعينها، بقدر ما هي رمز ممتلىء لمستويات معقدة من القضايا والاحتمالات.

فهي ليست (الوطن) وحده
وليست (الأرض) أو (البلاد) وحدها
ليست (الأم) أو (الوحدة) أو (الحضارة) فقط
وليست (مدينة) من المدن التي أحبها

بل إنها تارة (موهبة قول الشعر) أو (حالة كتابة الشعر) وتارة أخرى (قصيدة) أو (فكرة)

وهي في بعض الأحيان تجسيد لـ (التراث العربي) أو (الأنظمة العربية) إنها أيضاً (منفضة سجائره) أو (لفافة التبغ) أو (نافورة ماء)، (سنديانة) أو (صفصافة) (قارورة عطر) أو (تمثال).

فالمرأة في شعره إيحاء أو رمز، يجسد بعض النماذج التي ذكرت ونماذج أخرى سيرد ذكرها في سياق الدراسة.

وتفصيلاً لما سبق نقول:

إذا كانت القرينة في البلاغة، مما يقود إلى اكتشاف الاستعارة والتعرف إليها، ففي قصائد نزار قرائن عديدة تقطع عليك خيط تصوراتك وأنت تقرأ، وتدفعك للتوقف وإعادة النظر، أو ربما لإعادة قراءة القصيدة، لتدرك السبب الذي جعله يختار كلمات محددة أو معان يعينها، لتحاول أن تربط بين ما يتحدث عنه. إن استعماله لبعض العبارات والصيغ قد يبدو لك مميزاً في بعض الأحيان، فتحاول أن تعرف ما يقصد، ولكي تفهم دلك، عليك أن تفسر شعر نزار برمزيته وليس بحرفيته.

وبين الحرفية والرمزية، بين المعنى السطحي والمعنى المقصود فرق شاسع واختلاف كبير، سنتعرف إليهما في المواقف والقصائد التالية.

في قصيدة له عنوانها «المطر» يقول نزار:

أخاف أن تمطر الدنيا ولست معي
فمنذ رحت وعندي عقدة المطر
كان الشتاء يغطيني بمعطفه
فلا أفكر في برد ولا ضجر
وكانت الريح تعوي خلف نافذتي
فتهمسين: تمسك ها هنا شعري
والآن اجلس والأمطار تجلدني
على ذراعي، على وجهي، على ظهري
فمن يدافع عني يا مسافرة
مثل اليمامة بين العين والنظر
وكيف أمحوك من أوراق داكراتي
وأنت في القلب مثل النقش في الحجر[6]

ما إن ننتهي من قراءة هذا المقطع، حتى يتبادر إلى ذهننا بأن الشاعر نظم هذه القصيدة لامرأة تركته وسافرت، حبيبة أو صديقة، لكن البيت التالي يستوقفنا ويدعونا للتمهل والتأمل:

وكانت الريح تعوي خلف نافذتي
فتهمسين. تمسك ها هنا شعري

إن أي صديق أو حبيب، أي شاب أو رجل ليس بحاجة لأن يتمسك بشيء إذا كانت الرياح قوية، فقط الطفل هو الذي يخاف، وهو الذي تعمره أمه

بحنانها، ورغبة منها في أن تشعره بالأمان أكثر، تدعوه لأن يتمسك بها.

قضية الحنان والمطر يثيرها نزار في قصيدة ثانية له بعنوان **«قدر أنت بشكل امرأة» حيث يقول:**

قدر أنت بشكل امرأة
وأنا مقتنع جداً بهذا القدر[7]
إنني بعضك يا سيدتي
مثلما الأخضر بعض الشجر
وأنا صوتك يا سيدتي
مثلما الآه امتداد الوتر
مطر يغسلني أنت فلا
تحرميني من سقوط المطر
بصري أنت وهل يمكنها
أن ترى العينان دون البصر[8]

يستهل الشاعر كلامه هنا بالحديث عن تلك المرأة التي هي قدره، لا بد له في اختيارها، ولا يستطيع الهروب منها، ويعود للحديث عن المطر، مطر الحنان، الذي يغسله ويريحه من كل المتاعب.

واضح أن المرأة المعنية في القصيدتين السابقتين هي الأم ـ والدة الشاعر ـ التي يبدو أن القصيدة الأولى كتبت بعد وفاتها، فجاءت لتصور آلام الشاعر وشعوره بالضياع بعد رحيلها.

إن مشاعر الحزن والأسى تطالعنا أيضاً في قسم من قصيدته **«تأخذين في حقائبك الوقت وتسافرين»** حيث تتناوب الحضور شخصيات ثلاث للمرأة، تحتل الأم إحداها حيث يقول:

ذهبت إلى المحطات التي كنت أستقبلك فيها
وإلى المحطات التي كنت أودعك منها
سألت عنك في عربة الدرجة الأولى
المخصصة للنوم
فوجدت على باب مقصورتك
عشرات من سلال الأزهار
ولافتة مطبوعة بكل اللغات:
«الرجاء عدم الازعاج»
وفهمت إنك مسافرة.. بصحبة رجل آخر
قدّم لك البيت الشرعي..
والجنس الشرعي.. والموت الشرعي[9]

يبدو أن وفاة والدته قد أصابته بصدمة تركته غير مصدق لما حصل، لكن زيارته لضريحها التي كانت الأزهار لا تزال عند جانبيه، أقنعته أخيراً بأنها توفيت فعلاً، وانتقلت إلى الرفيق الأعلى، الذي قدّم لها البيت الشرعي والموت الشرعي.

إن المرأة هي **الأم** في القصائد الثلاث السابقة، وهي أيضاً شخصية قصائد كثيرة أخرى[10].

وفي استعراضنا لقصيدته **«مساء»** التي يقول في مطلعها:

قفي كستنائية الخصلات
معي في صلاة المسا التائبة
نر الليل يرصف نجماته
على كتف القرية الراهبة
ويرسم فوق قراميدها
شريطاً من الصور الخالبة
قفي وانظري ما أحب ذرانا
واسخى أناملها الواهبة[11]

نعتقد ـ بكل بساطة ـ أن الشاعر يدعو إحدى صديقاته لمراقبة غروب الشمس معه، والاستمتاع بلوحة من لوحات الطبيعة، ونستمر في هذا الاعتقاد حتى تردنا خاتمة القصيدة إلى جادة الصواب حيث يقول:

أحبك حرفاً بيال دواة
ووعداً على الشفة الكاذبة
أحبك أوسع من كل دنيا
ومن مدّعي الريشة الكاتبة[12]

إن ما يتمناه الشاعر في هذين البيتين، أن تكون حبيبته أوسع من كل دنيا، حتماً هو تمنٍ غير مقصود بمعناه القريب، لأن حبيبته هنا هي الأرض أرض بلاده، وقد نعتها بكستنائية الخصلات نسبة إلى لون تلالها الكستنائي. ويتبلور لنا هذا المفهوم بصورة أوضح، فيما قاله في قصيدته **«المحتلون»**:

كانت فلسطين لكم
قميص عثمان الذي به تتاجرون
طوبى لكم
على أيديكم أصبحت حدودنا من ورق، فألف تشكرون
على أيديكم أصبحت بلادنا
امرأة مباحة.. فألف تشكرون[13]

إنه هنا، يعلن بكل صراحة أن بلاده هي امرأة مستباحة، مشيراً بذلك إلى الوطن العربي الذي أصبح ماحاً لكل طامع.

وهو يتحدث في **«منشورات فدائية على جدران إسرائيل»** عن حسنائه التي تلبس في معصمها أساور الزهر فيقول:

لن تجعلوا من شعبنا شعب هنود حمر
فنحن باقون هنا
في هذه الأرض التي تلبس في معصمها
اسوارة من زهر
فهذه بلادنا فيها وجدنا مند فجر العمر
فيها لعبنا.. وعشقنا.. وكتبنا الشعر[14]

في خلفيات قصائده السابقة كانت المرأة هي **الأرض**، أرض الوطن العربي والبلاد العربية..

ونجتزيء مقطعاً من قصيدته **«عرس الخيول الفلسطينية»** تقول كلماته:

لقد كان عرساً جميلاً
وكانت فلسطين تستقبل الناس في زيها الوطني
وكان رجال الصحافة يلتقطون تصاويرها
بين أولادها الأربعة
لقد زوجتهم جميعاً
وكانت جميع الخيول
تمد إلى الشمس أعناقها العالية
وتركض.. تركض.. تركض نحو حقول أريحا[15]

فندرك بسهولة أن من يتحدث عنها هنا هي **فلسطين**، التي نفذت ضد أربعة من قادة مقاومتها عملية إسرائيلية في بيروت عام 1973. إنه يشير بسحرية إلى **«أم العرسان الأربعة»** التي ارتدت زيها الوطني ووقفت تستقبل المهنئين يوم عرسهم، وهي بهذا كله قد انتصرت، وعادت الخيول تجري نحو حقولها.

وهو يشير إلى فلسطين في موضع آخر، فقد عرض لها في قصيدته **«من مفكرة عاشق دمشقي»** فقال:

أيا فلسطين من يهديك زنبقة
ومن يعيد لك البيت الذي خربا
شردت فوق رصيف الدمع باحثة
عن الحنان، ولكن ما وجدت أبا[16]

كما تحدث عنها أيضاً في **«إفادة في محكمة الشعر»**[17].

وتستوقفنا قصيدته **«تنويعات موسيقية من امرأة متجردة»** التي تشكل الأسطر التالية مطلعها:

كان في صدرك ديكان جميلان
يصيحان كثيراً.. وينامان قليلاً
وأنا كنت بلا نوم
وكان الشرشف المشغول بالإبرة
مزروعاً عصافيراً.. ووروداً.. ونخيلاً[18]

كما يتمثل المقطع الخامس منها بما يلي:

كان نهداك مليكين عظيمين
وكانا يحكمان البر والبحر

وكان العدل موفوراً . . وكان الخير موفوراً
وكان الشعب يدعو للمليكين بطول العمر
في كل الميادين . . وفي كل التكايا
وأنا من حسن حظي أني عاصرت نهديك
وقدمت ولائي لهما مثل ملايين الرعايا[19]

فتحيرنا الضبابية التي تغلف مطلع هذه القصيدة وبعض مقاطعها، لكن كلمات المقطع الخامس تشير معنى معيناً، يكون في متابعته ومطابقته مع المعاني السابقة ما يساعدنا على رسم تصور ما، وإذا المرأة المعنية هنا جو أو مناخ عاش في ظله الناس وعرفوا الاستقرار واليسر إنها مرحلة مباركة رضي خلالها الشعب عن حكامه ودعا لهم بطول العمر، وقد كان شاعرنا من هذا الشعب الذي عاصر عهد هذه السيدة الكريمة طبعاً فنزار من معاصري فترة الوحدة بين مصر وسورية. لقد عاش أجواءها وباركها، فالمرأة هي **الوحدة**، الوحدة التي فرضت على رئيسي البلدين «هذين المليكين العظيمين» الكثير من الالتزامات من خطب وسهر ووعود.

أليس في المقطع الأول دليل على هذا الأمر؟ أليست فيه إشارة إلى سهر الحكام وخطبهم الواعدة بالخير الكثير؟ ألم يتضمن المقطع الخامس قرائن تشير إلى حالة الاستقرار والرضى التي عرفها الناس أيامها؟

فشاعرنا لم يبقَ الوحدة بمنأى عن ايحاءاته، فهي ضرورة لا بد منها لرفعة البلاد العربية، فيها القوة والمناعة ضد أساليب الطامعين، وتفريطنا بها سبب ما عرفناه من نكسات، إنه يشير إلى هذا المعنى في سياق **قصيدته «هوامش على دفتر النكسة» فيقول:**

لو لم ندفن الوحدة في التراب
لو لم نمزق جسمها الطري بالحراب
لو بقيت في داخل العيون والأهداب
لما استباحت لحمنا الكلاب[20]

ونزار يحول المرأة في شعره إلى مدينة، إحدى المدن التي أحبها وتحدث عنها، تلك المدينة قد تكون دمشق التي يقول فيها:

فرشت فوق ثراك الطاهر الهدبا
فيا دمشق لماذا نبدأ العتبا
حبيبتي أنت فاستلقي كأغنية
على ذراعي ولا تستوضحي السببا
أنت النساء جميعاً ما من امرأة
أحببت بعدك إلا خلتها كذبا

* * *

يا شام إن جراحي لا ضفاف لها
فامسحي عن جبهتي الحزن والتعبا
دمشق بأكثر أحلامي ومروحتي
أأشكو العروبة؟ أم أشكو لك العربا؟[21]

كما يقول في موضع آخر، في قصيدته «**5رسائل إلى أمي**»:

مضى عامان يا أمي
ووجه دمشق
عصفور يخربش في جوانحنا
يعض على ستائرنا . . وينقرنا برفق من أيدينا

* * *

مضى عامان
وليل دمشق . . فل دمشق . . دور دمشق
تسكن في خواطرنا
مآذنها تضيء على مراكبنا
كأن مآذن الأموي قد زرعت بداخلنا
كأن مشاتل التفاح تعبق في ضمائرنا
كأن الضوء والأحجار جاءت كلها معنا[22]

لكن بالرغم من محبته لدمشق، لم تسلم من انتقاده، فعرض لتزمتها وتقليدية مفاهيمها في مواضع متعددة من دواوينه ففي **القصيدة المتوحشة** يقول:

أحبيني بعيداً عن بلاد القهر والكبت
بعيداً عن مدينتنا التي شبعت من الموت

بعيداً عن تعصبها، بعيداً عن تزمتها
أحبيني بعيداً عن مدينتنا
التي من يوم أن كانت
إليها الحب لا يأتي.. إليها الله لا يأتي[23]

وهــو يقـول في قصيــدة ثـانيــة لـه بعنــوان **ثمن قصائدي**:

أعطيت هذا الشرق من قصائدي بيادراً
علقت في سمائه النجوم والجواهرا
ملأت يا حبيبتي بحبه الدفاترا
ورغم ما كتبته
ترفضني المدينة الكئيبة
تلك التي سماؤها لا تعرف المطر
وخبزها اليومي حقد وضجر[24]

ويتطرق إلى المعنى نفسه في قصيدتيه «**الـدخول إلى هيروشيما**»[25] و «**يوميات قرصان**»[26]

والمدينـة الثـانيـة التي تحـدث إليهـا وعنهـا كـانت القدس التي يقول فيها:

يا قدس يا مدينة الشرائع
يا طفلة جميلة محروقة الأصابع
حزينة عيناك يا مدينة البتول
يا واحة ظليلة مرّ بها الرسول

* * *

يا قدس يا مدينة الأحزان
يا دمعة حزينة تجول في الأحداق
من يوقف العدوان عليك يا لؤلؤة الأديان[27]

وقـد تكون هـذه المدينـة بيروت التي أحبهـا نزار، وتناثرت أقواله فيها في مواضع كثيرة من أشعاره[28] كما خصهـا بديـوان من دواوينه اسمـه «إلى بيروت الأنثى مع حبي».

يقـول نـزار في قصيـدتـه «**أشهــد أن لا امـرأة إلا أنت**»:

أشهد أن لا امرأة
قد غيرت شرائع العالم إلا أنت
وغيرت خريطة الحلال والحرام
إلا أنت

* * *

أشهد أن لا امرأة
تحررت من حكم أهل الكهف إلا أنت
وكسّرت أصنامهم وبدّدت أوهامهم
أشهد أن لا امرأة
استقبلت بصدرها خناجر القبيلة
واعتبرت حبي لها.. خلاصة الفصيلة[29]

* * *

أشهد أن لا امرأة
مارست الحب معي بمنتهى الحضارة
وأخرجتني من غبار العالم الثالث.. إلا أنت
يا امرأة كتبت عنها كتباً بحالها
لكنها.. برغم شعري كله..
قد بقيت أجمل من جميع ما كتبت[30]

في المقطع الأخير، يشير نزار إلى كتاباته الكثيرة عن بيروت، كما يشير في المقاطع الأخرى إلى خاصية بيروت بين العواصم العربية، حيث أجواء الانفتاح والحرية، فعلى الرغم من كون بيروت عاصمة لدولة من دول العالم الثالث، إلا أن نظمها بعيدة عن مناخات التزمت والجمود، مما أتاح له مكاناً ملائماً للكتابة، أو مساحة للكتابة على حد تعبيره[31]

وقصة الحرية التي جسدتها بيروت، وقصة الشعر والكتابة يعرض إليها جميعاً في «**7 رسائل ضائعة في بريد بيروت**» حيث يقول:

أين بيروت التي تختال بالقبعة الزرقاء مثل المَلِكة
أين بيروت التي كانت على أوراقنا ترقص مثل السمكة

ذبحوها.. ذبحوها
آه يا بيروت.. يا أنثاي من بين ملايين النساء

يا رحيلاً برتقالياً على ورد. . وبرقوق. . وماء
ماذا نتكلم يا لؤلؤتي؟ يا سنبلتي. . يا أقلامي. .
يا أحلامي. . يا أوراقي الشعرية[32]

إنه يصرح بأن بيروت هي أنثاه، وهي جميلة تحت البحر، تتزين به سواراً، أو تلبسه قبعة، كذلك يعرض للحرب الأهلية اللبنانية، وما خلفته في خارطة بيروت من تشويه ودمار فيقول:

ماذا نتكلم يا بيروت. . .
وفي عينيك خلاصة حزن البشرية
وعلى نهديك المحترقين. . رماد الحرب الأهلية
ماذا نتكلم يا مروحة الصيف. . ويا وردته الجورية[33]

نفس المعنى يتطرق إليه في القسم الأول من قصيدته **«تأخذين في حقائبك الوقت وتسافرين»** حين يقول:

تجولت في شوارع وجهك
أيتها المرأة التي كانت في سالف الزمان حبيبتي
سألت عن فندقي القديم
وعن الكشك الذي كنت أشتري منه جرائدي
وأوراق اليانصيب التي لا تربح
لم أجد الفندق. . ولا الكشك
وعلمت أن الجرائد
توقفت عن الصدور بعد رحيلك. .
كان واضحاً أن المدينة قد انتقلت. .
والأرصفة قد انتقلت.
والشمس قد غيرت رقم صندوقها البريدي
كان واضحاً. . أن الأشجار غيّرت عناوينها
والعصافير أخذت أولادها
ومجموعة الاسطوانات الكلاسيكية التي تحتفظ بها وهاجرت. .
والبحر رمى نفسه في البحر. ومات. .
* * *
تجولت في أزقة صوتك الممطرة
بحثاً عن مظلة تقيني من الماء
كان في يدي خريطة المدينة التي أحببتك فيها. .
وأسماء الأندية الليلية التي راقصتك فيها. .
ولكن شرطي السير، سخر من بلاهتي
وأخبرني. . أن المدينة التي أبحث عنها
قد ابتلعها البحر. .
في القرن العاشر قبل الميلاد[34]

إن المتأمل في تاريخ المدن يعرف أن بيروت التي تجاور البحر، قد ابتلعها البحر فعلاً في سالف العصور[35].

كما أشرنا سابقاً، كانت الأم إحدى الشخصيات الثلاث التي تتناوب الحضور على مسرح القصيدة السابقة[36]، وكانت شخصية المقاطع (الثالث والرابع والسادس) في حين كانت بيروت شخصية المقاطع (الأول والثاني والسابع) أما القسم الثالث والأخير من هذه القصيدة فسنحاول التعرف إلى صاحبته من خلال كلمات المقطع الخامس الذي يقول:

توقفي عن النمو في داخلي. أيتها المرأة
التي تتناسل تحت جلدي كغابة.
ساعديني.
على كسر العادات الصغيرة التي كونتها معك
وعلى اقتلاع رائحتك. من قماش الستائر. .
ورفوف الكتب. . وبلور الزهريات.
ساعديني. . على تذكر اسمي الذي كانوا ينادوني به في المدرسة
ساعديني. على تذكر أشكال قصائدي. .
قبل أن تأخذ شكل جسدك.
ساعديني على استعادة لغتي. .
التي فصّلت مفرداتها عليك. .
ولم تعد صالحة لسواك من النساء[37]. .

من المعروف أنه في لحظات الخلق التي يعيشها الشاعر، يخلو إلى ذاته وينصرف بكليته إلى فكرة أو

ملمح شعري، محاولاً اخراجه إلى جو إبداعه. في تلك اللحظات ينسى ما حوله ويعيش حالة انخطاف تنسيه حتى اسمه ليتابع بخياله ورؤاه رسم ما يريد.

في نهاية واحدة من هذه التجارب، يحاول نزار العودة إلى عالم الواقع فيدعو من ترافقه إلى الكف عن التحرك داخله والانسحاب من أفقه.

ترى من هي التي ترافق الشاعر هنا، من التي توجه تفكيره وتتناسل داخله، أليست من تحرك كوامن شاعريته؟ أليست هي **ملهمته** أو **موهبة قول الشعر** التي يطلب منها أن تريحه لفترة، أن تتركه يعود لتذكر أشياء نسيها معها؟ أشياء لا غنى له عنها؟ أن تتركه يتذكر **اسمه ولغته**.

بعض مفرداته في القصيدة السابقة تتقاسمها قصائد أخرى. فهو يتحدث عن تسرب هذه الصديقة في مسامات جلده، في قصيدة له بعنوان **«أين أذهب»** يقول فيها:

لم أعد دارياً.. إلى أين أذهب
كل يوم.. أحس أنك أقرب
كل يوم.. يصير وجهك جزءاً من حياتي
ويصبح العمر أخصب
قد تسربت في مسامات جلدي
مثلما قطرة الندى تتسرب[38]

ويعرض ثانية للمعنى السابق عندما يعلن بأن ملهمته «مسافرة في عروق يديه» وذلك في قصيدته **«تناقضات ن. ق الرائعة»** فيقول:

وفي اللحظات القليلة
حين يفاجئني الشعر دون انتظار
وتصبح فيه الدقائق حبلى بألف انفجار
وتصبح فيه الكتابة فعل خلاص.. وفعل انتحار..
تطيرين مثل الفراشة بين الدفاتر والأصبعين
فكيف أقاتل خمسين عاماً على جبهتين؟
وكيف أجامل غيرك؟ كيف أجالس غيرك؟
وأنت مسافرة في عروق اليدين[39]

أما عاداته معها، وتسلقها رفوف كتبه، فقد تضمنتها قصيدة جميلة من قصائده عنوانها **«شيزوفرينيا»** يقول في مقاطع منها:

بيني وبينك علاقة حب صعبة
لا أفكر في مقاومتها.. أو الاحتجاج عليها

* * *

بيني وبينك حالة من الشعر لم أكتبها بعد
وحالة من النبوءة، لم أبشر بها الناس بعد
وحالة من الانخطاف
تجعلني سيد الدراويش

* * *

بيني وبينك أسئلة لا أريدها أن تجاب
وخصومات طفولية، ليس من مصلحة الشعر أن تحسم
وعادات صغيرة
تتسلق على رفوف الكتب.. وورق الجدران..
وتترسب مع البن في فناجين القهوة[40]

إنه متمسك بصديقته الملهمة، رغم ما بينهما من اختلافات، فما سر ذلك؟ قد يكون في الأبيات التالية الجواب المقنع.

قولي أحبك كي تزيد وسامتي   فبغير حبك لا أكون جميلاً
قولي أحبك كي تصير أصابعي   ذهباً.. وتصبح جبهتي قنديلاً
قولي أحبكَ كي تزيد قداستي   ويصير شعري في الهوى انجيلا
قولي أحبكَ كي تصير قصائدي   مائية وكتابتي تنزيلا
ملك أنا لو تصبحين حبيبتي   أغزو الشموس مراكباً وخيولا[41]

إن حب صاحبته قادر على منحه القوة، فتصبح أصابعه كشاعر قادرة على كتابة أجمل الشعر، مما يضمن له شهرة وذيوعاً لذلك ينشد ودها، فبحبها تحوله إلى ملك، وتجعل لكتاباته مناخاً قدسياً.

ومفهوم الملك والإمارة يعرض له في قصيدة له بعنوان «**شكراً**» يتحدث فيها عن أفضال صاحبته عليه قائلاً:

شكراً لحبك
فهو معجزتي الأخيرة
شكراً لحبك
فهو أعطاني البشارة.. قبل كل المؤمنين
واختارني ملكاً
وتوجني وعمدني بماء الياسمين[42]

إن المرأة - فيما سبق من قصائد - كانت **ربة الشعر الملهمة**، أو موهبة الشعر، كما أنها كذلك في قصائد أخرى.

وبانتقالنا إلى رمز جديد تطالعنا قصيدته «**خارج صدري**» التي يقول فيها:

خارج صدري.. أنت لا توجدين
خارج عشقي.. أنت سلطانة مخلوعة
في الأرض لا تحكمين
أنا الذي.. سواك انسانة
لولا كتاباتي.. لولا يدي
لولاهما.. من أنت في العالمين؟
خارج صدري.. أنت مفقودة
خارج شعري.. أنت مجهولة
مدفونة تحت جليد السنين
مليكة.. كنت معي دائماً..
وصرت بعدي.. صرت كالآخرين[43]..

حسناء الشاعر من صنعه ومن عمل يديه، وهي موجودة مفقودة على السواء، فهي موجودة بوجود شاعريته وكتاباته، ومفقودة بتخليه عنها فيما سوى ذلك.

وهو يصرح بشخصية حسنائه تلك في بيتين له حملا عنوان «**أعظم أعمالي**» حين يقول:

إذا سألوني عن أهم قصيدة
سكبت بها نفسي وعمري وآمالي
كتبت بخط فارسي مذهب
على كل نجم أنت أعظم أعمالي[44]

لم يعد خافياً أن من يتحدث عن خلقه لها، وارتباط وجودها بشاعريته هي **القصيدة** التي يعتبرها من أعظم أعماله.

هذا الرمز للمرأة هو شخصية قصيدته «**هل تجيئين معي إلى البحر**» التي يقول في مقطع من مقاطعها:

... فلماذا لا نخرج إلى البحر
إن البحر لا يكرر نفسه
ولا يعيد كتابة قصائده القديمة
البحر هو التغيير والولادة
وأنا أريدك أن تتغيري.. وأن تغيريني
أريد أن ألدك.. وأن تلديني[45]

إنه يود كتابة قصيدة تنبثق من داخله، تتيح له كشاعر الذيوع والانتشار، لذلك يتحدث عن ولادته وولادتها، فهي بولادتها له تحقق له الشهرة، وبولادته لها يخرج للناس عملاً بديعاً.

ومراحل تشكل القصيدة، يعرض لها في قصيدته «**إلى سيدة تصطنع الهدوء**» فيقول:

خذي وقتك يا سيدتي العزيزة
خذي الوقت الذي تأخذه اللؤلؤة لتتشكل
والسنونوة لتصنع بجناحيها صيفاً
خذي الوقت الذي تستغرقه
الدمعة لتصبح كتاب شعر
وأنا لست مستعجلاً عليك، أو على الشعر

فالعيون الجميلة غير قابلة للاغتصاب
والكلمات الجميلة غير قابلة للاغتصاب
والذين لهم خبرة بشؤون البحر
يعرفون أن السفن الذكية لا تستعجل الوصول
وأن السواحل هي شيخوخة المراكب(46)

إنه ينتظر مجيء قصيدة، بل ينتظر ولادة قصيدة، ولكن يبدو أن الولادة متأخرة، وأن عليه الانتظار.

ومن جميل قصائده في هذا المجال قصيدة عنوانها **«إلا معي»** يقول فيها:

ستذكرين دائماً أصابعي
لو ألف عام عشت.. يا عزيزتي
ستذكرين دائماً أصابعي
فضاجعي من شئت أن تضاجعي
ومارسي الحب على أرصفة الشوارع
نامي مع الحوذي.. واللوطي
والإسكافي.. والمزارع
نامي مع الملوك واللصوص
والنساك في الصوامع
نامي مع النساء لا فرق
مع الريح.. مع الزوابع
فلن تكوني امرأة.. إلا معي.. إلا معي(47)

يعرف الشاعر نوع القصائد التي يكتبها، ويعرف أنه يترك بصماته الواضحة على كل قصيدة، لذلك يتحدى من يتوجه إليها بالحديث أن تفتش عن حب جديد، أن تصادق من يكتب الشعر من الملوك والسوقة أن تجرب حظها مع الناسك أو المزارع أو اللص لا فرق، لا بل أن تصادق إذا شاءت شاعرة من النساء، فهي مهما تقلبت بها الأحوال لن تكون تلك القصيدة المتميزة إلا معه.

هذه القصيدة، شأن أكثر قصائد نزار ذات وجهين، فالمرأة في الوجه الأول عرفت الكثير من الرجال، ونسيت الكثير من القيم، بينما هي في الوجه الثاني وفي المعنى المقصود قصيدة يكتبها كثيرون، ومعنى يحاوله من يستطيع، لكن الابداع يبقى للمبدع فقط.

إنها وليدة من ولائد الشاعر، وعمل من أعماله، لكنها في الحقيقة وسيلة أشار من خلالها إلى نوع الشعر الذي يكتبه، كما ألمح إلى شاعريته المتميزة.

لقد كانت المرأة **وسيلة**، استخدمها نزار للحديث عن نفسه وعن طموحاته، كما تحدث من خلالها عن منهجه في كتابة الشعر وعرض لمصاعب الكتابة.

ففي قصيدته **«خربشات طفولية»** يقول:

خطيئتي الكبيرة الكبيرة
أني، يا بحرية العينين، يا أميرة
أحب كالأطفال
وأكتب الشعر على طريقة الأطفال

* * *

خطيئتي الأولى وليست أبداً خطيئتي الأخيرة
أني أعيش دائماً بحالة انبهار
خطيئتي.. أني أظل دائماً.. منتظراً قصيدة..
تجيء من شواطىء الغرابة
وأنني أدرك يا حبيبتي
كيف يكون الموت في الكتابة(48)..

وهو يتطرق لهذه المعاني في مقطع من **«قصيدة الحزن»** يقول فيها:

علمني حبك يا سيدتي أسوأ العادات
علمني أفتح فنجاني في الليلة آلاف المرات
وأجرب طب العطارين وأطرق باب العرّافات

* * *

علمني أخرج من بيتي لامشط أرصفة الطرقات
وأطارد وجهك في الأمطار وفي أضواء السيارات
وأطارد ثوبك في أثواب المجهولات
وأطارد طيفك.. حتى.. حتى.. في أوراق الإعلانات(49)

في المقاطع السابقة ينقل إلينا الشاعر معاناته في استلهام معنى وفي البحث عن فكرة.

كما يحاول في بعض القصائد أن يدفع عن نفسه اتهامات وجهت إليه في غير موضعها أو انتقادات لم يفهم أصحابها حقيقة مراميه فقد جاء في قصيدته **«صورة دوريان غراي»**

فشلت جميع محاولاتي في أن أفسر موقفي
ما زلت تتهمينني.. أني هوائي المزاج..
ونرجسي في جميع تصرفاتي
ما زلت تعتبرينني كقطار نصف الليل، أنسى دائماً
أسماء ركابي، وأوجه زائراتي
ما زلت تعتقدين.. أن رسائلي
عمل روائي.. وأشعاري شريط مغامرات
وبأنني رجل يعيش حياته
من غير ذاكرة،
وغير مذكرات
وبأنني استعملت أجمل صاحباتي
جسراً إلى مجدي..
ومجد مؤلفاتي

* * *

كم أنت رومانسية التفكير، ساذجة التجارب
تتصورين الحب صندوقاً مليئاً بالعجائب
وحقول غاردينيا.. وليلا لازوردي الكواكب[50]

في القصيدة السابقة يحاور نزار إحدى صديقاته، محاولاً من خلال حديثه معها الرد على بعض من يتهمه بالنرجسية، أو من يرون أنه يحاول الوصول إلى الشهرة عن طريق المرأة.

هذه **«الوسيلة»** هي أداة نزار لانتقاد كثير من العادات والأمراض الاجتماعية، ففي قصيدته **«أفيقي»** ينتقد غفلة الأهل، يسخر من تساهلهم وتراخيهم فيقول:

أفيقي من الليلة الشاعلة
وردّي عباءتك المائلة
أفيقي فإن الصباح المطل
سيفضح شهواتك السافلة
أفيقي فقد مر ليل الجنون
وأقبلت الساعة العامّلة
ستمضي الشهور وينمو الجنين
ويفضحك الطفل والقابلة[51]

وهو يعرض للمعنى نفسه في قصيدته «إلى زائرة»:

حسبي بهذا النفخ والهمهمة
يا رعشة الشعبان يا مجرمة
زلفت من أهلك لم تستحي
زحفاً إلى غرفتي الملهمة
وشعرك المسفوح.. خصلاته
مهملة، لا تعرف الململة
أفي قميص النوم يا ذئبتي
تائهة كالفكرة المبهمة؟[52]

إن تخلي الأهل عن ممارسة أبسط واجباتهم في رعايتهم لبناتهم يرخي بظلاله الثقيلة على المجتمع، مخلفاً الكثير من المآسي الاجتماعية التي يحاول الشاعر الإشارة إلى حالة من حالاتها في المقطوعتين السابقتين، فأي معنى لثقة الأهل إذا كانت هذه الثقة في غير محلها، وأية أهمية للتربية والرعاية إذا لم يكن من أسند إليه الاهتمام واعياً متيقظاً.

كما أنه في قصائد أخرى، يهاجم نقائض اجتماعية كثيرة[53]، محاولاً إثارتها كمشاكل، وتسليط الأضواء عليها.

ولم يتوقف نزار عند ذلك، بل عرض للمجتمع الشرقي، انتقد تحجر تقاليده، سلّط الضوء على تكاسله واتكاليته، كما تحدث عن الازدواجية والتناقض في تفكير هذا المجتمع.

يقول نزار على لسان كاتبة **«يوميات امرأة لا مبالية»**:

لماذا في مدينتنا
نعيش الحب تهريباً وتزويراً؟
ونسرق من شقوق الباب موعدنا؟
لماذا نحن مزدوجون.. احساساً وتفكيراً؟
لماذا أهل مدينتنا
يمزقهم تناقضهم؟
ففي ساعات يقظتهم
يسبون الضفائر والتنانيرا
وحين الليل يطويهم
يضمون التصاويرا[54]..

وهو في بعض القصائد يهاجم الواقع العربي، الذي يواجه مخاطر ومطامع هائلة بسلبية مميتة وانقسام مهين، فيقول:

يا فلسطين.. لا تنادي عليهم
قد تساوى الأموات والأحياء
يا فلسطين.. لا تنادي قريشاً
فقريش ماتت بها الخيلاء[55]

وثورة نزار على التزمت والجحود تمتد إلى التراث العربي التي تجسده شخصية المرأة في **«إلى السيدة التي استقالت من أنوثتها»** حيث يقول:

أيتها السيدة التي استقالت من أنوثتها
ومن أمشاطها ومكاحلها وأساور يديها
كان الله في عونك
أيتها المثقفة إلى درجة التجلد..
الأكاديمية إلى درجة القشعريرة..
أيتها المحاصرة.. بين جدران الكلمات المأثورة
وتعاليم حكماء الهند.. ولزوميات ما لا يلزم
* * *
أيتها السيدة المضطجعة على رفوف الكتب..
أيتها الضائعة في غبار النصوص..

إن دمي أنقى من حبر مخطوطاتك..
فلماذا لا تتثقفين على يدي
فأنا الثقافة.. أنا الثقافة.. أنا الثقافة[56]

والمرأة ـ سوى ما ذكرنا ـ رموز شتى، فهي تارة رمز للشهرة كما في قصيدته **«اندفاع»** التي يقول فيها:

أريدك..
أعرف أني أريد المحال
وأنك فوق ادعاء الخيال
وفوق الحيازة.. فوق النوال
* * *
أريدك
أعرف أن النجوم أروم
ودون هوانا تقوم تخوم طوال طوال
بلون المحال[57]

كذلك يجسد هذا الرمز شخصية قصيدته **«أمام قصرها»** والمرأة رمز للفكرة في **«الوردة والفنجان»** حيث يقول:

دخلت اليوم للمقهى
وقد صممت أن أنسى علاقتنا
وأدفن كل أحزاني
وحين طلبت فنجاناً من القهوة
خرجت كوردة بيضاء
من أعماق فنجاني[58]

لقد كان عازفاً عن قول الشعر ذلك اليوم، لكن الأفكار لم تتركه هادئاً، فما أن أنهى فنجانه حتى اندفعت واحدة لتزاحم خياله.

هذا المعنى يتكرر تقريباً في مطلع قصيدته **«بريد بيروت»**[59].

رمز آخر للمرأة، يتمثل بمظهره الأجمل ـ لطف معنى ورقة مفردات ـ في قصيدته **«قطتي الشامية»** التي يقول فيها:

أضناني البرد.. فكوموني داخل قبضتك السحرية
خبئني فيها أياماً.. أحبسني فيها أعواماً..
فالحبس لذيذ ومثير.. داخل قبضتك السحرية..
لو أملك زاوية بيديك لكنت ملكت البشرية

* * *

خبئني في يدك اليمنى.. خبئني في يدك اليسرى
لن أطلب منك الحرية..
فيداك.. هما المنفى.. وهما أروع أشكال الحرية..
أنت السجان.. وأنت السجن
وأنت قيودي الذهبية

* * *

سافر في جسدي كالأفيون وكالرائحة المنسية
سافر.. يا ملكي حيث تريد..
فكل شطوطي رملية
سافر.. فالريح موآتية.. وأنا راضية مرضية

* * *

ضيعني في أحراج يديك
حررني.. من عقدي الأولى..
مزق.. أقنعتي الشمعية
وادفني تحت رماد يديك
شهيدة عشق صوفية[60].

حسناء الشاعر هنا مغرمة به، تتمنى البقاء في زاوية من زوايا يديه راضية بما يلزمها به هذا الحب، مستعدة للتضحية والتفاني، في حين يرى الشاعر أن هذا القرب يفسد علاقتهما، فينصحها في «**النساء والمسافات**» أن تبتعد عنه قليلاً، لأن البعد كفيل بتجديد عاطفته نحوها، فيقول:

أتركيني حتى أفكر فيك
وابعدي خطوتين كي أشتهيك
لا تكوني حبيبتي رغم أنفي
فالبقاء الطويل لا يبقيك
انهضي عن تنفسي لحظات
فالحصار العقيم لا يجديك
لا تبيحي جميع ما أتمنى
وارفضي دعوتي إذ أدعوك
أنني قد نسيت أبعاد جسمي
في متاهات شعرك المفكوك
فامنحيني ولو إجازة يوم
علني علني أفكر فيك[61]

إن استمرار علاقته بها سبب ما يشعر به من تعب وضياع، فهو ينسى نفسه في متاهات شعرها المتلاشي، وليست تلك حاله وحده، فهي حال كثير من المدخنين الذين يغرقون في أحلامهم وينسون كل شيء وسط دخان لفافاتهم.

من المؤكد أن «**لفافة التبغ**» ليست وحدها من تتمنى قرب الشاعر من تحلم بأن تبقى العمر في يده، ان تكون يداه سجنها ومنفاها بل إن عاشقة من نوع آخر تقول في «**صديقتي وسجائري**»:

واصل تدخينك يغريني
رجل في لحظة تدخين
رجل تنضم أصابعه
وتفكر من غير جبين
رمادك صفه على كفي
نيرانك ليست تؤذيني
فأنا كامرأة يرضيني
أن ألقي نفسي في مقعد
ساعات في هذا المقعد
أتأمل في هذا الوجه المجهد
وأعد، أعد عروق اليد
فعروق يديك تسليني
وخيوط الشيب هنا وهنا
تنهي أعصابي تنهيني[62]

هذه المرأة التي تجد متعة في بقائها قبالة الشاعر،

تتأمل وجهه المتعب تعد عروق يديه، وكذلك خطوط الشيب هنا وهناك هي **منفضة سجائره** التي لا تؤذيها نيرانه، وتجد سعادتها الكبرى في أن تحتوي رماد لفافاته.

وفي قصيدته **«حبيبة وشتاء»** صديقة مختلفة يخاطبها الشاعر قائلاً:

كان الوعد أن تأتي شتاءً
لقد رحل الشتاء ومضى الربيع
واقفرت الدروب فلا حكايا
نطرزها ولا ثوب بديع
حبيبة قد انقض العام عنا
ولم يسعد بك الكوخ الوضيع

ثم يقول في نهاية القصيدة:

جهنمي الصغيرة لا تخافي
فهل يطفىء جهنم مستطيع
فلا تخشي الشتاء ولا قواه
ففي شفتيك يحترق الصقيع[63]

نعتقد ـ للوهلة الأولى ـ أن الشاعر بالفعل يعاتب إحدى صديقاته فقد وعدته بالزيارة، لكنها تأخرت في الحضور، إلا أن البيتين الأخيرين من القصيدة يعترفان بالحقيقة التي عناها الشاعر هنا فصديقته هي **المدفأة** فمن شفتيها ينساب دفء لذيذ يطارد الصقيع ويحرقه

أما في قصيدته **«فم»** فيقول:

في وجهها يدور كالبرعم
بمثله الأحلام لم تحلم
كلوحة ناجحة لونها
أثار حتى حائط المرسم
كنجمة قد صعت دربها
في خصلات الأسود المعتم
زجاجة للطيب مختومة
ليت أواني الطيب لم تختم[64]

هذا الفم ـ كما يبوح الشعر ـ هو فم **قارورة للطيب مختومة**، لكنه فم جميل، في نحته صنعة، وفي خلقه ابداع الهم الشاعر وحرك شاعريته.

ثمة فم من نوع آخر في **«زيتية العينين»**، إنه فم **نافورة للماء** مطلي باللون الزيتي، يوزع الرذاذ الحلو كمطر العينين. يقول نزار واصفاً اياه:

زيتية العينين لا تغلقي
يسلم هذا الشفق الفستقي
رحلتنا في نصف فيروزة
أغرقت الدنيا ولم تغرق

* * *

بحيرة خضراء في سطها
نامت صبايا النور لم تتقي
كأنما عيناك وسط الضيا
صفصافة تحت الضحى الزنبقي
شاكي الصغير يفضي إلى
فستقية، يفضي إلى المشرق
إلى نواعير رمادية
تبكي بصورة أزرق.. أزرق

* * *

وشوشة البحرات مسموعة
من خلف خلف الهدب المطرق
قطرات الفيروز على جبهتي
منك، على شعري، على مفرقي
يا مطر العينين لا تنقطع
أنا حنين الطيب للدورق[65]

ويبوح نزار في عناوين بعض قصائده باسم حبيبته، فهي **الحضارة في قصيدة له تحمل هذا الاسم** يقول فيها:

يغسلني حبك من بداوتي
ويشيل عني الرمل والحجارة
يدخلني في قصره المائي كل ليلة
يدخلني في زرقة العبارة

وعـــنـدمــا أسـألــه
مــن أنــت يــا حـبـيـبـتي
يــرفــع لي عـن وجـهــك الــسـتــارة
ثـم يـقــول: هــا هي الحـضــارة؟[66]

ورمـزه الأخـير نــوع من الشجـر، صفصــافـة أو سنديانة، يقول عنها في قصيدته الشجرة:

كــوني امــرأة يــا ســيــدتي
خــلّي شــعــرك يـســقـط فــوقــي
ذهباً ذهباً
خــلّي جـســمـك فــوق فــراشي
يــكـتــب شـعــراً.. يــكـتـب أدبــاً
كــوني بــشــراً يــا ســيــدتي
كــوني الأرض كــوني الــثــمــرة
كــي لا يــروى يــومــاً عــني
أني كــنــت أضــاجــع شــجــرة[67]

خلاصة البحث:

نـزار قبـاني، من أقـطاب الغـزل الفني الحسي في العـالم العربي، صرف شعـره لاستلهام الأنـوثة حسيـاً ومعنـوياً في تعـابير منوعـة، بعضهـا صريـح والآخـر رمزي.

غالبية قصائده كما العملة ذات وجهين، وجـه أول بمفهـوم عام ومعنى قـريب، ووجه ثـان بمفهوم رمـزي ومعنى يضـطرك إلى التأمـل واعمال الـذهن لكي تفهم مدلولاته ومراميه، وبين هذين المفهومين تكمن جمالية شعر نزار ويتجلى ابداعه.

الحواشي

(1) نزار قباني: قصتي مع الشعر، منشورات نزار قباني، الطبعة الأولى ـ بيروت 1973 ص 28 - 29.

(2) المصدر السابق ص 98.

(3) تحدث نزار عن هذه الناحية باسهاب في حديث اذاعي أجرته معه مندوبة إحدى الاداعات العربية، وقدمته كاملاً اذاعة صـوت الوطن البيروتية ضمن برنامج «صيد الأسبوع» وذلك بتاريخ 1990/3/18.

(4) يعترف نزار بأن مدينته ومسقط رأسه دمشق استقبلته بالحجارة والبيض الفاسـد عام 1954 بعـد نشر قصيدتـه حبز وحشيش وقمـر نزار قباني: قصتي مع الشعر ص 39.

(5) هذه الدراسات تشمل الكتب التي تحـدثت عن الشعر العـربي المعاصر وعـرصت لنزار ونتـاجه الشعـري، وكذلـك المقالات التي تحدثت عن شعر نزار ونمطه التجديدي.

فمن الكتب على سبيل المثال:

ـ اتجاهات الشعر العربي المعاصر: د. احسان عبـاس كتاب من سلسلة عـالم المعرفـة التي كانت تصـدر في الكويت، عـدد شـاط 1978.

ـ قضايا الشعر المعاصر: د. أحمد زكي أبو شادي، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي ـ مصر 1959 ص 130 وما بعدها.

ـ شعراء سورية: أحمد الجندي، الطبعة الأولى، دار الكتاب الجديد ـ بيروت 1965.

ـ النار والجوهر: جبرا ابراهيم جبرا، دار القدس ـ بيروت.

ـ الشعر العربي الحديث وروح العصر: خليل كمال الدين، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين ـ بيروت 1964.

ـ دراسات في الشعر العربي الحديث: قطانيوس ميخائيل، الطبعة الأولى ـ لبنان 1968.

ـ حول الأديب والواقع: د. عبد المحسن بدر، الطبعة الأولى، مطبعة المعرفة ـ القاهرة 1971.

أما المقالات فأبرزها:
مقال بعنوان
ـ **أشعار خارجة على القانون في المذهب الانساني محي الدين صبحي** مجلة المعرفة الصادرة عن وزارة الثقافة والارشاد القومي بدمشق العدد 132، شباط 1973
ـ **الشعر المعاصر في سورية، أشكاله واتجاهاته**. خالد محي الدين البرادعي مجلة الموقف الأدبي الصادرة عن اتحاد الكتاب السوريين العدد 99، تموز 1979.
ـ **من صور المرأة في الشعر الحديث قصي أتاسي** مجلة الموقف الأدبي المذكورة سابقاً العدد 180، نيسان 1986.
ـ **لقاء مع الشاعر نزار قباني، أجرته مجلة مواقف البيروتية ونشر في احد أعدادها تحت عنوان الخروج من مرحلة القيشاني مجلة** مواقف ـ بيروت ـ العدد 16 تموز ـ آب 1972
ـ **إجابة نزار على تساؤلات مجلة الموقف الأدبي التي ضمنها شكل مقال نشر في المجلة المذكورة تحت عنوان عن الشعر والقصيدة** والتجربة، مجلة الموقف الأدبي العدد 130 ك1 1972

(6) **نزار قباني**: الأعمال الشعرية الكاملة منشورات نزار قباني، بيروت ـ الطبعة الخامسة جزء 2 ص 769.
(7) **الأبيات منظومة حسب البحر الكامل التام فاعلاتن فاعلاتن فاعلن**، لكن البيت الأول فيه لحن عروضي.
(8) **نزار قباني**: الأعمال الشعرية الكاملة الجزء 2 ص 754
(9) **نزار قباني**: الأعمال الشعرية الكاملة الجزء الثاني ص 688 - 689.
(10) منها على سبيل المثال قصيدة اسمها الأعمال الشعرية الكاملة جزء 1 ص 38 و 145 وقصيدة من جزء 1 ص 238 كما أنها شخصية قصيدته ثلاث بطاقات جزء 1ص 409
(11) نزار قباني: **الأعمال الشعرية الكاملة جزء الأول**
(12) ص 48 و50.
(13) نزار قباني: الأعمال الشعرية الكاملة الجزء الثاني ص 754 الطبعة الثانية 1980
ملاحظة: لقد استعملت نسختين للجزء الثاني من الأعمال الشعرية الخاصة بنزار الأول من نسخ الطبعة الثانية 1980 والثاني من نسخ الطبعة الخامسة 1985. لذلك سأذكر رقم الطبعة في حال تغيرها.
(14) المصدر السابق والجزء نفسه ص 779 ط 2.
(15, 16, 17) المصدر السابق والجزء نفسه ص 858، 820 - 821، 808 - 809، ط 2
(18, 19) المصدر السابق والجزء نفسه ص 87 و 92 ط 5.
(20, 21) المصدر السابق والجزء نفسه ص 747 و 816 و 819 ط 2.
(22, 23) المصدر السابق والجزء الأول ص 529 و 501 ط 5.
(24) المصدر السابق نفسه والجزء الأول ص 655 ط 5.
(25, 26) المصدر السابق والجزء الأول ص 489 - 494
(27) المصدر السابق والجزء الثاني ص 776 و 777 ط 2
(28) من هذه القصائد على سبيل المثال قصيدة الاستقالة جزء 2 ص 265 وقصيدة بيروت والحب والمطر جزء 2 ص 19 حتى 23، ط 5.
(29, 30) نزار قباني: الأعمال الشعرية الكاملة جزء 2 ص 749، 750، ط 5.
(31) نزار قباني: الأعمال الشعرية الكاملة جزء 2 ص 305، ط 5.
(32, 33) نزار قباني: الأعمال الشعرية الكاملة جزء 2 ص 341، 342 و 311.
(34) نزار قباني: الأعمال الشعرية الكاملة جزء 2 ص 687
(35) جاء في تاريخ بيروت لصالح بن يحيى، أن الرأس الذي عليه مبنية اليوم مدينة بيروت قد انفصل في قديم الزمان عن الأسناد

التي ينتهي إليها جبل لبنان فساحت الأرض وصارت على شكل وادي، في وسطه يجري في هذا العهد (أي في عهد صالح بن يحيى) نهر بيروت، أما في طور الأرض الرابع قبل وجود الانسان في هذه الأمكنة فكان هذا الوادي مع ما يجاوره من السهل مغموراً بمياه البحر. صالح بن يحيى: **تاريخ بيروت وأخبار الأمراء البحتريين من أمراء العرب**. نشر هذا الكتاب في مجلة المشرق في لبنان باشراف واعتناء الأب لويس شيخو اليسوعي. مجلة المشرق السنة الأولى العدد 9 ص 397 بيروت 1898.

(36) أي قصيدة **تأخذين في جعبتك الوقت وتسافرين**.

(37) نزار قباني: الأعمال الشعرية الكاملة الجزء 2 ص 693 ط 5.

(38) المصدر السابق، الجزء 1 ص 695.

(39) المصدر السابق، الجزء 2 ص 219 - 220.

(40) المصدر السابق، الجزء 2 ص 880 - 886.

(41) المصدر السابق، الجزء 2 ص 760.

(42) المصدر السابق، الجزء 2 ص 24.

(43) المصدر السابق، الجزء 1 ص 664.

(44) المصدر السابق، الجزء 1 ص 755.

(45) المصدر السابق، الجزء 1 ص 865.

(46) المصدر السابق، الجزء 2 ص 103.

(47) المصدر السابق، الجزء 1 ص 535

(48) المصدر السابق، الجزء 2 ص 28 - 33.

(49) المصدر السابق، الجزء 1 ص 701 - 702.

(50) المصدر السابق، الجزء 1 ص 104 - 105.

(51, 52) المصدر السابق، الجزء 1 ص 72 - 76 و 610.

(53) كالخيانة الزوجية التي عرض لها في قصيدته مدنسة الحليب نزار قباني: الأعمال الشعرية الكاملة جزء 1 ص 78 وقضية الشذوذ الجنسي عند النساء كما في القصيدة الشريرة، نفس المصدر السابق ونفس الجزء ص 351

(54) المصدر السابق الجزء 1، ص 72، 76، 610.

(55) نزار قباني: الأعمال الشعرية الكاملة جزء 2 ص 808 - 809 ط 2.

(56) نزار قباني: الأعمال الشعرية الكاملة جزء 2 ص 909 ط 5.

(57) نزار قباني: الأعمال الشعرية الكاملة جزء 1 ص 31 ط 5.

(58) نزار قباني: الأعمال الشعرية الكاملة جزء 2 ص 784 ط 5.

(59) نزار قباني: الأعمال الشعرية الكاملة جزء 2 ص 55 ط 5.

(60) نزار قباني: الأعمال الشعرية الكاملة جزء 2 ص 666 ط 5.

(61) نزار قباني: الأعمال الشعرية الكاملة جزء 2 ص 82 - 86 ط 5.

(62) نزار قباني: الأعمال الشعرية الكاملة جزء 1 ص 396 ط 5

(63) نزار قباني: الأعمال الشعرية الكاملة جزء 1 ص 45 و 47 ط 5.

(64, 65) نزار قباني: الأعمال الشعرية الكاملة جزء 1 ص 58 و 42 - 43 ط 5.

(66, 67) نزار قباني: الأعمال الشعرية الكاملة جزء 2 ص 765 و 82 ط 5

ترجمة المسرحية في عصر النهضة

د. لطيف زيتونه(*)

لا شك في أن التأثير الفرنسي والايطالي في مصر قد أدى، في النصف الأول من القرن التاسع عشر، إلى تعريف سكان المدن بالمسرح، ولكنه لم يكن كافياً لخلق مسرح محلي باللغة العربية[1]. فقيام المسرح يتطلب مستوى ثقافياً لم يتوافر لمصر التي كانت ـ عصر ذاك ـ تغرق في الأمية، وكان مثقفوها، المتحلقون إجمالاً حول بلاط محمد علي، يكتبون بالتركية لا بالعربية، ويتحدثون بها إكراماً لسيّد البلاط الألباني الأصل[2]. أما في لبنان فكانت الحال على خلاف ذلك؛ فقد أدى التنافس بين الإرساليات على تعليم الناشئة، إلى نشوء عدد كبير من المدارس، وبالتالي إلى ظهور طبقة واسعة من المتعلمين المطّلعين على الثقافات الأجنبية والمهيَّئين لتذوّق الفنون الجديدة. لهذا لا نعجب أن شهد لبنان قيام أول مسرح باللغة العربية الفصحى.

1 ـ مسرح مارون النقاش

تكاد تجمع آراء الباحثين على أن مارون النقاش هو صاحب أول محاولة جدّية في الفن المسرحي في عصر النهضة. فقد قدّم في بيروت آخر عام 1847[3] مسرحية دعاها «البخيل» كانت أول مسرحية بالمفهوم الحديث في العربية الفصحى. ولا يعنينا هنا تتبّع نشاطه المسرحي، بل يهمّنا بيان ما أثّر به، هو وتلاميذه، في النص المسرحي المترجم، وفي خلق الأساس لقيام حركة ترجمة مسرحية. ويمكن إيجاز هذا التأثير بثلاثة: مراعاة مستوى الجمهور وميوله وتقاليده، والاهتمام للأخلاق، والتطلّع إلى الغرب ومحاكاته في التأليف والإخراج.

ـ راعت مدرسة مارون النقاش جمهور المسرح في اختيار النوع المسرحي وفي تخفيف قيود الصنعة

(*) الجامعة اللبنانية. بيروت.

الفنّيـة[4]. فقـد استعـرض مـارون النقـاش الأنـواع المسرحية المختلفة، النثرية والشعرية، كالمأساة والملهاة والدراما والأوبـرا بأنـواعها، فـوجد أن الثلاثة الأولى أهم وألزم، «لأنها أسهل وأقـرب، وفي البدائـة (كذا) أوجب»، ولكن الأوبـرا أكـثر مـلاءمـة للذوق العـام و«أحب من الأولى عنـد قـومي وعشـيرتي، فلذلـك صوّبت أخيراً قصـدي»[5]. ويبدو أن هـذه المراعـاة لم تكفِ لاجتـذاب الجمهـور الـذي بقي عـزوفـاً عن المسرح، زاهداً فيه، جهلاً به واستغراباً لـه؛ فكان لا بد له، مرة أخرى، من مراعاة ميوله ومستواه ولو أدى بـه الأمر إلى التحلل من بعض قيـود الصنعة الفنيـة، والاقـتراب مـا أمكن من إفهـام الجمهـور وعـوائـده، «فجعل في الرواية الواحدة شعراً ونثراً وأنغامـاً، عالمـاً أن الشعـر يروق للخـاصـة، والنـثر تفهمـه العـامـة، والأنغام تطرب...»[6].

ـ وعـلى غـرار كتّـاب المسرح الغـربيـين اعتـبرت مـدرسة مـارون النقاش أن للمسرح رسـالة اجتـماعية تقوم على كشف العيـوب وإظهار قبـاحتها. وكثيـراً ما شدّد مارون النقاش على النـاحية الأخـلاقية سـواء في المقاطع التي أقحمها في متون مسرحياته لشرح مفهومه للمسرح أو في الخطب التي افتتح بهـا حفلاتـه. وسار عـلى هذا السبيـل تلامـذته في مـا كتبـوه من مقـالات وتعليقات. ففي أول خطبة له حـول فن المسرح شدد مارون النقاش على أن رسـالـة المسرح هي قرن المتعـة الفنيـة بالعـبر المهذّبـة للأخـلاق «لأنه بهـذه المسـارح تنكشف عيـوب البشر فيعتبر النبيـه ويكون منهـا عـلى حـذر...»[7]. وفي هذا الفن «نصـايـح لاشتـمالـه في قالب المزح والفكـاهة عـلى كشف العيوب والقبـائح، تهذيباً للعاقل وتأديباً للجاهل»[8]. ونجـد هذه النـظرة الأخلاقية واضحة أيضاً لـدى تلميذه، سليم النقـاش إذ يقول: «أما مـا يشترط في الـروايات، فهـو أن تجلى بهـا الفضيلة ونتائجهـا الحسنة، لتميـل الناس إليهـا، وتبدو الرذيلة تحت برقع الأدب مع عواقبهـا الوخيمـة ليرى الناظر شناعتها فيتجنبها ويأنف من الاتيان بهـا. أما العشق الشديد فيظهر أيضاً لتبدو عواقبه إن حسنة وإن قبيحة (...) وهذا هـو المطلوب من كـل مؤلف رواية تشخص رواياته لدى الجمهور»[9].

ـ أما تأثر مارون النقاش بالغـرب ومحاكـاته المسرح الغربي في التأليف والإخراج فنستدل عليه بما ذكـره في أكثر من موضـع. ففي الخطبة التي افتتح بها مسرحية «البخيـل» صرح أنـه عـاين المسرح الغـربي وشـاهـد بعض ما مثّل عليه من روايات وذلك أثناء تـطوافه في أوروبـا[10]. وفي مسرحية «الحسـود السليط» ذكـر أنـه أخذ بعض معانيها من الروايات الأجنبية[11]. ومع أنه لا يعترف بمثل هـذا في رواية «البخيـل» إلا أننا، مـع إقرارنا بـأن هذه المسرحيـة مؤلفة لا مترجمة، كثيـراً ما نلمـح صـدى مسرحيـة مـوليـير التي تحمـل الاسم نفسه[12]، كما نلمح شيئاً من هذا الصدى في مسرحية «أبو الحسن المغفل أو هارون الرشيد»[13]. وفضلاً عن اقتباسه من النصـوص الأجنبية استعـار النقاش بعض الألحـان الفـرنسيـة لمسرحيتـه «البخيـل»[14] كما قلد المسرح الغربي في طريقـة بنائـه وتجهيزه. فقـد وصف الـرحالـة الإنكليزي دافيـد اركيـوهـارت حفلة تمثيـل مسرحية «أبو الحسن المغفل أو هارون الـرشيد» فـذكر أن ماروناً جعل للمسرح أنواراً أمامية وأقـام (كوشـه) للملقن متأثراً بما شاهـده في أوروبا. كما وضع مـرايا كبيرة للسيدات دونما حاجة، لأنه لم يكن بـين الحضور سيدة واحدة، سوى تقليد المسرح الغربي[15].

هـذه السمات الثـلاث بقيت غـالبـة عـلى الإنتـاج المسرحي طوال عصر النهضة مع ما أصـاب هذا الفن من تـطور وازدهار وكـان من نتـائجهـا اعتـماد المسرح اعتـماداً أساسيـاً عـلى المسرحيـات المترجمـة والمقتبسـة والتصرف في النقل مراعاة لذوق الجمهـور كما سنجـد عنـد بسط الكـلام في أسـاليب الكتـاب في تـرجمـة المسرحية.

2 ـ تطور ترجمة المسرحية

استمر المسرح في لبنان بعد مارون النقاش على يد جماعتين: فرقته المسرحية وعلى رأسها أخوه نقولا ثم ابن أخيه سليم خليل النقاش، والهيئات الثقافية كالمدارس والجمعيات. وسلك النشاط المسرحي سريعاً طريق الترجمة والاقتباس، فضلاً عن التأليف. فنقل سليم النقاش عدداً من المسرحيات واقتبس عدداً آخر، منها المسرحية الغنائية (أوبرا) «عايدة» للإيطالي غيسلنزوني Ghislanzoni[16]، و«مي أو هوراس» (Horace) لكورني، و«ميتريدات» (Mithridate) لراسين[17]. ولعل المدارس كانت أسبق في ترجمة المسرحيات فقد اعتنت باكراً بفن المسرح واتخذته أداة للترفيه والعظة وأول ما قدمته منها مسرحية «تليماك» التي اقتبسها سعد الله البستاني عن قصة (Télémaque) لفنلون[18]. ثم مسرحية «أدنا مرسي» التي نقلها الخوري يوسف معمارباشي عن الإيطالية[19]، ومسرحية «عثليا» التي ترجمها نجيب حبشان عن (Athalie) لراسين[20]. ثم تطور النشاط المسرحي في لبنان وكثر المعنيون به فكانت المسرحيات تترجم وتمثل على المسارح العامة المحلية أو في دور الوجهاء والقناصل. ومن هذه المسرحيات رواية «اندروماك» التي ترجمها أديب اسحق عن راسين استجابة لطلب قنصل فرنسا[21]، ومسرحية «الخداع والحب» لشلر الألماني التي نقلها نقولا فياض ونجيب طراد عن نسخة فرنسية ومثلت في القنصلية الروسية في بيروت[22].

لم يكن بوسع لبنان، لأسباب اقتصادية واجتماعية وسياسية، أن يوفر للمسرح متطلبات الازدهار. وكان المعنيون بالمسرح مدركين هذه الحقيقة منذ مارون النقاش الذي صرح في إحدى مسرحياته[23] «أن دوام هذا الفن في بلادنا أمر بعيد»[24]، فسلكوا طريق الهجرة. وكانت مصر قد فتحت أبوابها للبنانيين فأصابوا فيها حظاً من الثروة والمنزلة فشجع هذا سائر أصحاب الطموح على السفر إليها. فلما وفد سليم النقاش على رأس فرقته المسرحية فتح أمام مواطنيه هناك فتحاً جديداً وشق لهم درباً من دروب النقل لم يسلكوه من قبل. كانت عدة سليم وفرقته من المسرحيات ما سبق لنا ذكره، فلما آلت الفرقة إلى سواه قدمت الفرقة الجديدة بعض المسرحيات المترجمة في لبنان، مثل «تليماك» التي اقتبسها سعد الله البستاني عن فنلون، و«أندروماك» التي ترجمها أديب اسحق عن راسين وغيرهما. وما عتم الكتّاب اللبنانيون أن أقبلوا على ترجمة المسرحيات فنقلوا عدداً كبيراً منها. وتفاوتت هذه المسرحيات في دقتها وأسلوبها لكنها اجتمعت لتشكل زاد المسرح في مصر طوال عصر النهضة. وأبرز من ترجم للمسرح هو، دون منازع، نجيب الحداد الذي نقل أكثر من عشر مسرحيات كانت أنجح ما قدم للمسرح العربي في أواخر القرن الماضي ومطلع هذا القرن[25]. ويأتي بعده الياس فياض الذي ترجم خمس عشرة مسرحية ثم طانيوس عبده وفرح انطون وشبلي ملاط ونقولا الحداد ونقولا رزق الله وغيرهم.

3 ـ أساليب الكتّاب في ترجمة المسرحية

اتجهت جهود المترجمين إلى اللغة الفرنسية، في بادىء الأمر، ثم شملت ترجماتهم بعض نتاج المسرح الإنكليزي ولاسيما مؤلفات شكسبير. كما نقلوا بعض المسرحيات الإيطالية والتركية والألمانية. ويمكننا القول استناداً إلى ما وصل إلينا من مسرحيات أن المترجمين لم ينقلوا نوعاً واحداً من الأنواع المسرحية ولا اقتصروا على مدرسة مسرحية معينة بل اختاروا ما لاءم ذوقهم أو ما قدّروا ملاءمته لذوق جمهورهم. وكثيراً ما أثرت في اختيارهم شهرة الكاتب أو شهرة المسرحية. مع ذلك نلاحظ أن النتاج الكلاسيكي نال حظاً كبيراً من اهتمامهم لاسيما في المرحلة الأولى من تطور المسرح

العربي فترجموا مسرحيات كورني وراسين وموليير وأغلب الظن أن السبب في ذلك يعود إلى موافقة الروح القائمة على انتصار الفضيلة والشرف وإيثار الواجب وإكبار البطولة للذوق العربي المشبع بالمثل الدينية وبتقديس البطولات. لكن المترجمين ما عتموا أن تطلعوا إلى المسرح الرومنسي ولاسيما مسرحيات فيكتور هيغو. ووافق هذا التحول بداية تأثر الشعر العربي الحديث بالاتجاهات الرومنسية، فلا عجب أن نجد أكثر المترجمين عناية بهذه المدرسة هم من الشعراء، أمثال نجيب الحداد والياس فياض.

أما أساليب الكتاب في الترجمة فقد رافقت النضوج الفني لدى جمهور المسرح بصورة عامة. فكانت أولى المسرحيات المترجمة أبعدها عن الأصل وأكثرها تعرضاً للتلخيص والحذف والزيادة والتعديل. وكان هذا التعديل يهدف غالباً إلى إقحام أدوار الغناء[26] والمواقف العاطفية. لأن الجمهور لم يكن يعترف للمترجم بأن روايته مسرحية إلا إذا كان موضوعها غرامياً وكان بين ممثليها فتاة[27] وقد أصبح شأناً مألوفاً أن تحتوي المسرحيات على أحاديث غرامية وقصائد غزلية وأن تبنى العقدة على حادث يفرق بين البطل ومعشوقته ويبعد آمالهما ويجعلهما والمشاهدين يتأرجحون بين الخوف والرجاء إلى أن تنحل العقدة ويتزوج البطل من الحبيبة[28]. وقد يضطر المترجم إلى ذلك دون أن يتخلى عن عقدة المسرحية الأصلية، كما فعل سليم النقاش في ترجمته لـ «هوراس» فيثني العقدة المسرحية ويشوه البناء المسرحي كل التشويه. وكثيراً ما عدل المترجم نهاية المسرحية لتأتي مفرحة خلافاً للأصول التي تفرض أن تكون نهاية المأساة محزنة دائماً. فلم يكن الذوق المسرحي ليقبل من طانيوس عبده أن يميت هاملت مسموماً بعد أن انتقم لأبيه، كما أبى هذا الذوق على نجيب الحداد أن يميت حمدان منتحراً بالسم بعد أن قاوم الملك وتنكر للتقاليد في سبيل الاحتفاظ بحبيبته[29]. لقد كان الجمهور شغوفاً بالروايات العاطفية لأنها تصور جانباً مكبوتاً من حياته وكان يتقمص شخصيات أبطالها فيتحمس لهم تحمسه لنفسه ويقف من مأساتهم موقفه من مآسيه. وكان على المترجم أن يراعي هذا في عمله وأن يعدل متن المسرحية وخاتمتها ليستجيب لرغبة الجمهور ومتطلباته وإلا مال هذا عنه أو ثار ثورته على يعقوب صنوع[30].

إلا أنه من التجني على الجمهور أن نحمله مسؤولية ما أصاب المسرحيات المترجمة من تشويه. نعم، لقد كان له دوره وكان له تأثيره لكن التبعة تقع على عاتق المترجم لأنه كان يتملق جمهوره ولأنه كثيراً ما شوّه وغيّر، بدافع من ذوقه الخاص. فهذا شاكر عازار ونجيب رلزل يترجمان مسرحية السيد (Le Cid) لكورني باسم «تنازع الترف والغرام» فيتصرفان في أسماء الأبطال ويجعلانها أسماء عربية ليسهل عليهما، كما قالا، إيراد هذه الأسماء في النظم، ثم يعملان زيادة وحذفاً في المشاهد والأبيات «ما حكم علينا الضمير بمناسبة زيادته أو حذفه»[31]. وأي ضمير هذا الذي يحكم بالزيادة والحذف. وربما كان نجيب جهشان أكثر جرأة وصراحة في شرح طريقته في ترجمة «عثليا» (Athalie) لراسين إذ قال: «... وعمدت إلى تعريب هذه الرواية لما حوته من الآداب وحب الفضيلة والتقوى حتى عدت في حال يليق معها أن تمثلها تلميذات مدرسة اتخذن العفاف والآداب شعاراً لهن فعربتها بتصرف حاذفاً منها ما يصح الاستغناء عنه ويمل منه السامع أحياناً ومراعياً فيها جانبي اللغة والذوق العربي. ولكني حافظت على كل محاسنها التي ألبسها إياها المؤلف. وقد جعلتها ثلاثة فصول عوضاً عن خمسة وزدت على الفصل الأول منها المشاهد الثلاثة في أوله توطئة للحلم الذي تراه الملكة وتذكره في الفصل الثاني من الرواية، وبياناً للقلق الذي داخلها منه وإظهاراً لما اتصفت به هذه الملكة من قساوة القلب وحب سفك

الـدماء. وقـد حالفت التـاريخ والمؤلف الـذي يجعـل مـوت عثليا خـارج الهيكل من أيـدي الـلاويـين بـأن جعلت موتها من يدها من خاتم مسموم كـانت تلسه باصبعها إد رأيت أنه أليق بخدمة هيكل الـرب أن لا يعمسوا أيديهم بـالدم ويتم الشبـه بين قسـاوة عثليـا ومقدرتها على الانتحار...»[32]

لم أنقـل هذا المقـطع من المقدمـة إلا لأني اعتـبرتـه شهادة نموذجيـة وإقراراً صريحـاً من مترجم بـأنه يشـوه عن وعي منـه رائعة عـالمية دونمـا سبب سوى مـراعاة ذوقـه الشخصي. فهذا المـترجم لم يكن مترجمـاً محترفـاً كمن ذكرناهم ولم ينقل هذه المسرحية لفرقة محترفـة بل لطالبات مدرسة زهرة الاحسان. ولم يـترجم عن رغبة في الكسب المادي بل استجابة لـطلب رئيسـة المـدرسة المـذكورة ولم يكن يبغي تشجيـع الجمهور واجتـذابه لأن الحفلة حفلة مدرسية موسمية. ومع ذلك احتوت الـترجمة معـظم عيوب الـترجمة المسرحيـة من حـذف، ومراعاة الذوق العربي، والإحلال بالتنسيق الخـارجي للفصول والمشاهد، والزيادة، وتغيير الخاتمة.

فضـلاً عن هذا، طلع علينـا مـترجمـو المسرحيات بـظاهرة طريفة وهي الاستعـانة بـأشعار سـواهم من المعـاصرين والقدمـاء. وقـد تستعـار هـذه القصـائـد والأبيـات لبعض المـواقف التي تتـطلب لغـة خـاصـة كمناجاة النفس، أو تحشر من أجـل الغناء، أو تـذكر لمجـرد إعجاب المـترجم بها وربمـا تـودداً إلى الجمهـور لشهرة هذه الأبيات وجريها على مسمعـه ولسانـه مثال ذلك هذا البيت الذي أجراه أديب اسحق عـلى لسان أورست في مسرحية أندروماك.

أورست:

ما كل ما يتمنى المرء يدركه

تجري الرياح بما لا تشتهي السفن[33]

ومثله على لسان بيروس في المسرحية نفسها:

بيروس:...

كالعيس في البيداء يقتلها الظما

والماء فوق ظهورها محمول[34].

وقد يستعير المترجم شطراً واحـداً من البيت كما في قول بيروس في المسرحية المذكورة:

بيروس...

وها أنا في ذا الحب رهن احتكامه

(وحيد وما قولي كذا ومعي الصبر)[35]

والجدير بـالذكـر أن المترجم لا يشـير إلى استعارتـه هذه الأبيات، لا بالقول ولا بالعلامة، بل يـوردها في النص كسائر أبياته. واكتفى بعض المترجمين بالتصريح أنهم لجأوا إلى الاستعارة. وقد تكرر هذا الأمر في أكثر من مسرحيـة ـ وهذا مـا سمح لنـا بتسميته ظـاهـرة ـ وبـالغ فيـه بعضهم إلى حد سمـح لجورج طـنوس أن يتنكر ربه ويمدح نفسه، في مقـدمة مسرحيـة «الشعب والقيصر»، لأنـه لم يستعر إلا بقصيدة واحـدة، وهي لعـنترة العبسي[36] وهناك ظـاهرة أخـرى أقل غـرابة لكن لا تخلو من طرافة وهي الإتيان بترجمتين شعريتين للمقطع الواحد، موقعتين على أنغام واحدة أو مختلفـة بحيث يمكن للفرقة المسرحية أن تختار إحداهما في كـل وقت. مثـال ذلـك مـا فعله أديب اسحق في المشهـد الخـامس من الفصل الأول من مسرحيـة أندرومـاك. فبعد أن نقـل مناجاة أنـدروماك لنفسهـا شعراً وأشـار إلى لحنه أعاد ترجمة هذه المناجـاة شعراً أيضـاً، تاركـاً للفرقة المسرحية حريـة الاختيار بين القصيدتين[37]. وغني عن القـول إن هـذه الـظاهـرة تقتصر عـلى المسرحيـات التي يتخللهـا الغنـاء. إلى جـانب هـذه العيـوب في ترجمة المسرحية سجـل للمترجمـين فضلاً مهماً وهو أنهم نقلوا إلى اللغة العربيـة الفصحى لا إلى العـامية، وإن تفـاوتت لغتهم سلامـة وسـلاسـة[38]. فـاعتماد الفصحى في المسرحيـات الموجهـة إلى عـامـة

الشعب، خلال تلك الفترة كان عملاً جريئاً بلا ريب، إذ كانت نسبة التعليم ضئيلة جداً وكانت الفصحى في بدء قيامتها ولا شك في أن معظم هذا الفضل يعود إلى مارون النقاش ومدرسته. فقد تعمد النقاش كتابة مسرحياته باللغة الفصحى متوخياً تثقيف الشعب وزيادة محصوله اللغوي، ولا ننسى أن النقاش كان أديباً شاعراً، وقد أشار إلى هذا الهدف صراحة في الخطبة التي قدم بها مسرحية البخيل. فقال: «... وعدا اكتساب الناس منها (المسارح) التأديب، ورشفهم رضاب النصائح والتمدن والتهذيب، فانهم بالوقت ذاته يتعلمون ألفاظاً فصيحة...»[39]. لقد اعتبر النقاش هذا الهدف جزءاً من رسالة المسرح فأثر بهذه النظرة في تلاميذه ومحيطه. فترجم تلميذه سليم النقاش مسرحيتي «مي أو هوراس» و«ميتريدات» إلى الفصحى، واقتبس مواطنه سعد الله البستاني مسرحية «تليماك» بالفصحى أيضاً ومثلهما فعل من ترجم واقتبس من اللبنانيين وعندما جاء سليم النقاش مصر وجد يعقوب صنوع قد سبقه إلى العمل المسرحي لكنه كان يعتمد العامية المصرية في مسرحياته[40]. فقدم سليم النقاش مسرحياته باللغة العربية الفصحى وعلى هذا سار المسرح، في مصر وفي لبنان، بعد النقاش. ولا ننكر أنه ظهرت بعض المسرحيات العامية اللغة إلا أن عددها كان قليلاً وتأثيرها أقل. إلى جانب اعترافنا بفضل النقاش وتلاميذه في سلوك الترجمة المسرحية طريق اللغة الفصحى لا بد لنا من الإقرار بتأثير روح العصر في التشجيع على هذا السلوك وفي حمل الجمهور على قبوله. فقد كانت الروح السائدة في ذلك العصر هي إحياء الفصحى. وصفوة القول في ترجمة المسرحية أنها احتوت على عيوب كثيرة وفوائد عدّة. فمن عيوبها: أن المترجم لم ينظر إلى ترجمته نظرته إلى أثر أدبي، ولم يتطلع إلى قيمة الأثر الفنية بل إلى مردوده المادي فترك قلمه يجري على هواه مطمئناً إلى أنه يترجم للتمثيل وأن التمثيل يخفي الكثير من عيوب النص وكما يفكر الكاتب بقرائه فيحاول إرضاءهم ويخشى نقدهم وجه المترجم فكره إلى جمهوره، ولم يكن الجمهور يطلب يومذاك سوى تسليته والترفيه عنه فأطلق المترجم لنفسه العنان فنقل المسرحية الواحدة في بضعة أيام وكفته أحياناً جلسة واحدة لنقل مسرحية برمتها»[41]. هذه النظرة إلى الترجمة قد تكون وراء ضياع أكثر ما ترجم من مسرحيات. فضلاً عن ذلك حرص المترجم على مراعاة الذوق الشعبي فتصرف في النص قدر ما يقتضي هذا الذوق والذوق الشعبي يومذاك لا يقبل المسرحية ولا يعترف بها إلا إذا كانت عاطفية. فراعى المترجم هذا المبدأ على حساب الأمانة للنص بل على حساب الأمانة للمفاهيم المسرحية ولمقاصد الكاتب.

إلى جانب هذه العيوب احتوت ترجمة المسرحية على حسنات عدة منها، أنها أطلعت العرب على فن جديد، وأدت إلى ظهور حركة تأليف مسرحي أغنى الأدب العربي، وساهمت في إحياء اللغة وتقريبها من أفهام الجمهور، وفتحت باباً جديداً للتسلية وللثقافة، وشجعت عامة الناس على التطلع إلى واقعهم الاجتماعي والسياسي، وعكست أجواء وصوراً متحضرة من الحياة الاجتماعية الغربية.

هذه هي، بصورة عامة، خصائص الترجمة المسرحية في عصر النهضة ولكن هذه الخصائص لا تنطبق بالقدر نفسه على كل مسرحية بمفردها فقد تفاوتت المسرحيات في سلامتها ودقتها وأمانتها للنص الأصلي وعلى أساس الاقتراب من النص نلحظ في ترجمة المسرحية ثلاثة تيارات:

الأول: يتميز بعلاقته البعيدة بالنص الأجنبي، وباقتصار هذه العلاقة على بعض الملامح الجزئية كرسم الشخصيات ونقل بعض الصور. ويمثله مارون النقاش

الثاني: يتميز باعتماده صراحة على الترجمة مع ميل كبير إلى التصرف. ويمثله سليم النقاش وأديب اسحق.

الثالث: يتميز بشدة اقترابه من النص والتقيد بتقسيماته الخارجية، مع اللجوء إلى شيء من التصرف أحياناً. ومن أعلامه نجيب الحداد

4 ـ النص المسرحي:

1 ـ التيار الأول:
مارون النقاش

مسرحية البخيل:

زعم معظم الباحثين[42] أن هذه المسرحية مترجمة أو مقتبسة من مسرحية تحمل الاسم نفسه للكاتب المسرحي الفرنسي موليير لكن مراجعة دقيقة لنص المسرحيتين تؤكد أنهما مسرحيتان مستقلتان متباعدتان مختلفتان في الموضوع وفي التنسيق الفني للفصول والمشاهد. وربما قرأ مارون النقاش مسرحية موليير بدليل تشابه بعض المقاطع في المسرحيتين، لكن هذا لا يبدل من حكمنا شيئاً. وقديماً أشار النقاد إلى صلة مسرحية موليير بعدد من مسرحيات سابقيه مثل (I suppositi) لاريوست الإيطالي. و(La belle plaideuse) لبواروبير،و (Les esprits) للاريفيه Larivey، ولاسيما بمسرحية (Aulularia) لبلوتس (Plaute). هذا مع أن الاختلاف، بين هذه المسرحيات ومسرحية موليير، غير قليل. هذا التشابه بين المسرحيات المختلفة اللغة والبيئة قد يصلح موضوعاً للمهتمين بالأدب المقارن أو للمعنيين بانتشار الصور والأفكار الأدبية خارج بيئتها. أما نحن فيعنينا تتبع آثار «بخيل» موليير في مسرحية مارون النقاش. ولقد وجدنا هذا الأثر المولييري في أربعة مواضع من المسرحية العربية، ثلاثة منها في الفصل الأول والرابع في الفصل الثالث.

1 ـ في الجزء الخامس من الفصل الأول يدخل قراد وهو يحدث نفسه مادحاً الحرص ذاماً صرف المال. ثم يفتش عن كيس دراهمه فلا يجده فيتهم خادمه مالكاً بسرقته ويخيل إليه أن في يد الخادم اليمنى شيئاً ما فيأمره قائلاً:

«قراد: . . . أرني كفيك
مالك: الأمر اليك
قراد: أين اليد الأخرى
مالك: هاكها واعلم أني متهم
(مالك يرفع رجله متبيراً عنها ويكاد يرفس قراد)»

هذا الجزء يقابل عند موليير المشهد الثالث من الفصل الأول ولا تتشابه مقدمتا المشهدين إلا بمحاولة المؤلفين تعريف الجمهور بقراد أو بأرباغون وإظهار شدة بخلهما. ففي النص الفرنسي يحاول أرباغون طرد خادمه لا فليش من الغرفة خوفاً من أن يتنبه إلى ما خبيء فيها من مال فيسرقه. وبمجرد أن خطرت هذه الصورة لأرباغون بدأ يميل إلى الاقتناع بها. فحاول أولاً أن يقنع خادمه بالإيحاء أنه لا يملك شيئاً من المال. ثم زاد من شكه وعدم ثقته بخادمه فلما هم هذا بالخروج خشي البخيل أن يكون قد سرق له شيئاً وأمره قائلاً[43]

«Harpagon: .. Montre - moi tes mains
La Flèche. Les voila
Harpagon: Les autres
La Fleche: Les autres
Harpagon: Oui.
La Flèche: Les voila »

هذا التشابه[44] لا يكفي دليلاً على أن مارونا النقاش قد نقل هذه الصورة عن موليير. فما ورد عند مارون هو أقرب إلى بلوتس منه إلى موليير. يقول بلوتس:

« ـ أرني يديك
ـ ها هما
أرى، أرني اليد الأخرى. . . »[45].

2 ـ ونبقى مع مارون النقاش في الجزء الخامس من الفصل الأول فنجد قراداً يعود إلى امتداح الحرص وذم الإنفاق والصرف ثم يتطلع إلى ثيابه فيزيده هذا تأسفاً على المال فالقماش يفنى ويفنى معه ثمنه. ثم يطلب من خادمه مالك أن يمسح له السراويل:

«قراد: امسح لي الشروال (مالك يمسحه بشدة فينفر منه قراد)

آه بالتأني،

هـذا يسـوى مـال رح ويك عني (يدفعه)»[46]

ونجد شبيهاً هذه الصورة عند موليير ولكن في سياق مختلف. فقد كان أرباعون يستعد لزيارة ماريان التي وعدته فروسين بتزويجه بها. وفي إطار هذا الاستعداد وزع المهام على الخدم بادئاً بالخادمة مدام كلود، التي كلفها أمر تنظيف المنزل[47]:

«Harpagon· .. Je vous commets au soin de nettoyer partout: et surtout prenez garde de ne point frotter les meubles trop fort, de peur de les user. ».

3 ـ في الجزء السادس من الفصل الأول يخلو قراد إلى دراهمه فتسره كثرتها ويحدث نفسه عن فائدة جمع المال ووجوب الحرص عليه دون أن يزول خوفه من تعرض ماله للسرقة وبينما هو في هذه الحال يتنبه إلى وجود غالي فيسأله إن كان سمع شيئاً مما كان يحدث به نفسه فلما رد غالي بالإيجاب اجتهد ليقنعه بأنه إنما كان يتحدث عن سواه لا عن نفسه وأنه مفلس شقي لا مال له ولا جاه. وإذا ما انتقلنا إلى المشهد الرابع من الفصل الأول من مسرحية موليير نجد أرباغون يحدث نفسه أيضاً عن ماله، عن صعوبة خبئه وحفظه، مسروراً بكثرته مشغولاً بصيانته. وإذ يتنبه إلى وجود ولديه، يخشى الفضيحة ويبدأ باستجوابهما على غرار استجواب قراد لغالي لينتهي كما انتهى قراد إلى إدّعاء الفقر والشقاء.

4 ـ ونصل إلى الموضع الرابع والأخير من مواضع التشابه بين بخيل موليير وبخيل النقاش. ففي الجزء التاسع من الفصل الثالث من المسرحية العربية، وبعد أن يطرد تعلبي قراداً البخيل خاطب ابنته هند، يتقدم عيسى طالباً يدها. ويعرف ثعلبي من فم ابنته أنها تحب عيسى وتريده فيثور «طارداً» عيسى وموجهاً إلى هند التوبيخ واللوم. وفي المشهد الثالث ومطلع المشهد الرابع من الفصل الخامس من مسرحية موليير يكتشف أرباعون بعد حديث طويل مع فالير مليء باللبس، أن هذا الأخير يحب ابنته أليز وأنها تبادله الحب فيثور ثورة ثعلبي ويهدد فالير بالسجن والشنق ويوجه إلى ابنته التأنيب والتوبيخ.

لا حاجة، في ظني، إلى درس جميع مسرحيات مارون النقاش على ضوء مسرحيات موليير لنعرف مقدار الصلة التي تربط هذين المسرحين. ففي ما ذكرناه كفاية. لكننا قبل الانتقال إلى التيار الثاني لا بد من كلمة نقولها في هذا التيار وهو أنه حمل في تضاعيفه بذور حركة التأليف والترجمة معاً. وتتبع تاريخ المسرح بعد مارون النقاش يكشف لنا أن هاتين الحركتين انطلقتا معاً، جنباً إلى جنب بل يداً بيد. فكثيراً ما اقتربت الترجمة من التأليف بسبب كثرة التصرف وكثيراً أيضاً ما اقترب التأليف من الترجمة بسبب كثرة تقليده للمسرح الأجنبي وتأثره به في اختيار موضوعاته ومعالجتها وفي رسم الشخصيات وفي الصور والأسلوب. ولقد درسنا هذا التيار مع أنه ليس من صلب حركة ترجمة المسرحية لكنه كان بدايتها والدافع إليها. وكانت دراستنا له كشفاً لمساهمة الترجمة في تكوينه.

2 ـ التيار الثاني:
سليم النقاش

مسرحية «مي»:

ترجم سليم النقاش هذه المسرحية عن مسرحية «هوراس» (Horace) لكورني، وجعلها إلى جانب «الكذوب» (Le Menteur) لكورني أيضاً، و«ميتريدات» (Mithridate) لراسين وسواهما زاداً لفرقته التي سافر بها إلى مصر سنة 1876. وقد وصف عمله في مقدمة هذه المسرحية فقال: «وهي من النوع المعروف بالتراجيدية، ودعوتها برواية مي، وقد كنت ألّفتها في بيروت منذ ثماني سنوات، وهي رواية لحادثة تاريخية شهيرة أخذت بعض معانيها عن الفرنجية، بيد أني خالفت أصلها بأشياء جمة مما زادها حسناً، ووضعت لها أنغاماً ونمقتها بأشعار موافقاً بذلك الذوق العربي.. وأبقيت الأسماء المحفوظة في تاريخ واقعة هذه الرواية على ما كانت عليه كإسم هوراس الروماني وكورياس الألبي وتول ملك روميه.. أما بقية الأسماء فقد وضعتها عن غير أصل نظراً لعدم وجودها في التاريخ المذكور..»

والواقع أن سليماً خالف أصلها بأشياء جمة: في أسماء الشخصيات، وفي ترتيب الفصول، وفي الحذف الذي ذهب بفصل كامل من الأصل، وفي الزيادات التي شوهت المسرحية بدلاً من أن تزيدها حسناً. وهو وإن وافق الذوق العربي في تصرفه فقد شوّه بناء المأساة وتنكر للقواعد الكلاسيكية التي تعتبر مسرحية «هوراس» إحدى روائعها.

1 ـ التنسيق الخارجي

الشخصيات:

1 ـ حذف سليم النقاش شخصية فلافيان (جندي من عسكر ألب). وزاد في مكانه وزيراً إلى جانب الملك تول.

2 ـ حافظ على أسماء بعض الشخصيات وبدل بعضها الآخر.

الفصول والمشاهد: قسم النقاش المسرحية إلى ثلاثة فصول وقسم كل فصل إلى ستة عشر جزءاً فيكون مجموع المشاهد ثمانية وأربعين مشهداً. بينما يتشكل الأصل من خمسة فصول يختلف عدد المشاهد في كل منها، أما المجموع فسبعة وعشرون مشهداً.

2 ـ التنسيق الداخلي

ألف كورني الفصل الأول من ثلاثة مشاهد دارت على القلق الذي يعتمل في قلبي سابين وكاميل من جراء الحرب الناشبة بين روما وألب. ثم يظهر كورياس فجأة فيجدد لكاميل العهد ويبشرها بدنو الفرح وتحقيق الأمل بالزواج. فقد زال خطر الحرب بعدما اتفق الفريقان على تعيين ثلاثة مقاتلين عن كل منهما يتبارزون باسمهما ومن يكسب في المبارزة يعتبر منتصراً في الحرب.

ولا ينتبه سليم النقاش إلى هذا كله بل يبدأ الفصل الأول بمونولوج تصور فيه مي بلواها ثم يدخل عليها أخوها هوراس ويبلغها أن خطيبها كورياس قادم. وتعود مي إلى المونولوج ثم تدخل عليها روجينا الخادمة فتشكو لها مي قلقها وحزنها، وتمضي روجينا إلى ملكة زوجة هوراس فتسمع منها ما سمعت من مي. ثم يعود هوراس إلى المسرح فيبلغ روجينا وميّا أنه سيمضي لدعوة كورياس وأهله. ويضيف النقاش إلى كل هذا التشويه عشرة مشاهد تدور على قيصر وتودده إلى مي التي تنفر منه كل النفور. ولا ينسى النقاش أن يترك قيصر وحيداً يشكو غرامه ويتغنى بحبه فلا بد من تطعيم المسرحية بهذه المواويل التي تعجب وتطرب. كما لا ينسى أن يدبر مبارزة بين قيصر وكورياس والدافع هو التنافس على قلب مي.

ويبدأ الفصل الثاني من المسرحية الفرنسية بانتظار تعيين المقاتلين الثلاثة من كل جانب. وتختار روما

الأخوة هوراس وتختار ألب الأخوة كورياس. ويدور بين كورياس وصهره هوراس حوار يكشف أصالة الالتزام الوطني في نفسيهما وإن كان كورياس يبدو أكثر استجابة لعواطفه وقلقه. وتحاول سابين وكاميل المستحيل لمنع حصول المبارزة ولكن عبثاً. وأخيراً يتدخل أبو هوراس ويحث الشابين على الانطلاق فوراً والإصغاء إلى صوت الواجب وحده.

هذا عند كورني. أما عند النقاش فتختلط هذه الحوادث بحوادث أخرى لا أصل لها تدور خاصة على قيصر الذي لا يظهر عند كورني إلا في الفصلين الأخيرين وقد أدى اهتمام النقاش بإبراز دور قيصر إلى تدبير مبارزة ثانية له مع كورياس عطلها تدخل أبي هوراس ودعوته الشابين إلى المصالحة.

ونمضي إلى الفصل الثالث من مسرحية النقاش فنجد أن المترجم قد تخلى عن الفصل الثالث من الأصل ولم يعر التفاتاً إلا لخاتمته حين يثور أبو هوراس بعد سماعه نبأ فرار هوراس من المبارزة. فإذا بلغنا الفصل الرابع من الأصل وجدنا النقاش قد بدأ يقترب من النص الأصلي دون أن يمنعه ذلك من إقحام قيصر في أدوار إضافية أدت إلى الاستغناء عن المشهد الأخير من الفصل. ويصل النقاش إلى الفصل الخامس من الأصل فينقله بكثير من التصرف في الحوار لكنه يحافظ على الخطوط العامة للحوادث والأفكار.

3 ـ الترجمة والقواعد الكلاسيكية

لم يخرج النقاش في ترجمته للمسرحية عن حدود وحدتي الزمان والمكان، لكنه بالغ في التنكر لوحدة الحدث أو وحدة العقدة. فقد عني بدور قيصر، وهو شخصية ثانوية في الأصل، عناية ظاهرة فأشركه في سير الأحداث بدءاً من الفصل الأول، مع أنه في الأصل لا يظهر إلا في المشهد الثاني من الفصل الرابع، وصور حبه لمي وهيامه بها تصويراً اجتمعت فيه الموروثات العربية القديمة من مبالغة في تصوير العشق، إلى المنافسة الحادة على قلب المعشوق، إلى مشاهد المبارزة بالسيف والمؤامرات التي يحيكها المغلوب للتخلص من غريمه وتحقيق مآربه. وكان من نتائج ذلك تحويل ذهن الجمهور إلى مسألة جديدة وتثنية العقدة المسرحية مما يتعارض مع وحدة الحدث ويخرج على شروط المأساة الكلاسيكية.

ووحدة الحدث كما فهمها الكلاسيكيون تفرض وحدة الأسلوب (Le ton)، فلا يخلط المؤلف الأنواع المسرحية كأن يحشر في المأساة مشاهد هزلية. ولم يتقيد النقاش بهذه القاعدة فأدخل الغناء إلى كل أجزاء المسرحية وأشرك فيه جميع أبطالها وليس في الأصل الفرنسي أنغام وألحان، ولكن سليماً النقاش نظر في ذلك إلى مسرحيات عمه مارون فنحا مثله ونحى فكان قيصر يغني حبه لمي عناء ويبثها غرامه أنغاماً وكان سائر الأبطال يتنادمون ويمرحون ويطربون. وكل هذا خروج على وحدة الأسلوب وخلط للأنواع المسرحية وابتعاد عن جو المأساة الصحيح الذي يتدرج فيه التأزم والحزن حتى يبلغ الغاية في خاتمة المسرحية.

إلى جانب الوحدات الثلاث المكان والزمان والحدث، يشدد الاتباعيون على قاعدة اللياقة. ولا يجوز حسب هذه القاعدة عرض مشاهد القتال والمبارزة والانتحار كما لا تجوز إراقة الدم على المسرح[48]. **فقد جعل كورني مشهد قتل هوراس لأخته** كاميل وراء ستار المسرح وعرف الجمهور بموتها من فم سابين. أما النقاش فلم يراع قاعدة اللياقة المسرحية بل عرض مشاهد الولائم والمبارزة وجعل مقتل (مي) يجري على المسرح وأمام الجمهور بل ترك جثة القتيل ملقاة على أرض المسرح طوال أربعة مشاهد من المسرحية. ولم يكتف بذلك وسيلة لاستثارة عواطف الجمهور بل جعل أبا هوراس، والد مي، يتكىء ابنته على صدره ويندبها بكلام منظوم موقع حزين

إمعاناً في تهييج العواطف واستدرار الدموع.

4 ـ الترجمة وروح النص

بنى كورني مسرحية هوراس، ككل مسرحياته، على فكرة الصراع بين الواجب والحب. وجعل هذا الصراع يدور في نفوس أبطاله بين قلب البطل وعقله، بين عاطفته وإرادته، بين حبه وكرامته، ولأن هذا الصراع يجري في النفس كان لا بد من تصويره من الداخل، ومن رسم تصرفات الأبطال ومواقفهم وطبائعهم رسماً دقيقاً يعكس ما في وجدانهم من توتر وتأزم. وكان لا بد أيضاً من استبعاد ما لا علاقة له بهذا التصوير من أدوار وحوادث وصور، ومواقف من هنا التشديد على وحدة الحدث

قدم كورني في مسرحية هوراس نموذجين لهذا الصراع: كورياس وهوراس ولا يختلف هذان البطلان في إيثار الواجب على الحب بل في مقدار التوتر الذي يسببه لهما هذا الاختيار فللواجب عند كورني فعل القدر فليس لأحد أن يهرب من قدره لكن شخصياته تختلف في تعاملها مع القدر بين شاك ومستسلم فكورياس لا يتردد في اختيار الواجب لكن هذا الاختيار لا يحسم النزاع في نفسه ولا يقضي على التمزق المستعر في وجدانه فيشكو ويأسف ثم يسير إلى واجبه صاغراً أما هوراس فأشد صلابة وأقل تأثراً سداء وجدانه مع ذلك لا يخلو قلبه من تمزق يتعمد ستره أو إيقافه بمنع نفسه من الالتفات إلى الوراء، والتطلع إلى النهاية مباشرة.

أما سليم النقاش فلم يلتفت إلى التصوير الوجداني ولم يأبه لعوارض التمزق النفسي التي أبدع كورني في رسمها. فأبطاله متشابهون في الطبع، متساوون في البأس إنهم كالدمى المتحركة لا قلب لهم ولا وجدان. فعندما دعاهم داعي النزال قاموا إليه فرحين، لا يعرفون للتوتر معنى ولا للتمزق طعماً. فينادي هوراس كورياس قريبه وخصمه كأنه يدعوه إلى عرسه:

هوراس: . . . فسر بنا يا كورياس إلى حيث نسعى لبعضنا بالويل والدمار

كورياس: أي نعم فهنا هنا محبة ووداد، وهناك عداوة وعداد[49].

وينطلق الخصمان معاً متهللين متحابين راسمين لنا صورة لا معقولة.

أبو هوراس: كفاكم أياً سباع
واستعجلوا فالوقت ضاع
هوراس وكورياس: حيث انتهى أمر الوداع
هيا لنمضي للقراع
أبو هوراس: ذا المطل ما منه انتفاع
في الحال سيروا
هوراس وكورياس: ان المعالي في الصراع
هيّا نسير
ملكة ومي: لا أستطيع الاستماع
من لي من مجير آمان
هوراس وكورياس: لقد دنا ما لذنا
فسر بنا
ملكة ومي: لربما وداعنا هذا الأخير
آمان[50]

وهكذا ابتعد النقاش في ترجمته عن روح النص فأفرغ شخصياته من حياتها الداخلية وجعل الصراع يدور خارج النفس فحوّر العقدة المسرحية وأضعفها وحول العقد الأصلية إلى عقدة ثانوية شبيهة بالعقدة التي اختلقها بتركيزه على تنافس قيصر وكورياس على قلب مي، فعدت المسرحية على يديه مجموعة من اللوحات، هزيلة العقدة، ضعيفة التعبير عن روح مؤلفها، بعيدة الصلة بقواعد فنها. وبدت الترجمة شديدة التأثير بالتراث لاسيما في تصوير الشخصيات الرئيسة التي ظهرت شبيهة بشخصيات قصص العرب

البطولي القديم، كقصة عنترة وقصة بكر وتغلب. وكثيراً ما وضع المترجم على لسان أبطاله، خاصة هوراس وكورياس، أشعاراً بطولية شبيهة بأشعار القصص المذكورة[51].

5 ـ أسلوب المترجم

زاوج النقاش في ترجمته بين الشعر والنثر (المسرحية الفرنسية كلها منظومة) فأتى بالشعر أحياناً دون ضرورة سوى ضرورة الغناء. وشعره رقيق عندما يدور على الغزل وصاحب عند المفاخرة، لكنه دائماً سلس وعصري. أما نثره فغلب عليه السجع كسائر كتاب عصره، لكنه بقي بسيطاً سهلاً بعيداً عن الألفاظ الغريبة والجمل المعقدة. مع ذلك لم يخل هذا الأسلوب من العبث كأن يضمن أبيات الترجمه تأريخاً شعرياً بالسنة التي نقل فيها هذه المسرحية في بيروت (سنة 1284 هجرية).

مي: . . .

هيهات لا يصل السرور حشاشتي

والعيش بعدك أرخو لم يرغد[52]

أو يؤرخ مقتل (مي) الذي يصادف، حسب زعمه، سنة 3335 للحلقة الآدمية:

عدلا قتلت عداتنا لكنما

أرخت جئت قتلت اختك ظالما[53]

هذه هي سمات التيار الثاني في ترجمة المسرحية وهي سمات غلب عليها التصرف سواء في التنسيق الخارجي حيث أبدلت أسماء الشخصيات وعدل تقسيم الرواية وفصولها، أو في التنسيق الداخلي حيث أضيفت حوادث كثيرة وحذفت مشاهد برمتها وشوهت العقدة المسرحية. بإضعافها وتثنيتها. ولم يحترم أصحاب هذا التيار قواعد المسرح فأدخلوا إلى المأساة الكلاسيكية أدوار الغناء وعرضوا مشاهد الولائم والمبارزات والدم والجثث وابتعدوا عن روح النص بإهمالهم الجوانب الوجدانية لدى أبطالهم الذين ظهروا شديدي الشبه بأبطال القصص القديم.

3 ـ التيار الثالث

نجيب الحداد

ورث نجيب الحداد صناعة الأدب عن أسرة أمه من اليازجيين وأخذ حب المسرح عن والده سليمان الحداد صاحب «الجوق الوطني المصري». وقد أهّله قلمه وثقافته الأجنبية للعمل باكراً في الترجمة. فنقل عدداً من المسرحيات العالمية المشهورة، الفرنسية والانكليزية، منها: «السيد أو غرام وانتقام» (Le Cid)، و«حلم الملوك، سينا أو عدل القيصر» (Cinna) وكلاهما لكورني، و«الرجاء بعد اليأس» (Iphigénie) لراسين، و«البخيل» (L'Avare) و«الطبيب المغصوب» (Le medecin malgré lui) لموليير، و«أوديب أو السر الهائل» (Œdipe) لفولتير، و«ثارات العرب» (Les Burgraves)، و«حمدان» (Hernani) لهيغو، و«شهداء الغرام» (Romeo & Juliet) لشكسبير، و«صلاح الدين الأيوبي» التي يقال إنه اقتبسها عن قصة الطلّسم لولتر سكوت. وتزعم بعض المصادر أنه ترجم «فيدر» و«ابريسيس» و«تيبائيد أو عداوة الأخوين» وجميعها لراسين، و«زايير» لفولتير[54].

أ ـ مسرحية السيد

1 ـ ترجم الحداد مسرحية السيد فحافظ على التنسيق الخارجي للفصول والمشاهد، إلا أنه اجتزأ بعضاً من كلام (أوراك) في نهاية المشهد الثاني من الفصل الأول وجعل منه مشهداً مستقلاً هو الثالث في النص المترجم كما حافظ على التنسيق الداخلي للحوادث، لكنه أضاف موقفين شعريين في مطلع الفصل الثالث وخاتمته. وهذه الزيادة الأخيرة أخلّت بتوازن المسرحية القائم على الصراع الباطني بين الحب

والـواجب، إذ حسمت الصراع في نـفس رودريـك وأوجـدت حـلاً لأزمته الشعـوريـة. فـرودريـك في المسرحيـة الأصليـة بـطل كسـير القلب دفعـه داعي الشرف إلى مبارزة الكونت والد حبيبته شيـمان وقتله. وهـو إذ ثأر لشرف أبيه، خسر حبيبته التي يـدعـوهـا الـواجب إلى الثأر منـه، واستحق عقاب الملك. وهـا هو والده، دون دياغ، يدعوه إلى اقتحام الحـرب ضد المغـاربة طمعـاً في الحصـول عـلى رضى الملك وعفـوه واستعادة قلب شيمان. ويختم دعوته بحثـه مجدداً عـلى الانطلاق[55]:

Viens, suis - moi, va combattre, et montrer à ton roi
Que ce qu'il perd au Comte il le retrouve en toi»

ولم يتقيد الحداد بهذه الخاتمة بل أضاف إليها مـوقفاً شعرياً صور فيه رودريك وقد استعـاد أمله وبالأحـرى قد وجد الحل. فهو سيذهب إلى الحرب وسيعـود منها إما ظافراً فينال ما أمله أبوه وإمـا قتيلاً فيكـون قد وفى دينه للحب:

«رودريك. . . .
اليوم طاب الرجا يا نفس فابتهجي
لا خير في الحب إن أبقى على المهج
أقضي بموتين موت في الغرام حلا
عندي وموت بحب المجد ممتزج
فأخدم الوطن الأسمى وأخدم من
أهوى ويا حسن موت فيه مزدوج
فإن قتلت فقد وفيت حقي في
شرع الغرام وموتي موت مبتهج[56].

ومن شأن هذه الخاتمة الشعرية المشـوهة أن تشكـل نهاية كافية للمسرحية، أو عـلى الأقل أن تحسم عنصر التـأزم وتلغيـه في نفس البـطل، وهـذا خـروج عـلى الأصـول الكلاسيكيـة التي تفـرض أن يسـير الصراع النفسي في خط متصاعد إلى نهاية المسرحية.

2 ـ كذلك تصرف الحـداد في الحوار زيـادة وحذفـاً واختصاراً. وغالباً ما كانت الزيادة التماسـاً للسجع أو رغبة في الشرح والتفسير.

فمن تعمد السجع هذه العبارة[57]:

الدون الونس: «مـولاي قد مـات الكونت (ولـك البقـاء)، وقـد انتقـم ابن ديـاك لأبيـه (انتـقـام الشرفاء)»[58].

ومن الشرح والتفسـير قـول شيـمان في الصفحـة الأولى من المسرحية:

شيـمان: أعيدي عـليّ بحقك يـا الفـير هـذا الخـبر السار، وأخبريني كيف أدركت ذلـك من أبي. (فإنـك تعلمين شدة حبنـا وارتباط قلبينـا وإن نار العشق فينـا كـامنـة فـلا تكـاد تجـد لهـا سببـاً حتى تثـور وتظهر. . .)[59].

وهـذا الإمعـان في إظهـار شـدة العشق وتـأجـج العواطف مبالغة ميلودرامية كثيراً ما لجأ إليها المترجمون نظراً إلى ما كان يبديه الجمهور من اهتمام بالموضوعات الجنسية والعاطفيـة. أما الحـذف فكان عـلى نوعـين: حذف استهتار وحذف اختصار. نقول حذف استهتار لأن المترجم تناول به مقاطع مهمة وحساسة في مجرى تطور العقدة المسرحيـة لعل أهمهـا ذلك المقـطع الذي مهد له كورني بدخـول رودريك عـلى شيمان بعـد قتله أباها، وطلبه إليها الانتقام منه. وتـرفض شيمان هـذا الـطلب وتأمـر رودريك بـالانصراف ولكنه يصر عـلى معرفة نـواياهـا فتجيبه بـأنها ستسعى إلى الانتقام منه تأدية لواجبها وثـأراً لشرف أبيها لكنهـا تتمنى الإخفاق في مسعـاها. ثم تقـطع له عهـداً بـأنها إن نـالت منه مأربها، فلن تبقى بعده لحظة على قيد الحياة[60]:

ـ «عهـداً لـك، إن نلت مـأربي، ألا أعيش لحـظة بعدك. وداعاً: أخرج، وحاذر جيداً أن يراك أحد».

«Chimène: Si J'en obtiens l'effet, je t'engage ma foi de ne respirer pas un moment après toi. Adieu: sors, et surtout garde bien qu'on te voie».

فالبطل الكلاسيكي لا يحار أمام الواجب بل يسارع إليه، لكنه في أمانته للواجب يخون الحب، فيبدأ التمزق في قلبه. التمزق هو إذاً نتيجة اختلال التوازن في نفس البطل، بين الواجب والحب. لقد أدى رودريك واجبه بقتل الكونت فخان حبه لشيمان وها هو يطلب منها أن تقتله لتستعيد نفسه توازنها. وشيمان تسعى للانتقام من رودريك وبهذا تخون حبها ويختل التوازن في نفسها ويبدأ التمزق في قلبها ولأجل استعادة التوازن تتمنى شيمان أن يخفق سعيها ويبقى حبيبها حياً. وعملاً بمبدأ التدرج التصاعدي للتأزم إلى نهاية المأساة عمد المؤلف إلى زيادة حدة التمزق بجعل واجب شيمان يقضي بقتل رودريك وبالتالي بارتكاب أقصى الخيانة تجاه الحب. هنا يبلغ التأزم في نفس شيمان أقصاه ولا بد لاستعادة التوازن من تضحية توازي هذه الخيانة. . . فكان العهد.

هذه النقلة الجديدة في نفس شيمان لم يعرها الحداد اهتمامه بل حذف هذا الموقف دونما سبب، مما جعل التمزق في نفس شيمان يراوح مكانه ولا يبلغ ما أراد له المؤلف في الأصل. لقد ترك الحداد شيمان عازمة على الانتقام راجية الفشل في ما عزمت عليه ولم يدعنا نعرف موقفها إذا ما خاب رجاؤها ونفذ عزمها. فضاعت الفائدة المسرحية من هذا المشهد وفقد كل تأثير له على مجرى الحوادث اللاحقة.

وشبيه بذلك ما فعله الحداد في نهاية المشهد الرابع من الفصل الخامس. ففي هذا المشهد صور كورني شيمان وقد جلست تنتظر نتيجة المبارزة بين رودريك ودون سانش بعدما وعدت هذا الأخير بأن تكون له زوجة إذا ما ثأر لشرفها. ويدور بين شيمان ومربيتها الفير حوار طويل يكشف لنا عمق القلق الذي يساور البطلة فهي تخشى نتيجة هذه المبارزة لأنها إما أن تفقدها حبيبها رودريك وإما أن تفوت عليها فرصة الانتقام لأبيها. وتعبر شيمان عن تمنيها أن تنتهي هذه المبارزة دون نتيجة، دون غالب أو مغلوب. وتنبهها الفير إلى أن هذا التمني لا يحل لها مشكلاً لأنه سيرغمها على طلب الثأر من جديد وأن الأفضل أن يعود رودريك منتصراً فترضخ لنتيجة المبارزة ولأمر الملك وتتزوجه.

وهنا يحذف الحداد ثلاثة مواقف أي ما يعادل سبعة وعشرين بيتاً شعرياً من الأصل[61]. في هذه المواقف تواصل شيمان حديثها مع مربيتها الفير فتقول إنها لن تتوانى عن اتباع واجبها وإن لا هذا النزال ولا مشيئة الملك بقادرين على أن يفرضا عليها الأحكام. وتحذّرها الفير من هذا الكبرياء وتهوّل عليها بحساب السماء التي قد تأذن بانتصار دون سانش مما يجعلها له زوجاً. وترتعد شيمان إزاء هذه الصورة فهي لا تريد هذا الفارس وإذا كان لا مفر من انتصار أحد الفارسين فليكن رودريك لا لأن قلبها يجنح إليه بل مخافة أن تؤول إلى من لا تحب في هذه اللحظة يدخل دون سانش فلا تشك شيمان في أن رودريك قد مات فتصرخ مرتاعة: «ماذا أرى، يا شقية؟ الفير، قد قضي الأمر»

هذه المواقف كان لا بد منها للتحضير للمفاجأة المسرحية، ومن دونها خسرت الترجمة قدراً كبيراً من قوة المفاجأة. فلولا هذه المواقف ما عرفنا شدة نفور شيمان من دون سانش. هذا النفور الذي بلغ لديها حد تفضيل ما لا تريد على أن تراه وقد عاد منتصراً وها هي تفاجأ بعودته. ولكن الحداد لم يلتفت إلى هذا التحضير فحذف هذه المواقف مبدياً بذلك عن تسرع في الترجمة وقلة صبر على فهم النص وتبين خلفياته. إلى جانب هذا الحذف لجأ الحداد إلى الاختصار في الحوار، فترجم الأبيات الثلاثة أو الأربعة

بسطر واحد أحياناً. ونجد مثل هذا الاختصار في الترجمة الشعرية كما في الترجمة النثرية. ونقل أحياناً المعنى البعيد دون اللفظ، كما في هذا المقطع[62]:

«L'Infante: Il a trop de Jeunesse

Chimène: Les hommes valeureux le sont du premier coup»

«أوراك: نعم ولكنه عاشق ولهان

شيمان: إن الغيرة يا مولاتي على الشرف، تغلب العشق والشغف»[63].

ونقل أحياناً بتصرف كلي مبتعداً عن المعنى واللفظ معاً[64]:

«Don Rodrigue: Pour Posséder Chimène, et pour votre service, Que peut - on m'ordonner que mon bras n'accomplisse? Quoi qu'abscent de ses yeux il me faille endurer, Sire, ce n'est trop d'heur de pouvoir espérer».

«رودريك:

أي شيء ترتد عنه يميني

حين تغدو شيمان فيه نصيبي

فأبشر الآن أيها الملك بالنصـ

ـر سريعاً وأفرح بفتح قريب»[65].

فإذا كان البيت الأول صحيح الدلالة على المعنى فإن البيت الثاني قد جاء، دونما أصل، ليزيد في انفراج الجو المسرحي ويجعل خاتمة المسرحية أقل تأرجحاً وأكثر تعبيراً عن الوصول إلى حل.

3 ـ أما أسلوب الحداد في الترجمة فبسيط، بعيد عن الزخرف اللفظي والمعنوي. حاول المترجم تلوينه بالسجع تارة وبالأمثال والآيات طوراً. وهو على العموم يقصر عن أسلوب كورني الحافل بالصور البيانية والتأنق اللفظي والمعنوي. وقد زاوج الحداد في ترجمته بين الشعر والنثر. وشعره بالإجمال طلي، عصري التعبير وإن كنا نلمح فيه أحياناً بعض الرواسب القديمة والصيغ الموروثة.

ب ـ مسرحية «الطبيب المغصوب»:

تعتبر هذه المسرحية من أشهر آثار موليير وأكثرها نجاحاً ورواجاً على المسرح. فقد أحلها النقاد بين مهازله (Farces) مقام «ترتوف» (Tartuffe) بين ملاهيه (Comédies). ترجم الحداد هذه المسرحية فبدل بأسماء شخصياتها أسماء عربية وجعل الحوادث تجري في بيئة عربية عصرية. وحافظ على ترتيب فصولها لكنه تصرف في المشاهد فقسم المشهد الثاني من الفصل الأول إلى مشهدين وكذلك فعل في المشهدين الأول والثاني من الفصل الثاني. أما المشهد الرابع من هذا الفصل فقسمه إلى ثلاثة مشاهد.

وتصرف المترجم في نقل الحوار فنسب الكلام أحياناً إلى غير صاحبه كما حدث في المشهد الرابع من الفصل الأول حين سأل لوكاس (ابراهيم) فالير (سليماً) عما ينتظره سيدهما من تكليفهما مجدداً بالبحث عن طبيب بعدما جرب الأطباء كل علمهم. فأجابه فالير بأن المرء يجد أحياناً بعد طول البحث ما لا يجده قبله وأن ضالته تكون غالباً حيث لا ينتظر. وقد نقل المترجم هذا المقطع فنسب كلام كل منهما إلى الآخر[66].

واختصر الحوار أحياناً إلى حد أضر بعض الشيء بالأسلوب المسرحي. ففي نهاية الفصل الأول يقتنع سكناريل (عبد الله)، اتقاء الضرب ورغبة في الكسب، بأن عليه أن يوافق على اعتبار نفسه طبيباً. وبهذه الصفة يكلف سليماً بحمل زجاجة الخمر التي كانت في يده، ويأمر ابراهيم بالسير أمامه. وينهي سليم الفصل بهذا التعبير[67]:

«lucas: Palsanguenne! Voilà un médecin qui me plaît: je pense qu'il réussira, car il est bouffon».

ويختصر الحداد هذه النهاية بكلمة واحدة يعبر بها سليم عن خضوعه لأمر الطبيب وهي كلمة «حاضر»[68]. ولا يشكل هذا الجواب نهاية فنية للفصل. كما لا نلمح أي سبب لإقدام المترجم على هذا التشويه.

وتعمّد الحداد الاختصار أحياناً لاشاعة روح الخفة في الحوار. كما فعل في مطلع المشهد الأول من الفصل الثاني، فنقل هذا المطلع شعراً على وزن المجتث محافظاً فيه على روح النص وعلى خصائص الأسلوب المولييري دون التقيد بحرفية النص[69].

وكثيراً ما استهوته العبارات والمواقف الهزلية فأمعن فيها ترداداً وتفصيلاً حتى كاد يثير الملل. ففي المشهد الثاني من الفصل الثاني يحاول سكاناريل (عبد الله) مجاملة جيرونت (نسيم) فيعرب له عن سروره لاحتياج ابنته إليه بسبب مرضها ويتمنى أن تعم هذه الحاجة العائلة بأسرها كي يتسنى له إظهار شدة رغبته في خدمتها. وإذ يشكر له جيرونت فضله يجيبه سكاناريل مؤكداً له أنه جاد في ما يقول. هذا المعنى ينقله الحداد فلا يكتفي به بل يعود إلى الفكرة يكررها تكراراً مملاً كما سترى:

«عبد الله: وأحب أيضاً أن تقع حضرتك وتكسر رجلك لتنظر كيف أداويك وأشفيك في الحال.

نسيم: أشكر معروفك، لا يلزم كل هذا التعب.

عبد الله: وأحب أيضاً أن تموت أنت أو ابنتك أو أحد عيلتك لترى كم أبكي وأحزن عليك.

نسيم: هذا مؤكد عندي لا شك فيه (على حدة) ما هذا الحب الغريب؟»[70].

ما ذكرناه هو الزيادة التي أضافها الحداد إلى الأصل وأنت ترى أن هذه الزيادة لا تخرج عما أورده المؤلف في الأصل ونقله الحداد قبل ذلك. ولكنها الرغبة في الإضحاك تستفزه فلا يفوت الفرصة. ومثل هذا تجده، ولكن أقل توسيعاً، في مشاهد عدة من المسرحية[71]. وليست زيادات الحداد كلها من هذا النوع بل هو يعمد بعض الأحيان إلى توسيع بعض العبارات المضحكة التي لا تؤثر في سير المشهد. ففي المشهد الرابع من الفصل الثاني يتم إدخال المريضة إلى حيث يجلس الطبيب ووالدها وسائر أفراد المنزل ويسأل سكاناريل جيرونت هل القادمة هي المريضة فيجيبه بأنها ابنته الوحيدة وأنه سيكون شديد الأسف إن ماتت فيعلق سكاناريل قائلاً: يجب أن تنتبه جيداً وان لا تموت دون إشارة الطبيب.

وينقل الحداد هذا المشهد فيزيد فيه أشياء دون أن يكرر المعنى ويجعل المقطع أكثر استدعاء للضحك وأقرب إلى المهازل الشعبية:

«عبد الله: هل حضرتها المريضة؟

نسيم: نعم وليس عندي بنت غيرها وأخاف كثيراً أن تموت.

عبد الله: أنا أموت؟ تموت أنت وكل أهلك.

نسيم: استغفر الله. قلت إني أخاف أن تموت هي.

عبد الله: ها... هي... يجب أن تقول هي لكي أفهم أنها هي. إياك أن تتركها تموت.. هي. لأنه لا يجب أن تموت بغير أمر الطبيب.

نسيم: وإذا ماتت يا سيدي؟

عبد الله: إذا ماتت بغير إذن الطبيب يكون موتها فاسداً ولا يعوّل عليه»[72].

هذه الزيادة لم تأت كسابقتها ثقيلة مملة، كما وافقت بصورة عامة الروح المولييرية لكنها خففت بعض الشيء من التركيز الذي أراده المؤلف على الأطباء. فقد كان الغمز من قناة محترفي الطب موضوعاً محبباً إلى موليير وقد ألف فيه بضع مسرحيات عدا هذه التي ندرسها. وهو فضلاً عن حملته عليهم

من خلال موضوع المسرحية بصورته العامة يسخر بعض المواقف الجزئية للسخرية منهم. ولا يتنبه الحداد لهذا الأمر، بل يعتبر هذه المواقف الساخرة جزءاً من الإضحاك وأسلوباً من أساليب الهزل فيزيد فيها ما يراه موافقاً لتسلية الجمهور. وقد تكون الزيادة في بعض الأحيان أداةً لتشويه الفكرة. فعندما طلب ليندر (حبيب) من سكاناريل (عبد الله) أن يعلمه خمس كلمات أو ست من الألفاظ الطبية لم يصدر طلبه عن رغبة في الظهور بمظهر الرجل الماهر كما قال، ولا عن جشع وتطلع إلى الحظو بالثروة والجاه مثل معلمه كما قال أحد الدارسين[73]، بل وضع موليير على لسان ليندر هذا الطلب ليتسنى له أن يقول على لسان سكاناريل[74]:

Sganarelle: Allez allez, tout cela n'est pas nécessaire; il suffit de l'habit; et je n'en sais pas plus que vous».

لقد كانت هذه الغمزة هي ما يبتغيه موليير من هذاالمقطع فأضاعها المترجم بتصرفه وزيادته إذ جعل سكاناريل يجيب ليندر على طلبه قائلاً:

«عبد الله: لا بأس أنا أعلمك. خذ عندك: الدماغ، الأمعاء، الشرايين، الحل الشوكي إلخ. الكبد، الطحال، البطين الأيمن، البطين الأيسر، الزنطاريا، الملوريا، الشرابوطيا، الأخلاط، المزاج، التعفن، الغراماطيق، السيمباتيك، الأفلاطون.. ولكن كل هذه الأمور يمكن لا تلزمك ويكفي أنك لاس ثياب الصيدلية. أتظن أنني أعرف أكثر منك؟»[75].

فضلاً عن ذلك أقحم المترحم بعض العبارات ذات الدلالة التعليمية. ولا بد لقارىء المسرحية أو مشاهدها من أن يلاحظ أن هذه العبارات جاءت نافرة، خارجة عن السياق العام، غير متلائمة مع الأشخاص الذين تفوهوا بها. فسليم وابراهيم خادمان وليس من شأن الخدم أن يكونوا من علماء اللغة ومع ذلك لا يرى الحداد بأساً من أن يجري على ألسنتهم هذا الحوار:

«عليا: تجدانه هنا في هذا المكان القريب يتشاغل بتقطيع الحطب.

سليم: أطبيب يشتغل بالحطب؟

ابراهيم: لعلها تريد أن تقول بالخطب[76] فأضاعت النقطة عن العين... عن الخاء»[77].

وما دام الخادم عالماً باللغة فلا بأس إن كان الحطاب عالماً بالعروض، ينظم الشعر وينقده في آن:

«عبد الله: (يعانق الزجاجة) آه يا حبيبتي يا خمرتي:

عجبت لعاصريها كيف ماتوا   وقد أبقوا لنا ماء الحياة

لماذا ماء الحياة؟ يجب أن تكون الحياة على قافية ماتوا...»[78].

هذه العبارات المقحمة دون أصل، البعيدة عن روح الفكاهة والأسلوب الموليبري ما هي إلا من رواسب التراث. فقد حفل هذا التراث، لاسيما في النصف الأول من القرن الماضي، بالمحاولات ذات الطابع التعليمي كالمقامات. ودخلت هذه المحاولات في المؤلفات المسرحية الأولى، كـ «البخيل» و«الحسود السليط» لمارون النقاش ثم بدأت هذه المحاولات تقل وتغيب، مع تمكن النهضة الجديدة واتساع دور الترجمة، تاركة بعض الأثر كما أشرنا. إلى جانب تصرفه في الحوار اختصاراً وزيادة لجأ المترجم إلى الحذف، كما لجأ إلى تعديل بعض المواقف لتأتي أكثر انسجاماً مع الذوق والجو العربيين. ولم يبالغ الحداد في لجوئه إلى الحذف بل قصره على بعض المواقف التي وجد في نقلها بعض الصعوبة. ففي المشهد الخامس من الفصل الأول يظهر سكاناريل على حشبة المسرح ممسكاً بيده زجاجة خمر ومردداً أغنية فرنسية منظومة

ومُوقعة. فحذف المترجم هذه الأغنية لكنه أشار في النص إلى وجودها مانحاً المخرج حرية وضع الأغنية المناسبة في مكانها[79].

كذلك كان عمله في تعديل الحوار. فإذا ما وجد في الأصل صورة غريبة عن الجو العربي بدل بها صورة أخرى أقرب إلى واقع الجمهور. ففي المشهد الرابع من الفصل الثاني يحاول سكاناريل إقناع مستمعيه بفائدة الخبز الممزوج بالخمر في تحريك اللسان بالكلام فلا يجد لديه مثلاً يضربه سوى مثل الببغاء[80]:

Sganarelle: Parce qu'il y a dans le vin et le pain, mêlés ensemble, une vertu sympathique qui fait parler. Ne voyez - vous pas bien qu'on ne donne autre chose aux perroquets, et qu'ils apprennent à parler en mangeant de cela?»

ولكن صورة الببغاء غريبة عن الحو العربي ونقلها كما هي ينبه القارىء أو المشاهد إلى الطبيعة الأجنبية للصورة. أما صورة السكير فمن واقعنا ومشاهداتنا فحق للحداد أن يبدل الصورة بالصورة وأن ينقل النص بهذا التعديل:

«عبد الله: إن الخبز والنبيد أحسن دواء للخرس ولاسيما النبيذ فإنه يجعل الأخرس يتكلم. ألا ترى الإنسان عندما يشرب خمراً كيف يصير كثير الكلام؟»[81].

لكن ما أدخله المترجم من تعديل لا يرمي كله إلى هذا الغرض. فقد لجأ إليه أحياناً عندما أمكنه أن يستبدل بالموقف موقفاً آخر أكثر استثارة للضحك كما فعل في المشهد الرابع من الفصل الثاني حين خاطب سكاناريل جيرونت متكلماً عن المريضة[82]:

Sganarelle: Voilà une malade qui n'est pas tant degoûtante, et je tiens qu'un homme bien sain s'en accomoderait assez».

ولم يجد المترجم في هذا الكلام ما يستدعي الضحك فأبدل به مقطعاً هزلياً يبدأ بأخذ عبد الله يد نسيم قائلاً:

«عبد الله: .. إن حركة نبضك تدل على أن ابنتك فيها مرض.

نسيم: لماذا تجس يدي. إنها هي المريضة لا أنا.

عبد الله: لا فرق فإن الدم واحد»[83].

أما عن الأسلوب فقد أقحم المترجم في النص بعض الأمثال الشعبية.، النثرية[84] والشعرية[85] واقترب أحياناً من أسلوب العامة [86] وأدخل الألفاظ السوقية[87] واختصر وحذف، وزاد وبدل لكنه لم يخرج في هذا كله عن حدود الاعتدال. ومع أنه حاول نقل المسرحية إلى الجو العربي فإن الروح الفرنسي بقي مهيمناً عليها. وأسلوبه في ترجمة هذه المسرحية لا يختلف كثيراً عنه في المسرحية السابقة إلا أنه في هذه كان أقرب إلى العامية نظراً لطبيعة الموضوع الي تفرض استعمال العبارات المألوفة.

وصفوة القول في هذا التيار إنه عقب التيارين السابقين فأفاد منهما كما أفاد من تطور حركة المسرح وترقي ذوق الجمهور. وتميز بابتعاده عن أدوار الغناء التي كانت تقحم في النصوص المترجمة فتشوه الموضوع والجو المسرحي، وبتخلصه من طغيان العناصر الدخيلة الأخرى ذات المنشأ المحلي أو الموروث، وباقترابه الشديد من الأصل وفهمه لأصول المسرح الغربي وقواعده. ولا ندعي أنه بلغ الغاية في الترجمة المسرحية لكنه كان إرهاصاً يبشر بمرحلة الترجمة الدقيقة التي بدأت فجّة في مطلع هذا القرن قبل أن تنضجها شمس الثقافة والتعليم بعد الحرب العالمية الأولى.

حكم عام على ترجمة المسرحية

ونحتم درسنا ترجمة المسرحية بأنها مرت بثلاثة أطوار كان أولها أبعدها عن الأصل حتى لا يصح

اعتبار آثاره من قبيل الترجمة. إلا أن اعتماده على المسرح الغربي في إلباس موضوعاته لباساً مسرحياً وفي إخراجها فنياً وتأثره به في معالجة موضوعاته واقتباسه منه الكثير من المشاهد والمواقف، كل هذا سمح لنا باعتبار هذا الطور مرحلة أولية في حركة ترجمة المسرحية. أما الطور الثاني فتميز باعتماده الصريح والمباشر على نص أصلي واحد لا يخرج عنه إلا ليعود إليه. وبهذا دخل الاعتماد على المسرح الغربي مرحلة الترجمة الفعلية. لكن هذه الترجمة لم تكن في هذا الطور ترجمة فنية، إذ كان المترجم يتصرف في نقله تصرفاً شديداً سواء في التنسيق الخارجي للفصول والمشاهد وفي أسماء الشخصيات أو في الحوار والتصوير الداخلي. وكثيراً ما أقحم في النصوص المترجمة أدوار الغناء والمواعظ والنكات الشعبية. وكثيراً أيضاً ما شوه النص بالحذف والاختصار والزيادة والتنكر للأصول المسرحية والابتعاد بالموضوع عن غايات المؤلف. أما الطور الثالث فكان خطوة متقدمة في حركة ترجمة المسرحية تخلص فيها النص من كثير من العناصر الدخيلة واقترب اقتراباً شديداً من الأصل نصاً وقواعد، دون أن يتطهر كلياً من التأثيرات المحلية ورواسب التراث.

هذه الأطوار المتعاقبة كانت نتيجة حتمية لترقي حركة المسرح وارتفاع مستوى الجمهور. ولقد أثر ذوق الجمهور كثيراً في عمل المترجمين الذين سعوا إلى إرضائه على حساب الفن. لكن الذوق - الذي مال معظم الدارسين إلى تحميله وحده تبعه ما أصاب ترجمة المسرحيات من تشويه - لم يكن، على أهميته، سوى عامل من جملة عوامل مؤثرة منها ذوق المترجم نفسه، ونظرته إلى الأثر الذي يقدمه، والمفهوم الشائع لفن الترجمة من جهة والفن المسرحي من جهة أخرى، وغياب النقد المسرحي للنص والإخراج والتمثيل وغير ذلك.

ولا بد لنا من الاعتراف بأن هذه الأطوار الثلاثة لم تكن واضحة المعالم، ظاهرة الحدود، بل تداخل بعضها في البعض الآخر بحيث نجد الكثير من النصوص المترجمة في الطور الثالث أكثر تمثيلاً لأحكام الطور الثاني أو الأول. ولهذا آثرنا تسميتها، في متن هذا البحث، بالتيارات لتكون التسمية أكثر صدقاً وانطباقاً على واقع الحال.

الحواشي

(1) عرفت مصر المسرح منذ مطلع القرن الماضي. فقد أنشأ فيها نابليون بونابرت، خلال حملته عليها، مسرحاً دعاه «مسرح الجمهورية والفنون» ابتغى منه تسلية ضباط جيشه. قُدّمت على هذا المسرح روايات باللغة الفرنسية، ثم انطوى مع رحيل الفرنسيين عن مصر، فلم يؤثر في الحياة الفكرية المصرية. وقد أشار الجبرتي إليه بقوله: «هو المسمى بلغتهم بالكمدي، وهو عبارة عن محل يجتمعون به كل عشر ليال ليلة واحدة يتفرجون به على ملاعيب يلعبها جماعة منهم بقصد التسلي والملاهي مقدار أربع ساعات من الليل، وذلك بلغتهم، ولا يدخل أحد إليه إلا بورقة معلومة وهيئة مخصوصة» (عجائب الآثار في التراجم والأخبار 149/3). وقال عنه جرجي زيدان إن تمثيله «ليس هو في كل حال تمثيلاً عربياً». بعد هذا المسرح أنشئت في مصر، أيام محمد علي، مسارح أوروبية خاصة ورد ذكرها في رسائل القنصلية الفرنسية وفي كتابات الرحالة الذين زاروا مصر في القرن الماضي، ولا تختلف هذه المسارح بشيء عن «مسرح الجمهورية والفنون». راجع بهذا الشأن:

نجم، محمد يوسف: **المسرحية في الأدب العربي الحديث**، ص 17 - 28.
زيدان، جرجي: **تاريخ آداب اللغة العربية**، الجزء الرابع، ص 502.
داغر، يوسف أسعد: **الأصول العربية للدراسات اللبنانية**، ص 383.
طالب، عمر: نشأة المسرحية العربية، مجلة آداب الرافدين.
(بغداد)، العدد الثاني، 1971.

(2) Landau, Jacob: Etude sur le théatre et le cinéma arabes. pp. 60 - 61.

(3) ذكر مارون النقاش في متن مسرحية **الحسود السليط** أنه قدم مسرحية **البخيل** سنة 1847 (نقولا النقاش: **أرزة لبنان**، ص 388). ولكن أخاه ورفيقه وتلميذه نقولا النقاش، ذكر في مواضع ثلاثة من المقدمة التي صدّر بها كتاب «**أرزة لبنان**» (انظر ص 4 و 10 و 12) أن المسرحية قدّمت في سنة 1848، وفي شهر شباط/فبراير من تلك السنة بالتحديد.

(4) نقصد بقيود الصنعة الفنية مجموعة القواعد والشروط التي يتوجب على الكاتب المسرحي التقيّد بها. أما قواعد اللغة العربية من نحوٍ وبيانٍ وعروضٍ شعر فلا نعنيها مع أننا لا نأخذ بالعذر الذي قدّمه نقولا النقاش، جامع مسرحيات مارون، وهو أن مارون ربما تحلل من مراعاة ضوابط اللغة والعروض عمداً، لتشجيع الآخرين على التأليف في هذا الفن (**أرزة لبنان**، ص 34).

(5) المصدر نفسه، ص 16.

(6) النقاش، سليم: «فوائد الروايات أو التياترات...»، مجلة **الجنان**، م 521/6.

(7) النقاش: **أرزة لبنان** (18).

(8) النقاش، مارون: **الحسود السليط**، (275). وانظر أيضاً **البخيل** (16).

(9) **مجلة الجنان**، مجلد سنة 1875 (517).

(10) النقاش: **أرزة لبنان** (15 - 16) وقارن بما ذكره سليم النقاش في مجلة **الجنان**، مجلد سنة 1875 (521).

(11) النقاش، مارون: **الحسود السليط**، (275).

(12) لنا عودة إلى هذا الموضوع بشيء من التفصيل في هذا البحث.

(13) قارن ما ورد في المشهد الخامس عشر من الفصل الأول عندما يسأل أبو الحسن أخاه عن رأيه في دعد. مما ورد في المشهد الرابع من الفصل الأول في مسرحية **البخيل** لموليير حين يسأل أرباعون ابنه كليانت عن رأيه في ماريان.

(14) النقاش **أرزة لبنان** (106).

(15) نجم: **المسرحية في الأدب العربي الحديث** (35 - 38)

(16) دغمان، سعد الدين: **الأصول التاريخية لنشأة الدراما في الأدب العربي** (267)

(17) نجم، محمد: **المسرحية في الأدب العربي الحديث** (95)

(18) مثلت على مسرح المدرسة الوطنية (للمعلم بطرس البستاني) في أواخر شهر تموز/ يوليو 1869. انظر المرجع نفسه (52).

(19) مثلت على مسرح مدرسة دير الشرفة سنة 1884 راجع. داغر، يوسف أسعد. «من التمثيل في خلال قرن»، **المشرق** م 42 (494).

(20) مثلت على مسرح مدرسة زهر الاحسان في شهر كانون الأول/ ديسمبر 1898 راجع مقدمة المسرحية

(21) مثلت عام 1875. انظر نجم، محمد: **المسرحية في الأدب العربي الحديث** (58).

(22) مثلت سنة 1900. راجع: فياض، نقولا: **رفيف الاقحوان** (189). وكذلك: فياض، نقولا: «ذكريات أدبية» **محاضرات الندوة اللبنانية**، 19 أيار/ مايو 1952، (63).

(23) «**الحسود السليط**».

(24) النقاش، مارون: **الحسود السليط**، (275).

(25) انظر: سركيس، يوحنا: «ترجمة نجيب الحداد»، **الضياء** م 1 (378).

(26) كما في مسرحيات سليم النقاش. وراجع أيضاً **أنشودة الهوى** التي اقتبسها حليم فارس عن إحدى القصص الفرنسية، **وأندروماك** ترجمة أديب اسحق.

(27) جورج طنوس في مقدمة مسرحية **الشعب والقيصر** التي ترجمها عن فولتير.
(28) راجع مقدمة مسرحية **صلاح الدين الأيوبي** لنجيب الحداد.
(29) نجم، محمد: **المسرحية في الأدب العربي الحديث** (7).
(30) في مسرحية **صفصف** ليعقوب صنّوع، تقوم البطلة بدور فتاة لعوب تغازل أكثر من خاطب واحد في وقت واحد. وقد حمّلها المؤلف مغبة تصرّفها فتركها في آخر المسرحية وحيدة لا زوج لها ولا خاطب. لكنّ الجمهور رفض هذه الخاتمة المنطقية التي يوحيها السياق وثار على صنّوع وطالبه بأن يضيف مشهداً ختامياً إلى المسرحية يزوّج فيه البطلة، وإلاّ يقاطع مسرحه. فاضطر صنّوع إلى النزول عند طلبه. (راجع الحوار كاملاً في كتاب علي الراعي: **الكوميديا المرتجلة في المسرح المصري**، ص (22 - 23)
(31) عازار، شاكر ورلزل، نجيب: **رواية تنازع الشرف والغرام**، (المقدمة)
(32) جهشان، نجيب: **عثليا**، (المقدّمة).
(33) اسحق. **أندروماك**، (53).
(34) المصدر نفسه، (55)
(35) المصدر نفسه، (88).
(36) مسرحية **الشعب والقيصر**، ترجمة جورج طنوس، (المقدمة)
(37) **أندروماك**، (37 - 39).
(38) تيمور، محمود. **طلائع المسرح العربي** (10 - 11).
(39) النقاش، نقولا: **أرزة لبنان**، (18)
(40) راجع إشارة يعقوب صنوع في مسرحيته **موليير مصر وما يقاسيه**، (12)
(41) مقدمة **ديوان الياس فياض**.
(42) ميهم الياس أبو شبكة، في **روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة** (89 - 90). وأنيس المقدسي، في **الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث** (377)
(43) Molière **œuvres complètes III,** (P 329)
(44) ذكر الدكتور محمد نجم في كتابه **المسرحية في الأدب العربي الحديث** (417) أن هذا المشهد هو الوحيد الذي يمكن اعتباره مقتبساً عن موليير من بين مشاهد المسرحية كافة.
(45) Molière. **L'Avare,** Classiques Lárousse (P 18)
(46) النقاش، مارون. **البخيل**، (7).
(47) Molière. **œuvres complètes, III,** (P 35)
(48) BRAY. R **La formation de la doctrine classique,** p 230
(49) النقاش، سليم: **مي**، (112 - 113)
(50) المصدر السابق، (114).
(51) انظر نماذج من هذه الأشعار في المصدر نفسه، (92 - 96)
(52) المصدر السابق (123)
(53) المصدر نفسه، (137)
(54) انظر مقدمة محمد يوسف نجم لمجموعة نجيب الحداد الصادرة عن دار الثقافة بيروت 1966
(55) Corneille. **Le Cid,** N C.L (p 93)
(56) الحداد، نجيب **السيد**، (49).
(57) ما بين القوسين من زيادة المترجم
(58) المصدر نفسه، (31)

(59) المصدرالسابق، (5).

(60) Corneille, **Le Cid,** N.C.L. (p. 93).

(61) الحداد، نجيب **السيد**، (67).

(62) Corneille, **Le Cid,** (63).

(63) الحداد، نجيب **السيد**، (24).

(64) Corneille, **Le Cid,** (p. 132).

(65) الحداد، نجيب **السيد**، (71).

(66) المصدر السابق، (214) ـ وقارن بالأصل: Molière: **œuvres complètes III,** (P. 100).

(67) المصدر نفسه، (107).

(68) الحداد، نجيب: **الطبيب المغصوب**، (226).

(69) المصدر نفسه، (227) وقارن بالأصل (107).

(70) المصدر السابق، (235).

(71) كما في (221).

(72) الحداد، نجيب: **الطبيب المغصوب**، (239 - 240).

(73) هو سعد الدين حسن دغمان. راجع كتابه «**الأصول التاريخية لنشأة الدراما في الأدب العربي**» (236)

(74) Molière: **œuvres complètes III,** (P 118).

(75) الحداد، نجيب: **الطبيب المغصوب**، (252).

(76) الخطب (بضم الخاء).

(77) المصدر نفسه، (215)

(78) المصدر نفسه، (218).

(79) المصدر السابق، (218) وقارن بالأصل (102).

(80) Molière: **œuvres complètes III,** (P 118).

(81) الحداد، نجيب: **الطبيب المغصوب**، (246).

(82) Molère: **œuvres complètes III,** (P. 112).

(83) المصدر السابق، (240).

(84) المصدر نفسه، (230).

(85) المصدر نفسه، (230).

(86) المصدر نفسه، (214).

(87) استخدم المترجم لفظتي «حمار» و«ملعون» أكثر من عشر مرات خلال المسرحية.

المراجع والمصادر

أبو شبكة، الياس، روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة، دار المكشوف، بيروت 1945.

اسحق، أديب: أندروماك، تأليف جان راسين، ترجمة -، دار مارون عبود، بيروت 1975.

تيمور، محمود: طلائع المسرح العربي، مصر، لا ت.

الجبرتي، عبد الرحمن: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، مصر 1322 هـ.

جهشان، نجيب: عثليا، تأليف جان راسين، ترجمة -، المطبعة الأدبية، بيروت 1898.

الحداد، نجيب: السيِّد، تأليف بيير كورني، ترجمة -، من مجموعة «نجيب الحداد»، اختيار وتقديم محمد يوسف نجم، دار الثقافة، بيروت 1966.

الحداد، نجيب: صلاح الدين الأيوبي، مطبعة الجامعة، الاسكندرية، مصر 1904

الحداد، نجيب: الطبيب المغصوب، تأليف موليير، ترجمة -، من مجموعة «نجيب الحداد»، اختيار وتقديم محمد يوسف نجم، دار الثقافة، بيروت 1966

داغر، يوسف أسعد: فن التمثيل في خلال قرن، مجلة المشرق، المجلدان 434/42 و118/43 و2/1.

دغمان، سعد الدين: الأصول التاريخية لنشأة الدراما في الأدب العربي، منشورات جامعة بيروت العربية، بيروت 1973.

الراعي، علي: الكوميديا المرتجلة في المسرح المصري، دار الهلال، مصر 1968.

زيدان، جرجي: تاريخ آداب اللغة العربية، دار مكتبة الحياة، بيروت 1967.

سركيس، يوحنا: ترجمة نجيب الحداد، مجلة الضياء، م 378/1

صنوع، يعقوب موليير مصر وما يقاسيه، المطبعة الأدبية، بيروت 1912

عازار، شاكر وزلزل، نجيب: تنازع الشرف والغرام، تأليف بيير كورني، ترجمة -، بعبدا 1898.

فارس، حليم: أنشودة الهوى، المطبعة الأدبية، بعبدا، لبنان 1907.

فياض، الياس. ديوان الياس فياض، دار الثقافة، بيروت 1954.

فياض، نقولا: ذكريات أدبية، محاضرات الندوة اللبنانية، النشرة 3 - 4، بيروت 1954

فياض، نقولا. رفيف الأقحوان، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1950

المقدسي، أنيس: الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، دار العلم للملايين، بيروت 1973

نجم، محمد يوسف: المسرحية في الأدب العربي الحديث، دار الثقافة، بيروت 1967.

النقاش، سليم فوائد الروايات أو التياترات أو نسبة الروايات إلى هيئة الاجتماع، مجلة الجنان، م 6/ (1875)، ص 516.

النقاش، سليم. مي، تأليف بيير كورني، ترجمة -، من مجموعة «سليم النقاش»، اختيار وتقديم محمد يوسف نجم، دار الثقافة، بيروت 1964

النقاش، مارون: البخيل، من مجموعة «مارون النقاش»، اختيار وتقديم محمد يوسف نجم، دار الثقافة، بيروت 1961.

النقاش، مارون: الحسود السليط، من مجموعة «مارون النقاش»، اختيار وتقديم محمد يوسف نجم، دار الثقافة، بيروت 1961.

النقاش، نقولا أرزة لبنان، المطبعة العمومية، بيروت 1869

BRAY, René. La formation de la doctrine classique en France Librairie Nizet, Paris, 1978

CORNEILLE, Pierre: Horace, Classique Larousse, 1960

CORNEILLE, Pierre: Le Cid, Classique Larousse, 1960.

LANDAU, Jacob: Etude sur le théatre et le cinéma arabes. Maisonneuve et Larose, Paris 1965.

MOLIERE. L'Avare, Classique Larousse, 1933.

MOLIERE: Oeuvres Complètes, tome III, Garnier - Flammarion, 1965

العقل ومسألة الأخلاق عند المعتزلة

صلاح ابراهيم(*)

تمهيد

بزغت الأفكار الأولى للفكر المعتزلي في أوائل القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد). وكانت بواكير نشأتها في كنف الحركة القدرية[1]، التي كانت بدورها إحدى الفرق المتناحرة، منذ القرن الأول للهجرة، حول بعض القضايا الدينية الكبرى المعروفة «بالأصول» أي أمهات العقائد الدينية المتصلة بمعرفة الباري ووحدانيته وماهية الفعل والعدل الإلهي والجبر والقدر وغيرها من القضايا.

وبالنسبة لمسألة «القدر»، انقسم الفقهاء والعلماء إلى قسمين: قسم نسب «القدر» إلى الخالق وهم «الجبرية»[2] أو «المجبرة» وقسم نسبه إلى العبد، وهم «القدرية»[3]أسلاف المعتزلة.

ورغم أن الخلاف في جانب منه يبدو دينياً، إلاّ أنه كانت له أبعاد سياسية تعكس الظروف التي كانت سائدة في ذلك الوقت، والمتمثلة في الظلم والاستبداد اللذين أشاعهما الأمويون بين رعاياهم، خاصة ضد خصومهم الذين ينكرون عليهم تولّيهم أمر الخلافة.

استهل حركة الاعتزال «واصل بن عطاء»[4] (ت 131 هـ/748 م) وكان تلميذاً للحسن البصري ثم انشق عنه بسبب الخلاف حول مسألة شغلت أوائل الفقهاء والعلماء منذ صدر الإسلام، وهي حال مرتكب الكبيرة وصحة إسلامه. وكان رأي «واصل» أنه لا يُعتبر كافراً بكل معنى الكلمة، ولا مسلماً بكل معنى الكلمة، بل فاسق في منزلة بين المنزلتين هما الكفر والإيمان[5].

أما المصدر الثاني الذي استمد منه «واصل» أفكاره فهو «جهم بن صفوان»[6] (ت 128 هـ/745 م) وكان زعيم الحركة الجبرية المناوئة[7]، ومن أهم آرائه التي تأثر بها «واصل» - وإن كان قد استخدمها بطريقة مختلفة تماماً - قوله بأن العقل يمكنه أن يكتشف ما في الأشياء والسلوك من صلاح أو فساد، فيوجب العمل

(*) باحث في معهد الانماء العربي.

بما هو صالح وينهى عما هو فاسد. فالعقل بحد ذاته يدرك ذلك ويفعله بمفرده قبل «السمع» أي قبل أن يسمع الناس ما يأتي به الأنبياء والرسل منقولاً عن الوحي الإلهي، ويوجز الشهرستاني رأي «جهم» في هذه المسألة بعبارة قصيرة فيقول، وهو يعدد آراء «جهم»: «وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع»[8]. وجاء المعتزلة بعد جهم فصاغوا هذه المقولة صياغة فلسفية محكمة، يُطلق عليها في كتاباتهم «مسألة الحَسن والقبيح العقليين»، ويقصدون بذلك الحسن والقبيح اللذين يقررهما العقل بمفرده قبل ورود الشرع (الدين).

وقد عارض هذه المقولة فيما بعد الأشاعرة، الذين يقولون بـ «الحسن والقبيح الشرعيين» ويعنون بذلك أنه لا يوجد في الأشياء بذاتها ما هو حسن وما هو قبيح، وإنما يصبح الشيء حسناً حين يأمر به الشرع، ويصبح قبيحاً حين ينهى عنه الشرع نفسه.

ينصبّ مذهب المعتزلة على مسألتين كلاميتين كبيرتين هما: **التوحيد والعدل**، وبهذين الاسمين تُعرف المعتزلة، فيقال عنهم «أهل التوحيد والعدل»، ويرتبط بكل مسألة عددٌ من القضايا، ويهمنا منها هنا المسألة الثانية «العدل» وما يرتبط بها من قضايا خلقية مثل: ماهية الخير والشر، أو الحسن والقبيح، والحرية والاختيار، والالتزام الخلقي.

«والمعرفة العقلية»[9] هي محور المسألة الخلقية عند المعتزلة، فالشريعة تُدرك بواسطة العقل الناضج وهذا معنى قول المعتزلة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والإنسان مسؤول تجاهها، وهو معنى الوعد والوعيد، ولما كانت المسؤولية لا تُقاس بالأفعال فقط بل بالقصد والنيّة، لذلك قالت المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين.

ولما كان الإنسان هو الكائن الوحيد بين الكائنات الذي يملك عقلاً، فهو ـ أيضاً ـ الكائن الوحيد بينها الذي يتمتع بحرّية الاختيار، بينما تسير باقي الكائنات وفق نظام حتمي؛ أما الإنسان، فبجانب أفعاله الفسيولوجية التي تخضع للحتمية الطبيعية ـ شأن كل الكائنات ـ فإنه يُصدر أفعالاً بإرادة حرّة مختارة، وهذه الأفعال يرشدها العقل.

ومبدأ الحرية هذا متصل بمسألة التوحيد عند المعتزلة، فهم يعتبرون الله ـ تعالى ـ كلّي الكمال؛ والعدل الإلهي يقوم على قاعدتين: **الأولى**، أن الله لا يصدر عنه إلاّ الحسن أو الخير. **والثانية**، أن الثواب والعقاب ـ من الله ـ ليكونا في إطار الحسن أو الخير، فإنهما لا يقعان على فعل لا اختيار فيه. **فمفهوم العدل الإلهي لا يستقيم إلاّ على أساس حرية الإنسان أو اختياره في أفعاله، ليكون بهذا الاختيار مسؤولاً عما يفعل، وليكون الثواب والعقاب من الله بعد ذلك مترتباً على هذه المسؤولية ذاتها**. فإذا كان الإنسان ليس حرّاً في اختيار أفعاله، خيراً كانت أم شراً، فإنه غير مسؤول عنها، وإذا لم يكن مسؤولاً، كان الجزاء ثواباً أو عقاباً ضرباً من العبث، والعبث شر، والشر لا يصدر عن الله. ويعبر «واصل» عن ذلك بقوله: «الباري حكيم عادل، ولا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويُحتِّم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله [أي جعله قادراً]، ويستحيل أن يخاطب العبد بـ «إفعل» وهو لا يمكّنه أن يفعل، وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل؛ ومن أنكره فقد أنكر الضرورة»[10]. وعن الفكرة نفسها يقول الريوندي[11]: «إنّ الله تعالى مختار لفعله للعدل، ولحكمه بالحق، وللخير الذي يفعله بعباده، يقدر عليه وعلى أمثاله لا إلى غاية ويقدر على تركه، وإنما أحال قول من زعم أن الله يقدر على الظلم والكذب وهما

لا يقعان إلّا من ذي آفة مجتلب لمنفعة أو دافع لمضرّة، والله عن هذه الصفة الدالة على حدث من وصف بها متعال[12]. وفي موضع آخر يقول: «وجدت الظلم ليس يقع إلّا من ذي آفة وحاجة حملته على فعله أو من جاهل به. والجهل والحاجة دالان على حدث من وُصف بهما، ويتعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً. فالذي أمنني من فعل الله للظلم انتفاء هذه الأشياء عنه الدالة على حدث من وصف بها»[13].

عموماً، يمثل هذا الموضوع جانباً واحداً من فكر المعتزلة، ومع ذلك يندرج تحته مجموعة كبيرة من المسائل التي عالجوها باستفاضة، وتتشعب كل مسألة منها إلى فروع وتفصيلات شديدة التعقيد. وفي هذا **البحث سيتم الاقتصار على تناول دور العقل في مسألة الأخلاق عند المعتزلة**، أي دور العقل في الاختيار بين الخير والشر أو بين الحسن والقبيح، ويشتمل هذا الموضوع على مجموعة من المبادىء التي تتكامل وتُشكل في مجموعها رأي المعتزلة في هذه المسألة، وهذه المبادىء أو المنطلقات هي: تعريف للعقل ودوره في عملية المعرفة، حرية الاختيار عند الإنسان ومعنى الفعل الإرادي، معنى الخير المطلق والشر المطلق، وظيفة الوحي، الثواب والعقاب، الالتزام الخلقي عند الإنسان. وسوف يتم عرضها بالتتالي ثم سأتبع كل ذلك بخلاصة لفكر المعتزلة حول دور العقل في تحديد قيمة الفعل، أي العقل كمقياس للمسألة الأخلاقية عند الإنسان.

العقل والمعرفة

في رأي المعتزلة، **يمثل العقل** ـ الذي يتمتع به الإنسان دون بقية الكائنات ـ **الركيزة الأساسية لرؤيتهم للعالم، أو لفلسفتهم**. وقد عرّف أبو الهذيل[14] العقل بأنه «القوة على اكتساب العلم» وبأنه «القوة التي يفرق الإنسان بها بين نفسه وبين باقي الأشياء»[15] ولا يختلف تعريف الجبائي[16] للعقل عن ذلك فيقول: «العقل هو العلم»[17] ثم يضيف إليه وظيفة أخلاقية غير وظيفة العلم فيقول: «إنما العقل سمي عقلاً لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه». وفي موضع آخر يقول[18]: «العقل هو العلم الصارف عن القبيح الداعي إلى الحسن». فقيمة العقل تكون في إرشاد الإنسان في عمله وفي ردعه عما لا يتفق وطبيعته البشرية، وهو قوة ندرك بواسطتها العلم، أي المعاني والعلاقات، وهو أيضاً قوة مرشدة للإنسان في أعماله.

ويفرق المعتزلة بين العقل ـ ووظيفتُه التفكير ـ والنطق وهو أداة حمل المدلولات اللفظية للفكر «إذ ربما أخذ (الإنسان) القلم وكتب مجلداً من حديث فكره وشحن ديواناً من حديث نفسه، ولسانه ساكت لا ينطق»[19]. وحجتهم في ذلك أن «دلالات العبارات على النطق تختلف بالأمم والأمصار، بينما دلالة الأحكام على العلم [هي] دلالة العقل فلا يختلف ذلك بالأمم والأمصار»[20]. فالألفاظ والعبارات أو ما يسمّى بالشكل الكلامي تختلف باختلاف الأمم لا باختلاف لغاتها، بينما المدلول الفكري واحد والمضمون هو ذاته. ويفسر الشهرستاني ذلك بقوله: «ألا ترى أن من لا يعرف كلمة في العربية لا يخطر بباله كلام العرب، ومن لا يعرف العجمية لا يطرأ عليه كلام العجم، ومن عرف اللسانين، تارة تحدثه نفسه بلسان العرب وتارة بلسان العجم؟ فعلم على الحقيقة أنها تقديرات تابعة للعبارات التي تعلمها الإنسان في نشوئه، و(. . .) هي أصل لها، منها تصدر، وعليها ترد»[20]. ويحدد الشهرستاني معنى الكلام بقوله: «إن الكلام ليس نوعاً من الأعراض ذا حقيقة عقلية كسائر الأعراض، بل نطلقه على النطق الذي في اللسان بحكم المواضعة والمواطأة. والإنسان قد يخلو عنه وعن ضده، وتبقى

حقيقة إنسانيته، فإنه إنما يتميز عن الحيوان بصورته وشكله، لا بنطقه»[20] فالإنسان قد يكون على حال لا ينطق فيها، مع أن حقيقة إنسانيته باقية، لما يتصف به من قدرة على التفكير، وهذا ما يتميز به على غيره من سائر الكائنات.

وقدرة العقل على إدراك الحقائق - عند المعتزلة - ليست قدرة مطلقة، فهناك حقائق قد يجهلها العقل أو يدركها إدراكاً جزئياً؛ فيقول أبو الهذيل وبشر بن المعتمر[21]: «كل ما عَلِمَهُ الإنسان قد يجوز أن يجهله في حال علمه من غير الوجه الذي عَلِمَهُ منه كالرجل الذي يعرف الحركة ولا يعلم أنها لا تبقى وأنها من فعل المختار وأنها تحدث في المكان الثاني وكالإنسان الذي يعرف الأجسام ويجهل أنها محدثة»[22].

ومعرفة الحقائق الأولى والمبادىء الأخلاقية ليست شيئاً غريزياً فينا، بل هي أمر مكتسب، فهي تتكون بالنظر، أي بالحواس، أي «المعرفة الحسية»، أو بالخبر، وفي ذلك يقول النجّار[23] «قد يجوز أن يَعرف (الإنسان) الشيءَ بالخبر العام من لا يعرفه من جهة الحس؛ والخبر العام هو قول النبي اعلموا لوناً قد حدث في يومنا هذا، والخبر الخاص هو قوله: اعلموا أن ذلك اللون بياض»[24]. وقد تتفق معرفة الحس مع معرفة الخبر أو قد تختلف، يقول الشهرستاني: «ان من علم شيئاً بالخبر ثم رآه بالبصر وقد تفرقه بين الحالتين، إلّا أن تلك التفرقة ليست تفرقة جنس وجنس ونوع ونوع بل تفرقة جملة وتفصيل وعموم وخصوص وإطلاق وتعيين وإلّا فشعور النفس بهما في الحالتين واحد»[25]. وكلا النوعين من المعرفة يؤديان إلى المعرفة العقلية، التي تتزايد أو تتراكم بالنضج، **وبكمال النضج يصل الإنسان إلى الإدراك، فيكفي للعقل الناضج أن يفكر حتى يدرك الحقائق ويعلمها بالاضطرار،» ولا يجوز أن يبلغ عقل الإنسان حد النضج دون أن يعرف أن الله خالقه**، وفي ذلك يقول الجاحظ[26]: «إنه لا يجوز أن يبلغ أحد فلا يعرف الله»[27]. ويقول النظام[28]: «إن المفكر إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع»[29]. ولا تقتصر قدرة العقل الناضج على معرفة الله، بل تمتد إلى معرفة المبادىء الأخلاقية. فيقول أبو الهذيل: «يجب على الإنسان أن يعلم حُسْن الحسن وقُبْح القبيح، والإقدام على الحسَن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور»[30]، وكذلك يقول الجبائي وابنه أبو هاشم[31]: «معرفة الحُسْن والقُبْح واجبات عقلية»[32].

العقل - إذن - في رأي المعتزلة، في إمكانه أن يصل إلى معرفة الحقائق الأساسية لا سيّما المبادىء الخلقية، بطريق الحسّ أو الخبر، وتلك هي «المعرفة العقلية» **ولكن هناك نوع آخر من المعرفة قد تأتيه عن طريق «ملك أو رسول أو ما أشبه ذلك»[33] وتلك هي «المعرفة الشرعية»**.

ومجمل القول، أن المعتزلة يُجمعون على القول بأن العقل يمكنه وحده أن يدرك أن للعالم صانعاً، وأن يميز بين الخير والشر[34]، ويقول أبو هلال العسكري[35] في ذلك: «ان قدماء المعتزلة أظهروا منذ البداية ميلاً إلى الاعتماد على العقل، ويعترفون له بسلطان بجانب الآيات المنزلة». وقد استخدموا كل معرفتهم الفلسفية، وحذقهم الفكري، في إثبات وجود شريعة عقلية طبيعية، يدركها كل عقل ناضج. وقد لخص «أحمد أمين» براهينهم على ذلك، وفي ما يلي أبرز ثلاثة من تلك البراهين[36].

- الأول يقوم على الملاحظة التاريخية والمنهج الاستقرائي، فالناس قبل ورود الشرائع كانوا يحتكمون إلى العقل، ويتجادلون بالعقل، ويُلزمون بعضهم بعضاً بما يَقضي به العقل. **ومرجعهم في ذلك** ما يراه العقل في الأشياء من حُسْن أو قبح قائمين

بذاتها، مثل استحسانهم إنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى، واستقباح الظلم والعدوان.

- **وثاني البراهين** يقوم على الإلزام المنطقي، فالرسل، يطلبون إلى الناس أن ينظروا في أشياء الكون بعقولهم. ذلك أن الأشياء حسنة أو قبيحة في ذاتها يدركها العقل من نفسه، وما يأتي به الشرع يكون متفقاً مع ما تواضع عليه الناس بعقولهم.

- **وثالث** براهينهم، أنه لو لم يكن في الأفعال ذاتها حُسْن وقُبْح، لما أمكن للفقهاء أن يصدروا أحكامهم على تلك الأفعال التي لم يرد في شأنها نص شرعي، ففي مثل هذه الحالات فإنهم يلجأون إلى التعليل، والتعليل يستند إلى ما في الأشياء والأفعال من صفات قائمة في حد ذاتها.

ويستخلص «أحمد أمين» رأي المعتزلة في هذا الموضوع بقوله: «لقد قال المعتزلة بسلطان العقل في معرفة الخير والشر، فليس الخير يُفرض من الله فرضاً على الأشياء، ولا الشر كذلك. وبعبارة أخرى: ليس أمر الله بالشيء هو الذي يجعله خيراً، ولا نهيه عنه هو الذي يجعله شراً، بل الله يأمر بالشيء لأنه خير في ذاته، وينَهى عنه لأنه شر في ذاته. وفي طبيعة الأشياء صفات تجعلها خيراً وصفات تجعلها شراً، وفي وسع العقل أن يتعرّف هذه الطبائع..»[37].

الفعل الارادي وحرّية الاختيار

لما كان العقل بما أوتي من نور، يقدر على إرشادنا إلى الادراك والمعرفة وإلى تبينّ المبادىء الخلقية، فإنه يستطيع - كما يَقول المعتزلة - أن يدُلّنا على أي الطرق لنسلكها، طريق الخير، أو طريق الشر. **وبضوء العقل، يملك الإنسان حرّية الاختيار وتفضيل شيء على آخر**. ويشرح المعتزلة فكرة الاختيار العقلي فيقولون: «إن المفكر يجد من نفسه، قبل ورود السمع [أي قبل ورود الوحي] **خاطرين**: أحدهما يدعوه إلى معرفة الصانع وشكر المنعم وسلوك سبيل المحاسن والخيرات، والثاني يدعوه إلى خلاف ذلك. ثم يختار ما فيه النجاة، ويجتنب ما فيه الهلاك. وذانك الخاطران الداعيان المحدثان مخبران عن كلام النفس وحديثها»[38]. ويستخدم الإسواري[39] لتفسير الفكرة نفسها تعبير أن للإنسان قدرة صالحة للضدين[40]؛ أي أن حرية الاختيار تعني أن يكون للإنسان حرية الاختيار بين ضدّين قبل أن يُقدم على أي منها، وهذا يعني التردد بين خاطرين وبالتالي بين ضدّين. فهذا الخاطر يدعوه إلى أحد الصدين، وذاك الخاطر يدعوه إلى الضد الآخر. ويوضح النظام فكرة «الخاطرين» فيقول: «لا بد من خاطرين، أحدهما يأمر بالإقدام، والآخر بالكف، ليصح الاختيار»[41].

وليست كل الأفعال التي تصدر عن الإنسان أفعال إرادة، أي يتوفر بها شرط حرية الاختيار فهناك نوع من **الأفعال الطبيعية** تصدر عن الإنسان وسائر الموجودات، تصدر عن قوانين ثابتة وتخضع لنوع من الآلية، ولا يوصف مثل هذا النوع من الأفعال بالقبْح ولا بالحسْن شأن الأفعال الإرادية، ويفرّق القاضي عبد الجبار[42] بين النوعين من الأفعال فيقول: «اعلم أن الفعل ينقسم إلى وجهين: أحدهما لا صفة له زائدة على وجوده؛ فهذا لا يوصف بقُبْح ولا حُسْن (...)؛ وذلك كفعل الساهي والنائم. والثاني له صفة زائدة على وحوده، فلا يخلو من وجهين: إما أن يكون قبيحاً أو حسناً، لأنه إما أن يُعلم من حاله أنه مما يستحق به الذم إذا انفرد، فيكون قبيحاً؛ أو يُعلم من حاله أنه مما لا يستحق به الذم على وجه، فيكون حسناً»[43].

والفعل الناتج عن حرية الاختيار وهو ما يسمّيه المعتزلة **الفعل الإرادي، هو خاص بالإنسان فقط لأنه يملك عقلاً**، ولا يصح أن يقال عن فعل أنه إرادي إذا غابت عنه الإرادة، فالإرادة[44] ملازمة دائماً

لإراداتهـا. **وأداة تحقيق الإرادة هي القدرة والاستطاعة**. يقول أبو الهذيل «انه لا يصح وجود أفعال القلوب (الإرادات) من الإنسان مع عدم القدرة والاستطاعة ولا مع موته»[45]. ويشرح بشر بن المعتمر معنى القدرة أو الاستطاعة بقوله: «الاستطاعة هي سلامة البنية وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات[46]، وقريب من ذلك قول ثمامة[47]: «الاستطاعة هي السلامة وصحة الجَوارح وتخليتها من الآفات وهي قبل الفعل»[48]، وهذا ما يوضحه الجبائي وابنه أبو هشام بقولهما: «إن الاستطاعة قبل الفعل وهي قدرة زائدة على سلامة البنية وصحة الجوارح»[49] ووصف القاضي عبد الجبار القادرَ بقوله. «حقيقة القادر أنه بصفة معها يصح الفعل منه، وقد يعلم ذلك على جهة الجملة بالتأمل اليسير»[50].

وقد أثارت مسألة **توقيت الاستطاعة** كثيراً من الجدل بين المعتزلة وخصومهم من «المجبرة». فالمجبرة لا ينكرون وجود الاستطاعة قبل الفعل عند الإنسان ولكنها في هذه الحالة لا تخرج عن أن تكون «صحة الجوارح وارتفاع الموانع» وهي في هذه الحالة ليست أكثر من الاستعداد لإحداث الفعل والقيام به، وهذا الاستعداد ـ في حد ذاته ـ لا يُحدث الفعل، أمّا ما يُحدث الفعل فهي الاستطاعة المصاحبة له، وهي من الله. أي أنهم يرون أن «الاستطاعة.. شيئان: أحدهما قبل الفعل، وهي سلامة الجوارح وارتفاع الموانع، والثاني لا يكون إلاّ مع الفعل، وهو القدرة الواردة من الله تعالى بالعون أو الخذلان، وهو خلق الله تعالى للفعل فيمن ظهر منه، وسُمي من أجل ذلك فاعلاً لما ظهر منه[51]. أما المعتزلة فيرون أن القدرة متقدمة لمقدورها، واستطاعة الإنسان وقدرته متقدمة على الفعل، ويستشهد الجاحظ[52] ببعض آيات القرآن الكريم لإثبات ذلك، من ذلك قوله تعالى: ﴿قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك، وإني عليه لقوي أمين﴾ (سورة النحل: 38). وتوفر القدرة والاستطاعة عند الإنسان لا يوجب بالضرورة حدوث الفعل، فيرى أغلب المعتزلة: أن القادر قد يعجز لأسباب عارضة أو لأسباب خاصة بالفعل ذاته، عن إحداث الفعل، وأن هذا العجز لا يغير من وصفه بالقدرة والاستطاعة، فقدرة الله منذ الأزل على إيجاد مقدوره، لا يغير من اتصافه بها عدم خلقه لهذا المقدور في الأزل، وخلقه في وقته[53]، ويستشهد أبو الهذيل على ذلك بقوله تعالى: ﴿سيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم، يهلكون أنفسهم والله يعلم أنهم لكاذبون﴾ (التوبة: 9) فالاستطاعة موجودة ولكن الفعل لم يتم.

وأهم صفات الفعل الإرادي أنه يصدر فقط عن الإنسان دون غيره من الموجودات، وهو خاضع لعقله وإرادته، وفي ذلك يقول كل من معمّر وثمامة والجاحظ: «إن الإنسان لا فعل له غير الإرادة، وإن سائر الأعراض أفعال لأجسام بالطباع»[54]. وهم في ذلك يفرقون بين فعل الإرادة وفعل الطباع. **ففعل الطباع يخضع لقوانين ثابتة**. وقد أشار النظام إلى هذا النوع من الأفعال بقوله ان الجنس الواحد لا يكون منه عملان مختلفان كما لا يكون من النار تسخين وتبريد، ولا من الثلج تسخين وتبريد[55]، أي أن النار لا يصدر عنها إلاّ التسخين، والثلج لا يصدر عنه إلاّ التبريد. وفي قول آخر للنظام يوضح فيه كيفية خضوع كل جسم طبيعي إلى قوانين ثابتة، يقول: «إذا دُفع الحجر اندفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً»[56] أي بمقتضى الطبيعة. ويطرق معمر بن عباد السلمي القضية نفسها فيقول: «ما يحل في الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة[57] وبرودة ورطوبة ويبوسة، إنما هو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه». وفي موضع آخر يعبر عن الفكرة ذاتها بجرأة أكثر فيقول:

«إن حركات الفلك وكل ما اشتمل عليه الفلك من ذي حركة أو سكون، وتأليف وافتراق، ومماسة ومباينة، فعل غير الله»[58]. بمعنى أن كل ما يعرض للأفلاك إنما هو من فعل طبيعة قائمة في ذات هذه الأجرام، ويقول الجاحظ مثل هذا الكلام، بقوله: «إن للأجسام طبائع وأفعالاً مخصوصة بها»[59]. وفي موضع آخر يصف الجاحظ الطباع بقوله: «اعلم أن الله، جلّ ثناؤه، خلق خلقه، ثم طبعهم على حب اجترار المنافع ودفع المضار، وبعض ما كان بخلاف ذلك، وهذا فيهم طبع مركب، وجبلة مفطورة. . فهذه الخلال التي تجمعها خلتان: غرائز في الفطر، وكوامن في الطبع، جبلة ثابتة، وشيمة مخلوقة»[60].

وقد أثارت فكرة أفعال الطباع بما تحمله من معاني الحتمية الجبرية كثيراً من الجدل بين المعتزلة وخصومهم، بل بين المعتزلة أنفسهم بعضهم وبعض. فاستخدم خصومهم من الجبريين فكرة الحتمية بطريقتهم الخاصة لإثبات نظريتهم، بينما وجد فيها بعض المعتزلة حدّاً من حرّية الاختيار. ولكن يبدو أن موضوع «الطبع» كما يعنيه المعتزلة، غير ما تواضع عليه القائلون بـ «الطبع» بمعنى «الحتمية الجبرية». فها هو الجاحظ في موضع آخر يؤكد على وجود الاستطاعة والاختيار فيقول: «وليس قولنا: طُبع الإنسان على حب الأخبار والاستخبار حجة له على الله، لأنه طبع على حب النساء، ومُنع الزنى، وحبب إليه الطعام، ومُنع من الحرام. وكذلك حَبب إليه أن يخبر بالحق النافع ويستخبر عنه، وجبلت فيه استطاعة هذا أو ذاك، فاختار الهوى على الرأي»[61]. وواضح هنا أن الطباع عند الإنسان ليست من جنس واحد فهي تشكل أضداداً، ولذلك فحرية الاختيار بين هذه الأضداد ما زالت قائمة عند الإنسان، على عكس الطباع في باقي الموجودات فهي من جنس واحد. ويشرح القاضي عبد الجبار هذه الفكرة في معرض إجلائه لمسألة المعرفة عند الجاحظ: «كان يقول في المعارف: انها تقع ضرورة بالطبع عند النظر في الأدلة. ويقول في النظر: انه ربما وقع طبعاً واضطراراً، وربما وقع اختياراً، فمتى قويت الدواعي في النظر، وقع اضطراراً بالطبع، وإذا تساوت، وقع اختياراً، فأمّا إرادة النظر فإنه مما يقع باختيار، كإرادة سائر الأفعال»[62]. وواضح من هذه الكلمات أن الجاحظ كان يعطي وزناً للدواعي الخارجية والظروف المحيطة إلى جانب حرّية الاختيار لدى الإنسان. أما «الطبع» بمعنى الحتمية الجبرية فقد شرحه الخياط[63] في **كتابه الانتصار** بقوله: «إن المطبوع على أفعاله، عند أصحاب فعل الطباع، هو الذي لا يكون منه إلاّ جنس واحد من الأفعال، كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين، والثلج الذي لا يكون منه إلاّ التبريد. وأما ما تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها. . . ان المطبوع غير قادر على ما فعله ولا على تركه، ولا مختار ولا مؤثر له على غيره، ولا يكون منه في الأفعال إلا جنس واحد»[64]. وهذا النص يحدد بدقة الفرق بين «الطبع» كما يفهمه القائلون بالحتمية الجبرية، و«الطبع» كما يفهمه بعض المعتزلة، وكان قولهم به، نوعاً من إبراز أهمية العوامل الخارجية وتأثيرها بالإيجاب أو بالسلب على حرية الإنسان في الاختيار. ولا شك أن هذا القول أكثر منطقية من الأخذ بحرية الاختيار بشكل مطلق.

ويفرق المعتزلة بين نوعين من الأفعال: **الفعل المباشر، والفعل المتولد**. فالفعل المباشر وهو فعل إرادي يصدر عن الفاعل وهو مختارٌ له ومسؤول عنه، أما الفعل المتولد فهو الفعل الذي ينشأ (أو يتولد) عن الفعل الذي صدر من الفاعل. وقد تباينت الصيغ التي حاول بها مفكرو المعتزلة تحديد الفرق بين النوعين من الأفعال، فيقول الإسكافي[65] ان: «كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد. وكل فعل لا يتهيأ إلاّ بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد إليه وإرادة له فهو خارج

من حد التولد»[66]، وتحديد الإسكافي للفعل المتولد على أنه يقع على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له، ينفي عن الفاعل مسؤوليته تجاه الفعل، وكان هذا موضع خلاف بينه وبين غيره من المعتزلة ممن رأوا أن المسؤولية تقع على فاعل الفعل المباشر المُسبّب للفعل المتولّد، ولا فرق بين الفعلين من هذه الناحية، فيقول القاضي عبد الجبار: «انه لا يمتنع عندنا أن يستحق على الفعل المتولد الذم أو المدح، والعقاب أو الثواب، لأنه كالمباشر عندنا في هذا الوجه إذا فعله وهو عالم بحاله أو متمكن من العلم بذلك، وما له يقال باستحقاق ذلك على المباشر قائم في المتولد، فالتفرقة بينهما فيه لا تصح»[67]، ثم يؤكد توفر القصد في الفعل المتولد بقوله أن الفعل «المتولد في أنه يقع بحسب قصده ودواعيه كالمباشر، فيجب إثباتها فعلاً له»[68]. ومن الأمثلة التي أوردها الخياط عن ابن الريوندي، حول تشابك السببية الإنسانية والكونية تجاه الآثار الناجمة عن الفعل المتولد، ما ذكره في كتابه الانتصار، بشأن مسؤولية القاتل. يقول: «فاعل القتل قاتل في حال فعله، والمقتول مقتول في حال وقوع القتل به عند من عرف أن القاتل استعمل السيف بضرب ما يقع بعده خروج الروح. وليس يكون الإنسان قاتلاً على الحقيقة إلّا لمن خرجَ روحه مع ضربته، لأنه يعلم حينئذٍ أنه هو الذي استفعل الخروج بضربته، وأن الروح لم يكن ليخرج بهوى نفسه دون أن يضطره الضارب بالسيف ويكرهه، ولا نعرف شيئاً حدث في وقت خروجه إلّا الضربة، والقضاء على الظاهر، وكل ما جرت العادة في أحكام الأفعال والفاعلين. فأمّا من تأخر خروج روحه فليس الضارب قاتلاً له إلّا بأن عرّض روحه للخروج وسلّط عليه ضدا يخرجه ويغمره. فإن قال لنا قائل: فمن القاتل له على الحقيقة؟ قلنا لهم [يقصد له]: ليس بمقتول في الحقيقة فيكون له قاتل في الحقيقة، وليس يضاف قتله إلّا إلى الضارب [السياق يقضي حذف «إلّا»]، ولكن الضد الذي دخل عليه هو الذي منعه من الحس وغمره وأخرج روحه عن جسده. ولو قال قائل: الضد قتله كما يقتله السمّ، لجاز ذلك له. ومما يُجاب به، أيضاً، أن يُقال: الضارب قاتل بالتعريض، والضد قاتل على الحقيقة. فالقتل، ينفصل من آلة الضارب إلى جسد المضروب ضد الروح ولولا موضع ذلك الضد، لم يقصد تلك الآلة، فإذا حلّت عليه جاهضته فأجهضها، فإن غلب الروح الضد فلا قتل، وإن غلب الضد غمر، وجاءت تلك الحال التي يُعرف عندها أن الإنسان مقتول»[69]

وواضح من قول الريوندي رغم تفصيله للفعل وما ترتب عليه من أفعال أخرى أو نتائج، أنه يعود بالمسؤولية على الفاعل الأصلي، الذي هو «قاتل بالتعريض» في رأيه. ومع أن المعتزلة قد تباينوا في مسؤولية الإنسان تجاه الفعل المتولد، فقد انتهى بعضهم، بالتحليل، إلى ذلك، بينما أكد البعض الآخر تلك المسؤولية دون أي مواربة، فيقول معمر أنه: «ليس للإنسان فعل سوى الإرادة: مباشرة كانت أو توليداً»[70].

وكما لا يوجد فعل إرادي بدون إرادة، **لا توجد إرادة بدون علم**، فالإرادة كما يقول الجاحظ[71]: «هي ميل النفس إلى فعل» والنفس لا تميل إلّا بعد أن تعرف وتختار. وهذا ما يوضّحه الكعبي[72] عندما يقول: «إن الإرادة لو تحققت فإما أن تكون سابقة على الفعل أو حادثة مع الفعل، فإن كانت سابقةً، فهي عزيمة، والعزم لا يُتصور إلّا في حق من يتردد في شيء ثم أزمع عليه أو تنهّى عن شيء ثم أقبل عليه»[73]. والإرادة - في رأي المعتزلة - لا تتعلق بالفعل الذي حدث وانقضى، لأنه لا محل هنا يحتمل وجودها، ولا مكان للرغبة والشوق والأمل في الحدوث، فـ «من حق المريد للشيء أن يعتقد جواز حدوثه، فإذا اعتقد في الشيء أنه منقض استحال عنده حدوثه، فلذلك لم يصح أن يريده»[74].

وطبقاً لمفهوم الفعل الإرادي عند المعتزلة فإن **الإنسان - في رأيهم - «فاعل» لأفعاله**، على جهة الحقيقة وليس على جهة المجاز، وقالوا صراحة: انه إذا سألنا سائل، فقال: «أفتصفون غير الله بأنه فاعل على الحقيقة؟ قيل له: نعم..»[75]. ولم يتحرجوا في وصف الإنسان بأنه «خالق أفعاله» وأن «من قال: أن الله، سبحانه، خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه»[76] واستدلوا بآيات من القرآن الكريم على أن الإنسان هو خالق أفعاله، فيقول تعالى: ﴿وتخلقون إفكا﴾ (العنكبوت: 17) ويقول أيضاً: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ (المؤمنون: 14)، وفي آية أخرى: ﴿وأن تخلق من الطين كهيئة الطير﴾ (المائدة: 110). فهناك خلق إنساني، والخلق الإنساني هو فعل متعلق بالإنسان ولا يصح أن يتعلق بالذات الإلهية، لأنه يستحيل أن يصدر فعل واحد عن فاعلين. وحاجّوا المتعلقين بقوله تعالى: ﴿هل من خالق غير الله﴾ (فاطر: 3) وقوله: ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق﴾ (النحل: 17) بقولهم ان: «هذا كلام من جهة العبارة، فأما من جهة المعنى، فإنما يجب أن نبين أن العبد يُحدث الشيء، وأنه يصح أن يُحدثه مقدوراً»[77]. ولا تقتصر قدرة الإنسان على «الخلق» بل تمتد إلى «الإفناء» فهو يستطيع أن «يُفْني» فعل الله - سبحانه - «ذلك أن الواحد منا يجوز أن يُفني فعل الله تعالى الذي هو القدرة، بفناء الحياة، بأن يقتل نفسه... ويجوز أن يُبطل فعل الغير للسكون بتحريك المحل...»[78]. فعملية التحريك - وهي هنا حركة مكتسبة - هي فعل خلق «يجب أن يكون له خالق، وخالقها قد يكون الإنسان، كما أن خالق الحركة الضرورية هو الله تعالى»[79].

ولما احتج المجبرة - خصوم المعتزلة - على قول الأخيرين باستقلال إرادة الإنسان عن إرادة الخالق التي اعتبرها المجبرة الإرادة الوحيدة أو مرجع كل الإرادات، أوضح المعتزلة أن **إرادة الله على وجهين** «أحدهما: إرادة حتم، والأخرى: إرادة أمر معها تمكين وتفويض، فأمّا إرادة الحتم فهي ما أراد من خلق السموات والأرض والجبال و... وأما المعنى الآخر فهو الإرادة التي معها تمكين، وهو قوله سبحانه: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلاّ إياه وبالوالدين إحسانا﴾ (الإسراء: 23)، فكان قضاؤه في ذلك سبحانه، ما أمر به من أن لا نعبد معه غيره، وما أمر به من البر والإحسان إلى الوالدين، فأراد الله، سبحانه، من العباد أن يطيعوه، ويعملوا له، بما ركب فيهم وأحس به إليهم من الاستطاعات وما أعطاهم من الآلات، بالاختيار منهم لطاعته، والإيثار منهم لمرضاته..»[80]. ومعنى ذلك أن الأمر الذي يتعلق بما يخص الخالق من أفعال ومحدثات لا يستطيعها الإنسان، فإن الإرادة حينئذ من الله ولا تقع لها مخالفة، أما إذا كان الأمر متعلقاً بما يخص الإنسان ويقع في نطاق قدرته وحدود استطاعته، فإنه في هذه الحالة قد تكون لإرادة الإنسان مرادات غير إرادة الله، لأن إرادة الله في هذه الحالة ليست إرادة حتم، وإنما إرادة أمر وتوجيه، وللإنسان هنا أن يمتثل لأمر الله، أو أن لا يمتثل، أي له أن يسلك الطريق التي يريد ويختار[81].

وخلاصة القول، ان المعتزلة، استخدموا كل قدرتهم على التحليل والجدل لإثبات حرية الإنسان، وتفرّده بالعقل، الذي يرشده إلى الاختيار بين الخير والشر، واستعانوا في ذلك بالآيات القرآنية، ومن هذه الآيات: ﴿إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفورا﴾ (3:76)، و﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (9:18)، و﴿إن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل تتفرق بكم عن سبيله﴾ (152:6). وفضلا عن ذلك قدّموا مجموعة من **البراهين العقلية** على حرية الاختيار عند الإنسان:

● فأول برهان على ذلك هو **الشعور بالحرية**، فـ «الإنسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف، فإذا أراد الحركة تحرّك، وإذا أراد السكون سكن، ومن أنكر ذلك جحد الضرورة. فلولا صلاحية القدرة الحادثة لإيجاد ما أراد لما أحس من نفسه ذلك»[82]. فوجود حرية الاختيار عند الإنسان والشعور بهذه الحرية برهان كاف على وجودها.

● وثاني البراهين هو **التكليف**، فتقول المعتزلة ان التكليف موجّه للإنسان بهذين اللفظين: «افعل، ولا تفعل»[83] ولهذا التكليف مصدران: العقل، والله - بواسطة الوحي - ويترتب على هذا التكليف حرية الاختيار عند الإنسان، والأوامر سواء كانت صادرة عن العقل أو من الله، تصبح باطلة إذا انعدمت هذه الحرية، وبدون هذه الحرية لا يمكن تعليل الثواب والعقاب.

● والبرهان الثالث هو **الأمر الواقع**. تقول المعتزلة: «أليس المتعارف منا [الناس] والمعهود بيننا، مخاطبة بعضنا بعضاً بالأمر والنهي وإحالة الخير والشر على المختار، وطلب الفعل الحسن، والتحذير عن الفعل القبيح ثم ترتيب المجازات على ذلك؟»[84] ومعنى ذلك، أنه ما دمنا نأتي بأحكام على أعمال الغير، ونقول انها تستحق ثواباً أو عقاباً، فلزم ذلك أن تكون هذه الأعمال نتيجة اختيار، اختيار يستحق الثواب، وآخر يستحق العقاب.

الخير المطلق والشر المطلق

قال المعتزلة بسلطان العقل في معرفة الخير والشر، **وأنه في طبيعة الأشياء صفات تجعلها خيراً وصفات تجعلها شراً**، وليس الله هو الذي يفرض على الأشياء أن تكون خيراً أو تكون شراً، وبكلمات أخرى، ليس أمر الله بشيء هو الذي يجعله خيراً، ولا نهيه عنه هو الذي يجعله شراً. بل إن الله يأمر بالشيء، لأن هذا الشيء خير، وينهى عن شيء آخر لأن ذلك الآخر شر. فالأشياء لها قِيَمها الخلقية وهي قيم مطلقة، أي أنها في حد ذاتها خير أو شر، حسنة أو قبيحة، وهذه القيمة الخلقية للفعل هي صفة ذاتية له. فالصدق خير في حد ذاته، والكذب شر في حد ذاته. والوحي (المرسل من الله) لا يُثبت للأفعال قيمها، بل يخبر عنها فقط[85]. والله لا يحدد جزافاً القيمة الخلقية للفعل، بل هذه القيمة صفة ذاتية مطلقة للفعل، وغاية ما في الأمر أن الله يخبرنا فقط عن هذه القيمة بواسطة الوحي.

وقول المعتزلة بأن الخير خير في ذاته، والشر شر في ذاته هو **امتداد لفهمهم لمعنى التوحيد، فإنهم يعتبرون الله كلي الكمال، فهو - تعالى - يريد الخير بالضرورة** وإذا أوحى لنا بشرع فهو يثبت فقط الحقائق التي يدركها العقل، والأحكام الخلقية التي يطبقها العقل على الأفعال. ولما كان في استطاعة العقل إدراك الخير والشر، فلا يجوز أن يأتي الوحي مخالفاً للعقل، بل متمماً له، ومن لم يأتهم وحي (رسول) يستطيعون تمييز الخير والشر بواسطة عقولهم الناضجة، فالخير والشر صفات ملازمة للأفعال خارجة عن إرادة العقل، ولكن اختيار هذا الفعل أو ذاك، أمر متروك لحريّة اختيار العقل، ولذلك نرى العقلاء يستحسنون إنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون الظلم والعدوان[86].

وعلى ذلك، فإنهم لا يبحثون عن المقياس الخلقي للأفعال في الشرع بل في الفعل ذاته، **والعقل يمكنه أن يدرك القيمة الخلقية للأفعال** لأن الحسن والقبيح صفتان ملازمتان للأفعال، ويقول الإسكافي في ذلك: «إن الحسن من الطاعات حسن لنفسه، والقبيح أيضاً قبيح لنفسه، لا لعلّة، والطاعة طاعة لنفسها، والمعصية معصية لنفسها»[87]. أمّا أمر الله أو نهيه،

فتنبيه للإنسان، وهو تنبيه لا يخرج عن حدود طبائع الأشياء ولا عن حدود إدراك العقل، وغير ذلك غير جائز على الله، وفي ذلك يقول النظام: «إن الله مختار لفعله للعدل، ولحكمه بالحق، وللخير الذي يفعله بعباده، يقدر عليه وعلى أمثاله لا إلى غاية. وأحال إبراهيم قول من زعم أن الله يقدر على الظلم والكذب وهما لا يقعان إلّا من ذي آفة مجتلب لمنفعة أو دافع لمضرة، والله عن هذه الصفة الدالة على حدث من وصف بها متعالٍ»[88].

وقد ميّز المعتزلة بين ما هو حَسنٌ أو قبيحٌ بشكل مطلق، لوضوح أوجه الحُسْن أو القُبْح فيه، ومثال ذلك العدل والظلم والوفاء والخيانة. وبين ما يحتمل الحسْن أو القبْح تبعاً لظرفٍ أو موقف أو لاختلافٍ في المكان أو الزمان، ومثال ذلك الصدق والكذب والقتل. فلتحسين الحَسَنْ وتقبيح القبيح دلالات يستدل بها العقل الإنساني على حُسْن أو قبْح الفعل، من ذلك: النفع والضرر، ويفيض القاضي عبد الجبار في الحديث عن ذلك، فيقول ان: «الخير عندنا هو النفع الحسن، والشر هو الضرر القبيح»[89]، وانه: «قد ثبت أن كل فعل للفاعل فيه منفعة ولا ضر عليه فيه، وانتفت وجوه القبح عنه، وجب القضاء بحسنه»[90]، **فالسبيل إلى تبين الحسَن من القبيح هو الاستدلال بمعيار المنفعة والضرر**، وباستخدام هذا المعيار يُصبح «الصدق النافع» حسَناً، و«الصدق الضار» قبيحاً، و«الكذب النافع» حسناً، و«الكذب الضار» قبيحاً، و«القتل قصاصاً» حسناً، و«القتل جوراً» قبيحاً.

ومعيار النفع والضرر عند المعتزلة لا يُستخدم على إطلاقه، وفيما يخص الإنسان الفرد وحده، بل هو مقيد بما يلحق الجماعة من نفع أو ضرر، والجماعة عندهم أكثر خطراً من الإنسان الفرد. فيرى القاضي عبد الجبار أن «الفعل إنما يوصف بأنه عدل وحكمة إذا تعلق بالآخرين، وأما ما يفعله الفاعل منا بنفسه، لمنفعة أو دفع مضرّة، فإنه لا يوصف بذلك»[91].

وليس الأمر والنهي هما معيار الحكم بالتحسين أو بالتقبيح، إذ «إن الله تعالى لو أذن لنا في الكذب لم يحسن، لأن الإذن لا يخرجه من كونه كذباً»[92]. وكذلك ليس جنس الفعل على إطلاقه هو المعيار، إذ «أن الظلم لو قُبح لجنسه، لوَجَب أن يُقبّح كل ضرر وألم، وفي علمنا بأن فيه ما يَحسُن دلالة على فساد هذا القول[93]، أي أن مرجع الحكم بالحسْن أو القبْح إنما يعود إلى تبينّ العقل الإنساني لمدى النفع أو الضرر، خاصة إذا لحق بالآخرين.

وخلاصة القول، ان الأفعال ـ في رأي المعتزلة ـ لها قيمة خلقية في نفسها، ولا تكتسب قِيَمَها الخلقية من إرادة الله، أو من أمره بها أو نهيه عنها، والعقل في إمكانه كشف هذه القيمة، والشريعة العقلية عامة شاملة جميع الناس، يدركونها عندما تنضج عقولهم، وهي موجودة عند من لم يصلهم الوحي، كما أنها موجودة عند من وصلهم الوحي. وغاية ما في الأمر، أن الوحي يأتي متمماً وموضحاً لهذه الشريعة العقلية الطبيعية، وإذا بدا الوحي مناقضاً تماماً لجوهر ما يقره العقل، لزم تأويل الوحي على ضوء العقل. وهكذا يصبح العقل ـ في نظر المعتزلة ـ المقياس الوحيد الكامل الذي تقاس به القيمة الخلقية للأفعال، والمقياس الوحيد في تأويل الوحي وتفسيره[94].

وظيفة الوحي

في هذا السياق نفسه، تتضح وظيفة الوحي عند المعتزلة، **فلما كان الله عادلاً حكيماً فهو لا يقلب القيمة الخلقية لفعل ما، فهذه القيمة ذاتية للفعل** ملازمة له، والوحي يثبت لنا القيمة الخلقية الحقيقية لبعض الأفعال المشكوك في قيمتها، ولكنه لا يُعطي أية قيمة خلقية للأفعال. وهو ـ الوحي ـ يوضح الشريعة التي يمكن أن يدركها العقل، ويكملها، دون

أن يهدمها أو يناقضها في أي حال من الأحوال. «إن نهيه يدل على أن المنهي عنه فساد، وأمره يدل على أن ما أمر به صلاح، فهما دلالتان على حال الفعلين، لا أنهما يوجبان قبح أحدهما، وحسن الآخر»[95]. وفي إيضاح أكثر لذلك يقول القاضي عبد الجبار: «والنهي الصادر منه تعالى يجري مجرى قوله ان هذا الفعل قبيح، والأمر ينبىء عن مثل ما ينبىء عنه قوله ان هذا الفعل ندب أو واجب. فكما أن الخبر يدل على أن المخبر عنه على ما تعلق به، وهو كالعلم في هذا الباب، فكذلك الأمر والنهي. ألا ترى أنه لا فصل في الشاهد بين قول القائل ان الفعل قبيح، وبين قوله لفاعله: لا تفعل»[96]. ويستشهد القاضي عبد الجبار في براهينه على ثبات القيمة الخلقية لفعل ما، بما يُستدل عليه من بعض آيات القرآن، فيقول: «على أن الكتاب يشهد بصحة ما ذكرناه، لأنه قال سبحانه: ﴿ ان الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ (90:16) فأثبتهما كذلك قبل الأمر. (أي أثبت أن العدل عدل، والإحسان إحسان قبل أن يأمر بهما)، وقال تعالى: ﴿وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي﴾ (90:16) فأثبتها كذلك قبل النهي. ولا خلاف بين الأمة انه تعالى نهى عن القبائح، وأمر بالمحسنات»[97]. أي أن **الأمر والنهي ليس فيهما علّة التحسين أو التقبيح للفعل**، ولا يخرجان عن كونهما طريقاً من طرق الدلالة على الحُسْن أو القبْح، والحسْن والقبْح موجودان في الفعل بصرف النظر عن الأمر والنهي. بل إن **الأمر والنهي اللذين يأتي بهما الوحي يدلّان على حريّة الاختيار لدى الإنسان**، فالأمر والنهي عبارة عن طلب، والطلب يستلزم إمكانية تحقيقه بواسطة من طُلب منه، فإذا انتفت إمكانية تحقيقه انتفت حريته في الاختيار، وإذا انتفت تلك الحرية كان الطلب إذن باطلاً، وهذا لا يجوز على الله. وفضلاً عن ذلك فإن الأمر والنهي، أيْ التكليف، يكون مصحوباً بالوعد والوعيد، الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب، فإذا لم يكن الإنسان مالكاً القدرة وحرية الاختيار بين الطاعة أو المعصية، كان الوعد والوعيد باطلين وكان الثواب والعقاب باطلين، وهذا غير جائز من الله[98].

وفي هذا الشأن يقول الجبائي وابنه: «لا يجب على الله شيء لعباده في الدنيا إذا لم يكلفهم عقلاً وشرعاً. فأما إذا كلفهم فعل الواجب في عقولهم واجتناب القبائح. وخلق فيهم الشهوة للقبيح والنفور من الحسن وركب فيهم الأخلاق الذميمة، فإنه يجب عليه عند هذا التكليف إكمال العقل ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة، وتهيئة الآلة (العقل) بحيث يكون مزيحاً لعللهم فيما أمرهم؛ ويجب عليه أن يفعل بهم ادعى الأمور إلى فعل ما كلفهم به وأزجر الأشياء لهم عن فعل القبيح الذي نهاهم عنه»[99].

الثواب والعقاب

لما كان الإنسان العاقل قادراً على إدراك الشريعة، وتبين الحسن من القبيح، ومعرفة ما هو خير مأمورٌ به، وما هو شر منهي عنه، ويملك حرّية الاختيار، فمن العدل أن يُثاب على اختياره للحسن والخير، وأن يعاقب إن اختار القبيح والشر. ولكن في عالم الدنيا فإن الجزاء ـ ثواباً كان أم عقاباً ـ لا يتناسب مع قيمة الأفعال التي اختارها الإنسان، وذلك لأسباب عديدة منها قصور العقل الإنساني عن اعطاء القِيم حقها، أو عجزه عن إدراك المقاصد والنوايا. ولكل ذلك لزم القول بوجود حياة أخرى في عالم آخر ينال فيه كل ذي حق حقه. **هذا الشعور بوجوب وجود جزاء خلقي عادل، قاد المعتزلة إلى القول بوجود عالم آخر به جنة وبه نار**، وإلّا أصبحت القيم الخلقية عبثاً، وانتفت معاني الحرية في الاختيار، وهذا يعني انهيار المسألة الخلقية بكاملها.

ولما كان الجزاء، ثواباً أو عقاباً، في الجنة أو في

النـار، هو من نصيب الإنسـان العـاقـل الـذي أدرك بعقله الشريعة، واختار بإرادته طـريق الخير أو طـريق الشر، **فإن هؤلاء الذين لم يدركوا الشريعة بعقولهم، لقصـور في الإدراك أو لعـدم اكتـمال النضـج، فـإن مصيرهم في الآخرة لن يكـون في الجنة ولا في النـار،** إذ لا يستحقون ثواباً ولا عقاباً. ومصيرهم مثـل مصير عـوام الدهـرية، و«عـوام الدهـرية... يصـيرون في الآخرة تراباً»[100].

ويفـرق المعتزلـة بين من أدرك الشريعـة باجتهـاده الشخصي، ومن أدركها بواسطة الوحي، فحسب مـا يرون، فإن من أدرك الشريعـة بمشقته واجتهـاده، من العدل أن ينال ثواباً أكبر من ذاك الذي أدركها بلطف من الله. يقـول الجبائي «ان الله يمنـح لـطفـاً لعبـده ليسـاعـده ليؤمن»؛ ولكنـه يضيف أن «من آمن مـع اللطف لكـان ثوابـه أقل لقلة مشقتـة، ولـو آمن بـلا لطف لكان ثوابه أكثر لِعِظَمِ مشقته»[101].

المسـألة الخلقيـة إذن ـ كما وضعهـا المعتزلـة ـ تحتم وجود الجنة والنار، **حتى ينال الإنسان ثوابه أو عقابـه حسب ما أدّى من أعمال.** والإنسـان لا يستحق ثوابـاً أو عقاباً إلاّ إذا كان عاقلاً، يميّز بـين الحسن والقبيح، حـرّاً في سلوك هـذا الـطريق أو ذاك، وبـدون هـذه الحرية لا يمكن تعليل مسألة الثواب العقاب. فبفضل حرية الإنسـان في الاختيار، أي بفضـل إرادته، فـإنه يستحق الجنـة أو يستحق النار. وبتحـديد أكـثر، فإن إرادة الإنسان هي التي تحدد مصـيره، الجنة أو النـار، وليس لله دخل في ذلك، ومن هنا نفهم قول الجاحظ «بأن الله لا يدخل النار أحداً وإنما النار تجذب أهلهـا إلى نفسهـا بـطبعهـا، ثم تمسكهم في نفسهـا عـلى الخلود»[102]. فبفضـل إرادة الإنسـان، يكـون مصـيره الجنة أو النار، وبـالطبـع هو الإنسـان العاقـل، الذي أدرك بعقله الناضج الشريعـة، وكان حـرّاً في اختياره طريق الخير أو طريق الشر، ويستنتج المعتزلة من ذلك أن من لم يعلم الشريعـة العقليـة، مثـل الأطفـال، لا يستحق جزاء، إذ انه لم يأتِ بما يستحق الجـزاء، فهو لم يخضع لشريعة، ولم يختر ما فعل.

الالتزام الخلقي

تقـوم الحياة الخلقيـة عند المعـتزلـة عـلى ركيـزتـين أساسيتين هما: العقل والحرية. وبالطبع لا يوجـد بين الموجودات من يتمتع بالعقل. ولا يملك الحريـة سوى الإنسـان، فالإنسـان يستطيـع بواسـطة العقـل إدراك ومعـرفة مـا هو حسن أو مـا هو قبيـح. ويستطيـع أن يختار (حرٌّ في اختياره) بين الحسن والقبيح، فيفعل أيّاً منهما باختياره الحر. **وهـذا الإنسان العـاقل ـ في رأي المعـتزلـة ـ يجب عليـه** «أن يعلم حسْن الحسن وقبْح القبيـح، وأن يُقْدم عـلى الحسن كـالصـدق والعـدل، ويُعْرض عن القبيح كالكذب والجور»[103]، أو كما قال الجبائي وابنه أبو هاشم من أن «معرفة الحُسْن والقُبْح واجبات عقلية»[104].

ولمـا كـان الحَسَن والقبيـح، أو الخـير والشر، أو الفضائل والرذائل؛ هما قيمتان خُلقيتان مجردتـان فإنـه يمكن أن يقاس عليهما جميع الأفعال. فالصدق يـدخل في باب الفضائل وهو حسَنٌ في ذاته. والكذب يدحل في بـاب الرذائـل وهـو قبيـح في ذاتـه. والعـاقـل إذا سنحت له حاجة وأمكن قضاؤها بالصدق، كما أمكن قضاؤها بـالكذب بحيث تسـاويا في حصـول الغرض منهـما كل التسـاوي، كـان اختيـاره الصـدق أولى من اختيـاره الكذب، فلولا أن الكـذب عنده عـلى صفـة يجب الاحتراز عنه وإلاّ لما رجح الصدق عليه»[105].

وقد أجمع المعتزلة على أن بإمكـان **العقل وحـده أن يدرك الحسن من القبيح،** وأن يعيَ أن للعـالم صانعـاً هـو الله. وقرروا أن الله بحكم كـونه عـادلاً، فـإنـه ـ تعالى ـ لا يكلّف الإنسان إلا بما يملك من استطاعـة ـ أي حـرية اختيـار ـ استناداً إلى مـا وُهب من عقل.

ومتى كلّف الله الإنسان، **وهبه النور الذي يساعده على إدراك الخير والشر**، ومنحه القدرة على فعل الخير وتجنب الشر. وحسبما يختار الإنسان الخير أو الشر، يكون جزاء الله، إما أن يثيبه وإمّا أن يعاقبه. أمّا هذا الذي يكون نصيبه الثواب، فمصيره الخلود في الجنة. وخلود النفس ضرورة خلقية عند المعتزلة، لذلك فإن الإنسان بما يملك من عقل، وبما يتمتع من حرية اختيار، عليه أن يختار الطريق التي تؤدي إلى الخلود، وتلك هي طريق الخير.

الخلاصة: العقل مقياس الحياة الخلقية

تعتبر المعتزلة الحياة الخلقية قائمة على العقل، وأقرت بسلطانه في الحكم على القيمة الخلقية للأفعال. فعندما يبلغ العقل مرحلة النضج يصبح قادراً على إدراك طبيعة القانون الخلقي، أي الشريعة العقلية، وحكم العقل ـ في رأي المعتزلة ـ يعتبر مطلقاً على الأفعال، فالفعل له قيمة خلقية في ذاته: هو حسن أو قبيح في ذاته ولا يكتسب هذه القيمة من سلطة خارجة عنه. والشريعة النبوية أو الوحي تثبت فينا الشريعة العقلية، وتذكرنا بها إذا غفلنا عنها، وهي ـ الشريعة النبوية ـ تنبهنا إلى قيمة الأفعال دون أن تمنح الأفعال تلك القيمة، وتوضح هذه القيمة دون أن تناقض في حكمها على الأفعال حُكْم العقل. وعندما يُدرك الإنسان الأفعال وقيمها، أي يدرك الشريعة، يكون حراً في الخضوع لها أو في معصيتها. وبفضل اختيار الإنسان لأفعاله يكون مختاراً لجزائه ثواباً أو عقاباً. ولما كان من المحتم وجود جزاء للأفعال، لزم القول بوجود مكان ينال فيه كل إنسان ما يستحقه من جزاء. وهذا المكان ـ في رأي المعتزلة ـ هو الجنة والنار في الحياة الآخرة، وفيه ينال كل إنسان جزاءه في الجنة أو في النار، أما هؤلاء الذين لم يدركوا الشريعة عقلاً ـ مثل الأطفال ـ فمكانهم ليس في الجنة ولا في النار، لأنهم لم يختاروا الامتثال لأمر أو الإعراض عن نهي.

ويلخّص الشهرستاني مذهب المعتزلة في ماهية الخير والشر والسبيل إلى معرفتهما وصلة العقل بالنقل بقوله: «واتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع، والحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبيح وجب كذلك. وورود التكاليف ألطاف للباري تعالى، أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام، امتحاناً واختباراً ﴿لِيَهْلِكَ من هلك عن بيّنة، ويحيا من حيَّ عن بيّنةٍ﴾ (الأنفال: 42)»[106].

العقل ـ إذن ـ عند المعتزلة، هو أساس الاختيار الحر بين الأفعال، والأفعال إما حسنة أو قبيحة في حد ذاتها واختيار الحسَن يستوجب ثواباً (أو ثناءً)، واختيار القبيح يستحق عقاباً (أو ذماً). فالعقل ـ الذي يتفرّد به الإنسان دون باقي الموجودات ـ هو أساس الحياة الخلقية.

تعقيب لا بد منه

تبدو مقولات المعتزلة وأفكارهم أشبه بمنظومة منطقية محكمة البناء، شديدة التناسق والانسجام، إلا أن بعض التمعن فيها يكشف عن قدر ليس بالقليل من التباين بل قد يصل بالتحليل الدقيق إلى حد التناقض.

فهُمْ كأهل «توحيد» **حرصوا على تأكيد وحدانية الله** بالاستناد إلى مجموعة من المبادىء هي: تصوّر تنزيهي للذات الإلهية، ورفض أي فصل بين الذات الإلهية والصفات الإلهية. واستحالة رؤية المخلوقات للذات الإلهية حالاً أو مستقبلاً، ونفي المكانية والتحيز والجهة عن الذات الإلهية، والقول بخلق القرآن. وقد حملت هذه النظرة التنزيهية الموغلة في التجريد للذات الإلهية؛ حملت في طياتها تنزيه الباري عن

الـظلم والجور والقـول بحكمتـه وعـدلـه المطلقـين، وتبرئته من جـريرة مـا يقع عـلى العبد من ظلم أو مـا يقترفه من إثم. **واتساقاً مـع هذا التسلسـل المنطقي، كـان لا بـد لهم من أن يحمّلوا الإنســان مسؤوليــة أفعـالـه**، فقـد وهبـه الله عقـلاً يقـدر عـلى المعـرفـة ويستـطيع التمييـز، ولهذا فـإن هـذا العقـل يملك من الرشد ما يجعله قادراً على التقرير أو التوجيه، أي على الحكْم بصورة مستقلة عن الخالق دون الاسترشاد بأي نص أو شريعة. وعلى أساس وجود العقـل وما يتميـز بـه من نور جعلوا لـلإنسان حـرّيـة الاختيـار. وهـذه الحرّية رهن بـإرادة الإنسان وعليـه وحده تقـع تبعـة اختياره.

بهـذا الشكل اكتمـل عقد منـظومتهم ـ المعـتزلـة ـ المنطقية «المُحْكمة» حول «التـوحيد والعـدل»، إلاّ أن قليـلاً من التمعن في طرفي العقـد يكشف عن تناقض بـيِن. **فالقـول بحرّيـة الإنسان وقـدرته عـلى تحويـل إرادته إلى فعل، يتعارض مع القـول بوحـدانية الله**، هذه الوحدانية التي تعني فيما تعني، سلطة الله المطلقة على الكون، وهيمنته الكاملة على مُقدّراته.

لم يكن هـذا التنـاقض غـائبـاً عن علماء ومفكـري تلك الحقبة من الزمن، بل **كان مـوضوعـاً للجدل** في ما بينهم، فبذل بعضهم جهـوداً مضنية في البحث عن مخـارج لهـذا التنـاقض، وكـانت تلك الجهـود أشبـه بـرياضـات عقلية رفيعـة، غـاصـوا خـلالهـا في لجـج البحث والتحليـل، وجاءت حصيلتهـا نتاجـاً فكـريـاً وفلسفيـاً بالـغ الثراء، أمـد الفكر والفلسفـة عـامـة، ونـظريتهم في التوحيـد والعدل خـاصة بمجمـوعة من المقـولات والمفاهيم المبتكـرة، تُشكل إلى يـومنـا هـذا أساساً لا غنى عنه لكل مشتغل بالفكر والفلسـفة.

إلا أن البعض الآخـر لم يصـل إلى حـل لـذلـك التنـاقض، وهؤلاء لم يجدوا منـاصـاً سـوى العـودة إلى الجـبرية والتسليم بهـا ولكن في صيغة مختلفـة، وكـان ذلك بداية بزوغ مـذهب الأشعريـة الذين ينفُـون عن الإنسان حرّية الاختيار بين الحسن والقبيح ويؤكـدون أن الحسن والقبيـح أمـران اعتبـاريـان فـلا تـوصف الأفعال في ذاتها بأنها حسنة أو قبيحة، بل مرجع ذلك إلى الشرع. فـالحسن هو مـا يُثْني الشرع على فـاعله، والقبيح هو ما يذمّه عليه ولا دخـل للعقل في التمييـز بين هذين الأمرين، فالله هو المالك في خلقـه وإرادته مـطلقة ولـه أن يحكم بمـا يُـريـد، والـواجبـات كلهـا سمعيـة، والعقل لا يـوجب شيئاً، ولا يقتضي تحسينـاً ولا تقبيحاً.

وخلاصة القول، ان **فكر المعتزلة، وإن بـدا مُحكم النـظْم، فإنـه لم يخلُ من ثغـرات**[107]، إلا أن ذلك لا يقلل من قيمتـه، **فـرؤيتهم الفلسفيـة تمثـل صفحـة مضيئة في تاريخ الفكر والفلسفة الإسلاميـين**، يزهـو بها الفكر الإنساني عامة والعربي خاصة، وسوف يظل يُشهد لهم بأنهم كانوا من روّاد إعلاء العقل والعقلانية في تـاريـخ الفكـر الإنسـاني، والأخـذ بمبـدأ العلّيـة، والتـأكيـد عـلى الفعـل والمسؤوليـة، والقـول بحـريـة الإنســان واختياره، **وتلك هي الخـمائر الأسـاسية لأي نهضـة فكريـة واجتماعيـة وسياسيـة**، وقد شهـد العالم العربي بعضاً من مظاهرها إبان عصرهم، إلاّ أنه يبدو أن ظروف المجتمع ذلك الزمـان لم تكن مهيأة بـالقدر الكافي لتقبّل مثل هذه الثورة الفكريّـة، إذ سرعان مـا شـدد عليهم خصـومهم الخنـاق، إلى أن انتهى الأمـر بالتنكيل بهم وتغييب فكرهم، وعلى حد قول الأستـاذ أحمـد أمـين، كـانـت تلك مـن أكـبر مـصـائـب المسلمين[108].

الحواشي

(1) من أوائل العلماء الذين خاصوا في مسألة القدر واتخذوا موقفا قدريا صريحاً منها: معبد الجهني وغيلان الدمشقي وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، الذين تتلمذوا على حسن البصري الذي كان قدرياً في أول الأمر. انظر: ماجد فخري، **مختصر تاريخ الفلسفة العربية**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الشورى، 1981)، ص 22، 23.

(2) الجبرية أو المجبرة، وهم «يسمون بذلك لقولهم بالجبر، ويسمون مجوّرة لإضافتهم كل جور إلى الله تعالى. ويسمون القدرية لإضافتهم كل قبيح إلى قضاء الله وقدره ويسمّون بأهل السنة، وأهل الجماعة وأهل الحق (...) لأن معاوية ما أمر بلعن علي على المنابر زعم أنه سنة». انظر: الحاكم أبو سعد المحسن بن كرامة الجشمي، **شرح عيون المسائل** (مخطوط مصور بدار الكتب المصرية)، جـ 1، اللوحة 40.

(3) القدرية، كلمة حاول كل من المجبرة والمعتزلة نفي الاتصاف بها وإلصاق الاتصاف بها إلى الخصوم. فالمجبرة وصفوا بها المعتزلة لأنهم نسبوا «القدر» إلى الإنسان، والمعتزلة وصفوا بها المجبرة لأنهم نسبوا «القدر» إلى الله. والذي دعا الفريقان للبراءة من التسمية بهذا الاسم ما ذكر عن حديث للرسول يقول فيه: «القدرية مجوس هذه الأمة». انظر: القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، **المغني في أبواب التوحيد والعدل** (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ط 1، 1962)، جـ 8، ص 326-329.

(4) هو أبو حذيفة واصل بن عطاء (80-131 هـ/699-749 م)، ويلقب «الغزّال» لأنه كان يلازم الغزّالين ليعرف المتعففات من النساء فيجعل صدقته لهن. وُلد ابن عطاء بالمدينة ثم ذهب إلى البصرة وتردد على حلقة الحسن البصري، وفيها التقى معبد الجهني، وبالجهم بن صفوان، وهو أول من نظم فرقة المعتزلة وأوجد لها هيكلاً تنظيمياً وأرسل لها البعوث والدعاة في مختلف الأقاليم. انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: 1964 م)، جـ 1، ص 15-51.

(5) مختصر تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 22، 23.

(6) هو جهم بن صفوان الراسبي، وكنيته أبو محرز، ينتسب إلى سمرقند وترمذ بخراسان، وكان مُبرِّهاً بفكر الصفات. شارك في ثورة الحارث بن سريج التميمي ضد هشام بن عبد الملك (116 هـ) وتولى مسؤوليات الاثارة والكتابة والخطابة في هذه الثورة، وقُتل في عهد مروان بن محمد آخر خلفاء بني أميّة في 128 أو 130 أو 132 هـ. انظر: محمد علي بن علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون** (طبعة كلكته بالهند سنة 1892 م)، ص 291، جمال الدين القاسمي، **تاريخ الجهمية والمعتزلة** (طبعة القاهرة: 1331 هـ)، ص 7-15.

(7) تقول الجهمية انه «لا فعل لأحد في الحقيقة إلّا الله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تُنسب إليهم أفعالهم على المجاز وأن العبد ليس بقادر البتة». انظر: أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** (القاهرة: مكتبة النهضة، 1969)، جـ 1، ص 279، فخر الدين الرازي، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، تحقيق د. علي سامي النشار (القاهرة: 1938 م)، ص 68.

(8) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق الأستاذ عبد العزيز محمد الوكيل (القاهرة: مؤسسة الحلبي، 1968 م)، جـ 1، ص 88.

(9) يقول المعتزلة ان هناك نوعاً آخر من المعرفة يسبق المعرفة العقلية وهي المعرفة الحسية.

(10) الملل والنحل، مصدر سابق، جـ 1، ص 47.

(11) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمد بن اسحق الريوندي، عاش في النصف الأول من القرن الثالث الهجري (بين سنتي 205 و245 هـ تقريباً) في بغداد، واختلف المؤرخون في سنة مولده وكذلك في سنة وفاته، وما قيل عن سنة وفاته يُراوح بين عامي 244 و301 هـ، واتفقوا على أنه عاش أربعين عاماً. عاصر الريوندي المعتزلة والحنابلة والشيعة والرافضة والملحدين والفلاسفة والمتكلمين فتأثر بهم وأثّر في مدارسهم ومذاهبهم وأساليب تفكيرهم، وتقلب مع التيارات الفكرية، فكان معتزلياً ثم شيعياً ثم سياسياً معارضاً لسلطة الدولة، فمستنيراً صاحب مدرسة عقلية جديدة، فاتهم لكل ذلك بالزندقة والكفر والإلحاد وأثار حفيظة

كل الأوساط في المجتمع الإسلامي وتبرأت منه الفرق الإسلامية كافة لجرأته البالغة في الجدل الديني. انظر: عبد الأمير الأعسم، **تاريخ ابن الريوندي الملحد** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، 1975)، ص 7-9.

(12) وهذا القول يُنسب أيضاً إلى ابراهيم النظام. انظر: أبو الحسين الخياط، **الانتصار والرد على ابن الريوندي الملحد** (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1957)، ص 42.

(13) هذا قول ابراهيم النظام ويتفق معه فيه الريوندي. انظر: الخياط، ص 39.

(14) هو أبوالهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، الملقب بالعلّاف، اختلف المؤرخون في سنة مولده فقيل في سنوات 131، 134، 135 هـ، وفي تاريخ وفاته فقيل في سنتي 227، 235 هـ، درس الاعتزال ببغداد على «بشر بن سعيد» و«عثمان الزعفراني» وحضر مجالس المأمون منذ 204 هـ. انظر: علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى، **أمالي المرتضى**، تحقيق أبو الفضل ابراهيم (القاهرة: 1954 م) القسم الأول، ص 180.

(15) مقالات الإسلاميين، ص 480.

(16) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن ابان الجبائي البصري، ينسب إلى جُبّى من أعمال حوزستان في طرف من البصرة والأهواز، تلقى الاعتزال على أبي يعقوب الشحام ولقي غيره من متكلمي زمانه، توفي سنة 303 هـ. انظر: أحمد بن يحيى بن المرتضى، **طبقات المعتزلة** (بيروت: النشرات الإسلامية، 1961/1380)، ص 80-85.

(17) مقالات الإسلاميين، ص 73

(18) أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعي، **مرهم العلل المعضلة في دفع الشبه والرد على المعتزلة بالبراهين والأدلة المفصلة** (كَلْكُتّا، الجمعية الأسيوية Asiatic Society، 1910)، ص 327.

(19) أبو الفتح الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، ص 322.

(20) نهاية الإقدام، ص 323.

(21) هو أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي من أهل بغداد، وقيل من أهل الكوفة، وهو رئيس معتزلة بغداد. انظر: طبقات المعتزلة، مصدر سابق، ص 52-54.

(22) مقالات الإسلاميين، جـ 2، ص 78.

(23) هو أبو عبد الله الحسين بن عبد الله النجار، كان حائكاً وقيل انه كان يعمل الموازين، وله مع النظام مجالس ومناظرات. انظر. أبو الفرج محمد بن اسحق بن النديم، **الفهرست** (مصر: المكتبة التجارية، 1348 هـ)، ص 254

(24) مقالات الإسلاميين، جـ 2، ص 78.

(25) نهاية الإقدام، ص 343.

(26) هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، أخذ الاعتزال عن ابراهيم النظام، وكانت معارفه وثقافته وعلومه أشبه بالمذهب المتكامل الذي يرى في كل شأن من شؤون الحياة ولون من ألوان المعرفة رأياً محدداً وواضحاً ومبلوراً في رسالة أو كتاب أو أكثر، ألّف الجاحظ بثقافات الأمم القديمة من الهند والفرس واليونان، وكتب في الدين والفلسفة والكلام والتاريخ الطبيعي والاجتماع والسياسة والأدب وغيرها من الفنون والعلوم وكانت ولادته في عصر المهتدي. انظر. أمالي المرتضى، القسم الأول، ص 194، 199.

(27) أبو منصور عبد القادر بن طاهر محمد البغدادي، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1973)، ص 160.

(28) هو ابراهيم بن سيار بن هانيء النظام، سُمي بالنظام لأنه كان يشتغل بصناعة نظم الخرز في شبابه، أخذ الاعتزال عن خاله أبي الهذيل العلاف، وكانت له دراية بفلسفات الأمم القديمة والآراء المناهضة للاعتزال، وتعرّف على المترجمين في «بيت الحكمة» ببغداد وطالع مترجماتهم من كتب اليونان، توفي سنة 231 هـ. انظر. أمالي المرتضى، القسم الأول، ص 187.

(29) الملل والنحل، جـ 1 ص 58.

(30) **الملل والنحل**، ج 1، ص 52.

(31) هو أبو هاشم، عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، حُكي عنه أنه لم يبلغ غيره مبلغه في علم الكلام، وقد حالف أباه في جملة من المسائل، ومات ببغداد سنة 321 هـ. انظر: طبقات المعتزلة، ص 94-96

(32) الملل والنحل، ص 81.

(33) ذكره الجبائي وأورده الأشعري في: **مقالات الإسلاميين**، ص 48.

(34) راجع: الشهرستاني، الملل والنحل، جـ 1، ص 45؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 93.

(35) أبو هلال العسكري، **كتاب الأوائل** (مخطوط، باريس، رقم 5986، ص 195). أورده: ألبير نصري نادر، **فلسفة المعتزلة**، جـ 2 (بغداد: مطبعة الرابطة، 1951)، ص 40

(36) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 3، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط 10 بدون تاريخ)، ص 48-49.

(37) ضحى الإسلام، ص 71؛ وحول العقل والمعرفة راجع: البيرنادر، ص 34-41، 94، 95، وتفصيلات أكثر، ص 41-57

(38) نهاية الإقدام، ص 322.

(39) هو أبو علي عمرو بن قائد الإسواري وكان من أصحاب أبي الهذيل وأعلمهم ثم انتقل إلى النظام. انظر: طبقات المعتزلة، ص 72.

(40) الملل والنحل، جـ 1، ص 58

(41) الملل والنحل، جـ 1، ص 58.

(42) هو أبو الحسن عبد الجبار الهمداني الأسد أبادي بهمذان، وُلد سنة 324 هـ/935 م قرأ على اسحق بن عياش، أحد كبار معتزلة البصرة، وتلميذ أبي هاشم الجبائي وعلي أبي عبد الله الحسين البصري عينه وزير السلطان البويهي فخر الدولة قاضياً على الريّ، ويعرف بقاضي القضاة، وتوفي بالري سنة 416 هـ/1025 م. انظر: ماجد فخري، **الفكر الأخلاقي العربي**، الجزء الأول (بيروت. الدار الأهلية للنشر والتوزيع، 1978)، ص 31

(43) القاضي عبد الجبار، جـ 6، ق 1، ص 7

(44) يعرّف الجرجاني معنى الإرادة فيقول. «إثبات الإرادة للإنسان، أن تكون له صفة تؤدي إلى حال يقع به الفعل على وجه دون وجه، إذ هي ميل ورغبة وشوق يحدث للإنسان نحو الفعل عندما يعتقد نفعه» انظر: علي بن محمد بن علي الجرجاني، **التعريفات** (طبعة القاهرة سنة 1938 م)، ص 10، 11.

(45) الملل والنحل، جـ 1، ص 52؛ الفرق بين الفرق، ص 110

(46) الملل والنحل، جـ 1، ص 64.

(47) هو ثمامة بن أشرس أبو معن النميري البصري، عاصر الرشيد، وارتفع شأنه في عهد المأمون، وقام بدور هام في نشر الاعتزال مات حوالى عام 213 هـ. انظر: أحمد بن يحيى بن المرتضى، **المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل** (مخطوط مصور بدار الكتب المصرية)، ص 28، 29.

(48) الملل والنحل، جـ 1، ص 71.

(49) الملل والنحل، جـ 1

(50) القاضي عبد الجبار، جـ 6، ق 1، ص 5

(51) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل** (القاهرة: المطبعة الأدبية 1320 هـ) ج 3، ص 30، 32.

(52) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **الحيوان** (القاهرة: 1944 م)، جـ 2، ص 170-172.

(53) القاضي عبد الجبار، جـ 4، ص 331

(54) الفرق بين الفرق، ص 137؛ الملل والنحل، جـ 1، ص 72، 80

(55) الفرق بين الفرق، ص 120

(56) الملل والنحل، جـ 1، ص 55

(57) مقالات الإسلاميين، جـ 2، ص 27.

(58) أبو الحسين الخياط، ص 46.

(59) الملل والنحل، جـ 1، ص 75.

(60) الجاحظ، **رسائل الجاحظ** (القاهرة: تحقيق هارون، 1964 م)، جـ 1، ص 102، 103.

(61) رسائل الجاحظ، جـ 1، ص 144، 145.

(62) القاضي عبد الجبار، جـ 12، ص 316.

(63) هو أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط، استاذ أبي القاسم البلخي، له كتب كثيرة في النقض على ابن الريوندي، وكان فقيهاً واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين. انظر: طبقات المعتزلة، ص 85.

(64) الخياط، الانتصار، ص 26. وحول الفعل الإرادي ومسألة توقيت الاستطاعة وما أُثير من جدل حول أفعال الطباع راجع: محمد عمارة، **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972)، ص 75-87.

(65) هو أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي، وكان يعمل خياطاً، مات في سنة 240 هـ. انظر: طبقات المعتزلة، ص 78.

(66) مقالات الإسلاميين، جـ 2، ص 93.

(67) القاضي عبد الجبار، جـ 9، ص 67.

(68) القاضي عبد الجبار، جـ 9، ص 77.

(69) الأعسم، ص 48، 49، 50 عن مقالات الإسلاميين (طبعة القاهرة)، ص 97، 98.

(70) الملل والنحل، ص 67.

(71) نهاية الإقدام، ص 238.

(72) نهاية الإقدام، ص 240.

(73) يريد الكعبي أن يبين أن التردد هو من صفات الكائن الناقص الفكر ـ أي الإنسان ـ ولكن الله لا يجوز أن يتردد، فهو ـ تعالى ـ لا يعزم بعد تفكير ـ والتفكير يعني مقابلة أفكار متضاربة ومتضادة بعضها ببعض، لذلك كان الإنسان وحده قادراً على العزم والفِعْل إرادياً، ولا يقدر على ذلك الله، لأنه ـ تعالى ـ فيه العلم والقدرة واحد، كما وأنها الماهية، وماهيته ـ تعالى ـ غاية في الكمال. راجع: ألبير نادر، ص 63، وتفصيلات أخرى حول حرية الاختيار عند الإنسان، ص 58-66.

(74) القاضي عبد الجبار، جـ 4، ص 52.

(75) القاضي عبد الجبار، جـ 20، ص 189.

(76) القاضي عبد الجبار، جـ 8، ص 143.

(77) القاضي عبد الجبار، جـ 8، ص 163.

(78) القاضي عبد الجبار، جـ 8، ص 288.

(79) القاضي عبد الجبار، جـ 8، ص 283.

(80) الإمام يحيى بن الحسين، الرد على الحسن بن الحنفية، جواب المسألة الثانية عشرة. ذكرة: محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرّية الإنسانية، ص 89.

(81) راجع: عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية، ص 87-95؛ حسين مروّة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** (بيروت: دار الفارابي، 1979) الجزء الأول، ص 768-787.

(82) نهاية الإقدام، ص 79.

(83) نهاية الإقدام، ص 83؛ مرهم العلل، ص 102.

(84) نهاية الإقدام، ص 84؛ وحول البراهين حول حرية الاختيار عند الإنسان راجع أيضاً: ألبير نادر، ص 64-67؛ حسين مروّة، ص 774-777.

(85) نهاية الإقدام، ص 371؛ الملل والنحل، جـ 1، ص 45 وما بعدها.

(86) نهاية الإقدام، ص 373.
(87) مقالات الإسلاميين، ص 356.
(88) الخيّاط، ص 42.
(89) القاضي عبد الجبار، جـ 5، ص 33.
(90) القاضي عبد الجبار، جـ 5، ص 174.
(91) القاضي عبد الجبار، جـ 6، ص 48.
(92) القاضي عبد الجبار، جـ 5، ص 176.
(93) القاضي عبد الجبار، جـ 6، ق 1، ص 77.
(94) حول معيار الحكم على الفعل انظر: محمد عمارة، ص 139-145.
(95) القاضي عبد الجبار، جـ 6، ق 1، ص 103.
(96) القاضي عبد الجبار، جـ 6، ق 1، ص 105.
(97) القاضي عبد الجبار، جـ 6، ق 1، ص 113.
(98) بتصرف عن الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 83.
(99) الملل والنحل، جـ 1، ص 84.
(100) القول لثمامة، في: الفرق بين الفرق، ص 157
(101) الملل والنحل، جـ 1، ص 83.
(102) الفرق بين الفرق، ص 161، الملل والنحل، ص 75، وحول الثواب والعقاب راجع أيضاً: ألبير نادر، ص 123، 124، 129، 144.
(103) أبو الهديل العلاف، في: الملل والنحل، جـ 1، ص 52
(104) الملل والنحل، جـ 1، ص 81.
(105) نهاية الإقدام، ص 373، وحول الالتزام الخلقي راجع أيضاً ألبير نادر، ص 95-97؛ حسين مروّة، ص 811-814
(106) الملل والنحل، ص 45؛ وأورده ماجد فخري، الفكر الأخلاقي العربي، جـ 1، ص 31.
(107) تناول د. ماجد فخري في مقاله شائق أوجه التناقض في فكر المعتزلة، أنظر: ماجد فخري، **دراسات في الفكر العربي** (بيروت: دار النهار والنشر، 1970)، ص 77-91
(108) أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ 3، ص 207.

مفهوم العيب في المجتمع العربي المعاصر

د. فردريك معتوق(*)

لا تبحث عن شرح أو تحديد لكلمة «العيب» في معاجم وقواميس العلوم الاجتماعية العربية، لا تتعب نفسك لأنها غير موجودة فيها[1].

لماذا؟ ألأنها لا تنتمي إلى واقع حياتنا الاجتماعية؟ طبعا لا.

ألأنها لا ترتدي أهمية في توجيه تصرفات الأفراد والجماعات عندنا؟ طبعاً لا.

ألأنها لا تنتمي إلى ثقافة المجتمع العربي المعاصر؟ طبعاً لا.

إنها غير موجودة لأن السوسيولوجيا عندنا مستوردة، في مناهجها ومفاهيمها ومدارسها من التجربة الغربية، في إطار تبعية ثقافية ملازمة لتبعيتنا الاقتصادية.

إن مؤلفي معاجم وقواميس العلوم الاجتماعية قد ترجموا حرفياً ما توصّل إليه علم الاجتماع الفرنسي والالماني والانكليزي والاميركي بحذافيره في المجال المفاهيمي، وارتبكوا في غالب الأحيان أمام تحديد كلمة «العصبيّة» مثلاً أو تناسوا كلياً كلمات حساسة وخاصة ككلمة «العيب».

فهذه الكلمة الأخيرة حاضرة في التصرّفات وفي الحياة اليومية على امتداد البلدان العربية المعاصرة وفي المجال الثقافي العربي الاسلامي. هي آتية من الماضي ولكن دورها في بُنانا الاجتماعية حيّ وفاعل.

وهذه الكلمة الغريبة على الغرب، هي من مفرداتنا اليومية والأكثر دلالة، حيث انها تسيّر بصمت أنساق التعامل بين الأفراد والجماعات في الحياة العملية.

1 ـ العيب والقانون

في المجتمعات الوضعية الأوروبية لا وجود فعلياً لشيء اسمه «العيب». بل ان الثورة الفرنسية، هذه الثورة المعرفية البالغة التأثير على مسار الأمور في بلدان أوروبا كافة، قطعت الجسور مع الماضي وأرست أسس المواطنية الحديثة، فارضة معها أسس نظرة

(*) الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية ـ الفرع الثالث.

جديدة إلى الآخرين. فالآخر هو المواطن. والمواطن حرّ بتصرفاته ومسؤول عنها تجاه القانون، لا تجاه الآخرين. الجماعة غابت وذابت في القانون الوضعي الذي يتساوى فيه الكل في الحقوق والواجبات[2].

من هنا فإن السلطة الثورية التي وضعت أسسها الثورة الفرنسية قد استبدلت الجماعة بالقانون والإرث الاجتماعي بالعُرف القانوني. عملية الضبط هذه شدّت الطوق حول تصرفات الجماعة من حيث أنها ألغتها، بمعنى أنها حوّلتها إلى أفراد. وتعاملت مع هؤلاء الأفراد على أساس أنهم هم سر وجوهر النظام الثوري السياسي الجديد. فباسم المواطن، لا باسم الجماعة او باسم الملك، تُسن القوانين وتُحدد مبادىء المسلك العام. وكلمة الشعب ليست هنا سوى استبدال نظري وحديث لمفهوم الجماعة (الطائفية، الدينية) السائدة من ذي قبل.

والفرق بين الشعب كما هو مفهوم ومطروح من قِبَل دعاة الثورة الفرنسية (خاصة دانتون وروبيسبير) والذي تعمَّم واعتُمِدَ بشكل واسع، وبين الجماعة، هو أن الشعب يعني مجموع المواطنين، لا كتلة موحَّدة فكرياً وروحياً ومسلكياً. الشعب يعني مجموع المواطنين الأحرار بمعتقداتهم (من هنا ردّ اعتبار الثورة الفرنسية لليهود وتسويتهم بباقي المواطنين، وأيضاً محو الفروقات القائمة سابقاً بين أتباع المذهب البروتستانتي وأتباع المذهب الكاثوليكي) ولا يعني الجماعة المتقوقعة على نفسها، والمعزولة إذا كانت خارج السلطة أو العازلة إذا كانت في موقع السلطة

فالشعب هنا يعني، مفاهيمياً، عكس الجماعة. يقترن مفهوم الشعب بمجموع المواطنين الأحرار، الذين تربط بينهم مصالحهم الوضعية لا مشاعرهم المعنوية. فعندما يقول أحد قادة الثورة الفرنسية «باسم الشعب!» يصفّق له الجميع لأن الكل، بدون استثناء، يشعر بنفسه معنياً بهذا الشعار. أما زعيم الطائفة الدينية أو الجماعة الروحية فلا يستطيع أن يطلق الكلمة نفسها، لأنه في تكوينه وفي تصوّره للكون وفي خطابه لا ينظر إلى العالم إلاّ من خلال نظرة ضيقة تشمل فقط مناصريه وبالتراتبية التي تريدها طائفته تقليدياً، حيث تتفاوت الواجبات والحقوق بين أفراد وآخرين.

كسرت الثورة الفرنسية هذا التقليد، الذي كان عمره عدّة قرون، وفرضت بالقوة بديلاً منه يتمثّل بالقانون الجديد، قانون الثورة، القائم كما هو معلوم على الوحدة بين الجماعات المتبعثرة والمنعزلة سابقاً، على أساس الحرية (الخاصة، الواسعة المجالات قياساً بالسابق، واللاغية لامتيازات الطبقة النبيلة وحاشية الملك) والمساواة (فالكل واحد في الحقوق والواجبات أمام القانون) والأخوّة (التي هي تعميق لكلمة العدالة السابقة والتي تعني المساواة الكاملة بغض النظر عن اللون والمعتقد، حيث ان العديد من الفرنسيين كانوا يعيشون في مقاطعات بعيدة عن فرنسا وكانوا من اللون الأسود ومن معتقدات مختلفة).

فُرِضَ إذن قانون المواطن الفرنسي الثوري الجديد، القائم على الحرية والمساواة والأخوة وذابت فيه الفروقات السابقة كلها مع مرور الزمن، فأصبح بعد فترة القانون الوصعي، الديمقراطي، يسود أوروبا بأجمعها.

من المنظار هذا، وحيث ان الوعي الشعبي الموحَّد والحديث حلّ مكان أشكال الوعي المتعددة المنتشرة بين الجماعات الدينية والاتنية المختلفة في أوروبا قبل الثورة الفرنسية أصبحنا نلاحظ اليوم، بعد مرور قرنين على هده الصدمة المعرفية، أن لا مكان للعيب مثلاً في المجتمعات الأوروبية، حيث ان مدار وعمل وفكر الأفراد في هذه المجتمعات هو قانون المواطن والشعب، لا مصلحة الجماعة.

المرجع، في المجتمعات العربية، هو الجماعة.

والجماعة لها وعيها الجماعي الخاص بها والذي يقوم

على بنية تقليدية، موروثة، وعلى مصالح هذه البنية التقليدية.

هذا ما يضع الناس، في مجتمعاتنا، في موقع مزعج، غير مهضوم تماماً، تجتمع فيه أشكال وأنواع العيب التقليدية وفرائض هذا العيب الاجتماعية من جهة، والقانون الوضعي الحديث من جهة اخرى، المنقول عن القوانين الأوروبية والمعتمدة حالياً من قبل السلطة الحاكمة في الدول العربية المعاصرة.

فالشكل الحديث (الدولة على الطراز الأوروبي والقانون الوضعي) يتآلف بالضرورة مع الشكل القديم والموروث عن تراث اجتماعي سياسي قديم قائم على البنية البطركية. وفي وعي الناس إحراج دائم ـ ولو غير ظاهر ـ في ضرورة الاختيار بين هذا وذاك، في الالتزام بايعازات هذا أو بواجبات ذاك.

المسألة محسومة نظرياً إلى حدّ ما، حيث انه باستطاعتنا أن نعيد الوعي الجماعي التقليدي والوعي الشعبي الحديث إلى أفقين مختلفين. ولكن المسألة غير محسومة في ذهن المواطن الذي يرى نفسه مطوقاً بين شكلين مختلفين من الوعي، بين وعيه كمواطن ينتمي إلى دولة لها أنظمتها وقوانينها الوضعية، وبين وعيه كإنسان ينتمي إلى جماعة عرقية أو إتنية معينة أو إلى عصبيّة محددة. فتارة ينصاع إلى أوامر أجهزة الدولة، صاحبة القانون والتي تمسك بزمام الأمور السياسية بقوة، وطوراً ينصاع إلى أوامر الجماعة التي يعيش في وسطها على أساس قوانين البنية التقليدية.

هذا المأزق لا يعرفه الأوروبي الذي طلّق رسمياً ونهائياً أنواع الوعي التابعة للبنية التقليدية. لذلك فهو «وقح» بالنسبة إلينا و«بلا غيرة»، فيما أن قانون هذا الأوروبي يسمح له بأن يكون هكذا، تاركاً له الحرية في تصرفاته الخاصة. أما عندنا فالخاص هو جماعي، ولهذا فالحكاية تخضع لقراءة مختلفة.

فلنحدّد أولاً ما هو المقصود بكلمة عيب.

العيب هو منظومة مركّبة ومتكاملة من المفاهيم الاجتماعية المتعلقة بسلوكيّات البنية الاجتماعية العربية التقليدية.

ميزة هذه المنظومة المفاهيمية انهاترتدي، اجتماعياً، قوة القانون. فأشكال وأنواع العيب، بالرغم من كونها قابلة للتعديل كلما احتك المجتمع المدروس بالتجارب الغربية وتثاقف على نماذجها، تبقى مصدراً للتشريع الاجتماعي غير المكتوب، بل المعمول به بقوّة توازي نصوص القانون المكتوب.

العيب إذن، منظومة مفاهيمية يتعامل معها المجتمع التقليدي (وكل المجتمعات العربية هي مجتمعات تقليدية) على أنه قانون اجتماعي حسيّ، يأتمر بايعازاته بشكل واعٍ ويمتثل لنهيه بشكل طوعي ومدرَك.

يمنح المجتمع التقليدي العيب قوّته وشرعيته حيث انه يعتبره جزءاً منه. فالعيب هو قانون اجتماعي أقوى من قانون الدولة الوضعي الذي يسود في بلد هذا المجتمع.

قانون الدولة هو قانون ينبغي الائتمار به خوفاً من العقاب الرسمي الذي تحتكره أجهزة السلطة القمعية (المحاكم ـ الشرطة). ولكن العيب قانون يأتمر به الفرد في المجتمع العربي معرفياً، أي بالعودة إلى استعداده المفاهيمي لتقبل صحة وصوابية معاني هذا العيب. فالعيب قانون اجتماعي تقليدي، يعمل على تمتين البنية الاجتماعية التقليدية وهو جزء منها. هكذا يدركه الناس وهكذا يتم التعامل معه. لذلك فان العيب ليس بحاجة إلى أجهزة قمعية تفرضه كالقانون الوصعي الرسمي، بل إنه قانون آخر، على الأرض لا في النصوص، يعيشه الناس على انه جزء من حياتهم الاجتماعية اليومية وجزء أصيل من وعيهم الجماعي والشعبي.

من هنا قوّة العيب الاجتماعية كقاعدة معنوية تقليدية تشدّ أواصر البنية الاجتماعية التقليدية. فالعيب مدرَك على أساس انه نظام للأصول في

السلوك، لا مجموعة اصطلاحات تفرضها السلطة. القانون هو قانون السلطة والعيب هو قانون الناس. وفي هذه المفارقة تقع مكامن ضعف الأول ومكامن قوة الثاني.

لذلك ففي المجتمعات العربية المعاصرة، التقليدية حتى العظم، يتساوى في الوجود قانون السلطة الاجتماعي مع قانون الناس الاجتماعي.

الاثنان موجودان على الأرض والاثنان شرعيان والاثنان يتمتّعان بحضور اجتماعي في الحياة العملية واليومية. والاثنان ينخرطان في بنية المجتمع ككل، على مستوى العامة والخاصة. القانون هو الوجه المستحدث في البنية التقليدية، تمثلاً بالغرب الأوروبي، والعيب هو الوجه التقليدي للبنية المعرفية التقليدية. الاثنان يتمحوران حول ما ينبغي أن يقلع عنه على صعيد المسالك العامة. لكن، في حين أن قوة القانون الرسمي مستمدة مى فوق، من النحبة الحاكمة، فان العيب، كقانون اجتماعي، يستمد قوته من الأسفل، من القاعدة الشعبية.

لهذا السبب فان ترويج أصول المسلك الاجتماعي التقليدي، المتمثلة في قانون العيب، لا يتطلب جهداً إعلامياً كما هو الحال بالنسبة إلى نصوص القانون الوضعي الرسمي الذي لا يحيا بدون أجهزة الدولة الاعلامية والقمعية.

العيب، كجزء من الثقافة الشعبية في المجتمعات العربية هو الحس السليم العام، الموروث عن الأسلاف، وأصول اللياقة الاجتماعية الخاصة بالبنية التقليدية. ينشره الناس فيما بينهم ويعتبرونه ملكهم، لا ملك السلطة، يعملون على تعميمه يومياً وباستمرار من أجل إعادة انتاج شروط المعرفة الأخلاقية الأصيلة في البنية الاجتماعية التقليدية. انه تراث البنية التقليدية الأخلاقي.

2 ـ العيب والحرام

مصدر ومحور العيب هو الأخلاقيات.

والحرام معني أيضاً بالأخلاقيات في المجتمعات العربية والاسلامية. لذلك سرعان ما نكتشف ان عامة الناس تخلط بين الحرام والعيب في البُنى الاجتماعية العربية الإسلامية. فلا حدود دقيقة بين العيب والحرام عند عموم الناس، اذ انهم يدمجون ما يصدر عن الدين كتعليمات وواجبات روحية مع ما يصدر عن المجتمع كواجبات ولياقات معنوية. فيغدو هنا مفهوم العيب مفهوماً واسعاً، فضفاضاً، يشمل كل شيء، يتمتع بقوة روحيةواجتماعية على حد سواء، حيث انه يغرس جذوره المفاهيمية في الحقلين الايماني والاجتماعي. فتسمع بين الناس عبارات كهذه: «العيب والحرام، هو الشيء المنكر» أو أيضاً «العيب هو الحرام والحرام هو العيب».

ما يجعل عملية الخلط سهلة في أذهان عامة الناس هو كون العيب والحرام يقفان على أرضيّة واحدة، هي أرضية الأخلاقيات. فما هو عيب تقليدياً يتوافق بسهولة، في ذهن الناس، مع ما هو حرام تراثياً. فيختلط أكثر التقليد الاجتماعي بالتراث الديني وتتماهى الأخلاقيات لها تحت مظلة واحدة تجعل من البية الدهنية، عند عامة الناس، بنية معرفية واحدة، تقليدية تراثية، اجتماعية وروحانية.

قليلون هم الذين يدركون حدود الفرق الدقيق بين النهي الاجتماعي والدي نطلق عليه كلمة العيب على امتداد العالم العربي (في أوساطه الاسلامية والمسيحية معاً)، وبين النهي الروحاني، السماوي، الذي تحدّده النصوص الدينية. ولذلك تغدو بنية الوعي في مجتمعاتنا العربية المعاصرة شبيهة ببنية الوعي في المجتمعات العربية الغابرة، كما أن بنية الوعي، في شقيها التحريمي والتعييبي، تغدو بنية معرفية واحدة، تقليدية شاملة.

في الواقع إن القرآن الكريم قد حدّد مصادر الحرام بشكل دقيق في سورة المائدة، الآية 90 حيث نقرأ:

﴿انما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾.

لكن ألعاب القمار ليست مُدركة شعبيا على انها أعمال محرَّمة إلا بنسبة 90%، مثلاً وأعمال شرب الكحول إلا بنسبة 80%، بحسب بحث ميداني قامت به احدى طالباتي في مدينة طرابلس في شمال لبنان(3).

أما الإخلال في اللياقات العامة السائدة في المجتمع، إن في مجال اللباس الرجالي أو اللباس النسائي أو في المسلك الجسدي أو غيره فيؤدي إلى استخدام كلمة «عيب» و«حرام» بشكل متساو عند عامة الناس. ذلك أن التمييز بين حدود هذا وذاك غير واضح تماماً.

يعود السبب إلى أن الدائرة التي يتحرك فيها المفهومان، دائرة الأخلاقيات، هي واحدة. كما يعود السبب إلى أن البنية المعرفية القائمة على مفاهيم وتصورات تقليدية، تجد نفسها منسجمة مع ذاتها أكثر في عملية الدمج هذه.

فالبنية المعرفية التقليدية هي كل واحد، متماسك، تسوده ديناميكية واحدة تقوم على الاستيعاب والاحتضان والاخضاع لنماذج الماضي والتراثين الثقافي والاجتماعي.

في البنية المعرفية التقليدية لا مجال لابتكار نظرية جديدةتقوم بدحض النظرية المعتمدة من قبل البنية القائمة. فحتى ولو سُمِحَ بابتكار نظرية جديدة ينبغي على هذه الأخيرة أن تكون منسجمة مع النظرية الأم، النظرية المقياس والمعيار والقانون، لكي تستقيم هذه الأخيرةولكي يُسمح لها بالخروج إلى النور والتحرك بدون ممانعة.

من هذا المنطلق تفرض طبيعة المعادلة المعرفية القائمة في البنية التقليدية أن يكون العيب أخ الحرام، أي أن ينسجم الأول مع الثاني ويتماهى فيه قدر المستطاع. فماذا لو كانت ديناميكية «العيب» متجهة باتجاه معاكس تماماً للاتجاه الذي يسلكه «الحرام»؟ لكنّا وجدنا ضمن كتلة واحدة قوتين تتجهان كل واحدة باتجاه مخالف للأخرى، وهذا ما سيؤدي إلى الإخلال في توازن البنية وإلى ضربها في يوم من الأيام.

لذلك فالبنية المعرفية القائمة على مفاهيم تقليدية لا تقبل إلا العناصر المنسجمة معها ومع ديناميّتها الداخلية. كما انها تسعى بشكل دائم إلى دمج وتوحيد العناصر في إطار منطق واحد وموحّد. وعند هذه النقطة نجد أن خلط الناس، في المجتمعات العربية والاسلامية، بين العيب والحرام هو دليل على تمسك الناس بمنطق للأمور واحد وموحد وبأخلاقيات من صنف واحد، تخضع لإرادة الجماعة، وليس لارادة الفرد.

فالناس يتجهون طبيعياً نحو السلوك الذي يريحهم ويريح المعادلة المعرفية القائمة في المجتمع. طالما أن السجل المرجعي الأخلاقي الموجود في المجتمع، والمسموح به، هو واحد، لذلك فان منحى الدمج هو الذي يطغى، حتى ولو انعكس ذلك جهلاً في المعرفة الأصيلة وحتى ولو ترجم ذلك نفسه ببلبلة مفاهيمية ونظرية. فالمهم بالنسبة إلى عامة الناس هو الجواب المنسجم مع طبيعة وديناميّة الأخلاق التقليدية.

فماذا لو كان، على الأرض، منحيان مختلفان للأخلاق، ومصدران مختلفان للتقويم؟ العقل التقليدي والشعبي المعمّم لا يقبل بذلك، شاعراً بأنه، من الضروري أن يدمج العناصر مع بعضها ويعيدها إلى حظيرة واحدة، في حالة قريبة من البلبلة ـ وهذا بالطبع ما هو مزعج ـ من هنا يُسكِن تحت سقف واحد مفهومي الحرام والعيب ويُجلسهما إلى طاولة واحدة.

3 ـ أنواع وأشكال العيب

لمفهوم العيب في مجتمعاتنا العربية المعاصرة أنواع مختلفة أبرزها:

- العيب المتعلق بسلوك المرأة والشابة.
- العيب المتعلق بسلوك الرجل والشاب.
- العيب المتعلق بالطفل والطفلة.

أما أبرز الأشكال التي يتجلى من خلالها العيب فهي:

- ما له علاقة بالجسم وبأعضائه.
- ما له علاقة باللباس وملحقاته.
- ما له علاقة بعادات الأكل والشرب.
- ما له علاقة باللياقات الاجتماعية العامة، كالجلوس والوقوف والدخول والخروج والتحيّة والخ.

مفهوم العيب هو مفهوم شامل، يطال جميع أعضاء البنية الاجتماعية، بنسب ربما مختلفة، ولكن بالقوة نفسها، حيث انه يُعتبر حامي حمى البنية الاجتماعية ككل، وليس حامي حمى أحد عناصرها فقط وبما ان الاخلال بتوازن البنية الأخلاقي يمكن أن يأتي من أي مصدر كان، لذلك يعمد مفهوم العيب إلى تطيين جميع النوافذ والطيقان المطلّة على الطعن بقدسية الأخلاق التقليدية. لذا فالمرأة مسؤولة عن المحافظة على مفاهيم البنية التقليدية تماماً كما هو الحال بالنسبة إلى الشابة. والرجل أيضاً مسؤول، على مستويات معينة لها علاقة بالأخلاق، عن البنية التقليدية. وكذلك هو الحال بالنسبة للشاب. وحتى الطفل والطفلة، انسجاماً مع شمولية البنية المعرفية وشمولية مفاهيمها، يتحملون مسؤولية في المحافظة على تماسك الأخلاقيات التقليدية العامة.

فالكل مسؤول والكل متّهم في الوقت نفسه. فإما أن تحيا البنية التقليدية بأسرها، وأما أن يتم تهديدها فتزول وتُستبدل بأخرى. وهذا ما هو غير مسموح به.

مفهوم العيب هو البوابة الأخلاقية التي يدخل منها الفرد إلى أخلاقيات الجماعة. فلو بدأنا بكيفية تطبيق مفهوم العيب على المرأة التي تعيش في المجال الاسلامي، مسلمة كانت أم مسيحية، نلاحظ ان قسطاً وافراً من الممنوعات الأخلاقية والمعيبات تتعلق بالمسلك الجسدي.

حيث ان إبراز أعضاء الجسم يخضع لتنظيم محدد يمنع مثلاً إظهار الصدر أو الساقين بنسبة غير محتشمة. والحشمة هنا مرتبطة في تكوينها الداخلي ومعاييرها ومقاييسها بمفهوم العيب كما هو سائد في الجماعة.

وكذلك بالنسبة إلى طريقة مشي السيدة التي ينبغي أن تتصف بالنعومية. أما الغندرة فمسموحة فقط للشابات قبل الزواج، لتسهيل الحصول على عريس. ولذلك يصبح المشي المتغندر غير مستحب عند المرأة المتزوجة.

ما يُسمح به للشابة في مجال استخدام الايحاء بمفاتن الجسم أوسع مما هو عليه بالنسبة إلى المرأة المتزوجة. فمحاسبة المتزوجة لسلوكها هذا أشد وأقوى في المجتمعات التقليدية حيث انها مسؤولة عن شرفها وشرف عائلتها وزوجها، وليست مسؤولة، كالشابة، عن نفسها فقط. من هنا فالطوق المضروب على تصرفات المتزوجة أكثر تطلباً وأكثر صرامة.

هامش تحرك الشابة أوسع سبياً، ولكن محاسبة الشابة قوي جداً. حيث ان خوف الأمهات المستمر على بناتهن هو ان «تحترق» الشابة من خلال تصرفاتها. فلكثرة الإفراط في التسامح النسبي الذي يشملها يمكنها ان تفقد مصداقيتها ولا تعود تجد من يتزوجها. وهذا ما يكون أقصى العقوبات في البنية التقليدية.

ممنوعات ومحظورات العيب تطال أيضاً الرجل. لكنها تتمحور أكثر، بالنسبة إليه، حول مسائل اللباس واللياقات الاجتماعية العامة.

فالرجل، في المجتمع التقليدي، كان ولا يزال واجهة البيت. فهو الذي يمثل عائلته وهو الذي

يتكلم باسمها. حضوره خارج البيت أهم من حضوره في البيت حيث الأمور موكلة إلى زوجته، ست البيت. لذلك فقد درجت العادة، قبل غزو الموضة الأوروبية لأسواقنا، أن يكون أفضل وأجمل لباس له، حيث انه كان الممثل الشرعي والوحيد لبيته وصاحب القرار فيه مبدئياً.

في دائرة الخارج ينبغي على الرجل، المتزوج خاصة، أن يعير الأهمية الكافية للباسه. فان ارتدى بنطلوناً بنفسجياً قامت الصرخة في الحارة: «عيب! ليكوا شو لابس فلان. عيب ما بيستحي من نفسه؟ ولو! «أما إذا ارتدت سيدة فستاناً بنفسجياً فلا تعليق يذكر حول الموضوع. يُحاسَب الرجل على أساس انه بيضة القبّان، وعليه أن يكون كلاسيكياً، معتدلاً، تقليدياً في ملبسه (حيث لا تجوز الصرعات) وفي ألوان هذا الملبس.

أيضاً في دائرة الخارج ينبغي على الرجل أن يُحسن التصرف. فاللياقات العامة هي السياج الذي يحيط به من كل صوب. عليه أن يكون حاضراً في مناسبات الحزن كافة وفي مناسبات الفرح التي يُدعى إليها. وإلاّ قيل عنه انه بري. كما عليه أن يحسن فن الكلام، حيث انه يُحاسب على كلامه.

يُفترض أيضاً بالرجل، في السياق نفسه، أن يتناسب سلوكه مع ما هو متعارف عليه انه سلوك العمر الذي هو فيه. فكلما كبر سنا يُطلب منه سلوكاً وقوراً وهادئاً، بعيداً عن شرودات الشباب وعن صرعاتهم.

الشاب، خلافاً للشابة، فلا يُسأل عن تصرفاته اجتماعياً وفعلياً إلا بعد أن يتزوج. أما قبل الزواج فعمره يبرر تصرفاته كافة ولا يطاله العيب إلا في أمور لها علاقة بالعرض.

الطفل يُعتبر مرآة لتربية أهله. فمسؤولية تصرفاته، وهو قاصر، تقع على عاتق أهله، كما هو الحال في كل مجتمعات العالم.

لكن هذا لا يعني انه لا يخضع لمفهوم العيب التقليدي. بل ان مرحلة الطفولة هي المرحلة التي يخضع خلالهاالمرء لعمليات تلقين أصول العيب. فوالدته أو والده يلقنان الطفل أصول التصرف العام. الطفل مقبول في مجتمع النساء حتى عمر ما، ولكنه يسمع دائماً خلال هذه الفترة: «عيب لا تفعل ذلك بفمك!» إذا كان يعلك مثلاً وفمه مفتوح، أو يسمع أيضاً «عيب! لا تهز رجليك وأنت جالس على الكرسي»، مما يدفعه الى الاكتشاف رويداً رويداً أن المطلوب منه تصرف رصين كتصرف والده وكتصرف الكبار.

عالم الكبار هو عالم اجتماعي يتم تلقين حدوده وأصوله للطفل من خلال تقنية «المسمار والحائط»، أي أن المسمار لا يثبت في الحائط من الضربة الأولى. بل على العكس ينبغي على الراشدين أن يوكلوا إلى المسمار الضربة تلو الضربة كي يدخل في الحائط ويثبت فيه. فالتكرار يعلم الحمار على حدّ تعبير المثل الشعبي، ويعلّم أيضاً الجاهل.

الطفلة تخضع أيضاً إلى عملية تلقين آداب التصرف واللياقة والحشمة منذ نعومة أظافرها. فالتربية البيتية المخصَّصة لها، والتي تتولاها أمها عادة، تؤكد باستمرار على تنبيهها من التصرف غير المناسب في الجلوس والمشي وإظهار الساقين وإلخ.

يتمّ تعليم الطفل أصول التصرف، أما الطفلة فيتم تنبيهها إلى مغبة سوء التصرف. حيث ان هناك ثمناً تدفعه فيما بعد الفتاة لاختراق منهيات العيب لا يدفعه بالضرورة الشاب. لذلك فالنبرة التعليمية هنا مختلفة نسبياً. يتم التأكيد على الطفل، أما الطفلة فيتم تنبيهها وتخويفها بشكل مبطن إلى حد ما. ويكبر هذا الحد كلما كبرت.

ختاماً تجدر الاشارة إلى أن مفهوم العيب، بالرغم من ارتباطه المصيري بالبنية الاجتماعية التقليدية، يتميز بمرونة نسبية، طبقاً للتحولات الجزئية التي تطرأ

على البنية الاجتماعية. مفهوم العيب نسبي كسائر المفاهيم ذات الارتباط الاجتماعي. وقد ظهرت هذه النسبية بشكل واضح، فيما يخص المجتمعات العربية، بعد اقتحام الغرب المتفوق عسكرياً وتكنولوجياً جميع البلدان العربية، إبان انهيار السلطنة العثمانية، امبرطورية الرجل المريض كما كان يُقال في حينه.

فبعد دخول البلدان العربية تحت مظلة الانتدابين الفرنسي والبريطاني، إبّان الحرب العالمية الثانية، وتحت تأثير عملية التثاقف التي تلت، دُفع المهزوم (العربي) إلى تقليد المنتصر (الغربي، الأوروبي). وتقليد المستعمر هذا (والذي يعتبره ابن خلدون طبيعياً منذ العهود الغابرة) بدأ في اللباس ثم انتقل رويداً رويداً إلى التربية فإلى الأطباع الثقافية فإلى مجال الأخلاقيات. عملية الانسحاب الثقافي - الأخلاقي هذه استغرقت وقتاً طويلاً كما انها طالت الجميع ولكن بنسب متفاوتة.

جوهر العلاقة بين الرجل والمرأة، العشائري التكوين، ما زال قائماً. فالقرار والسلطة في يد الرجل بدون منازع. ولكن ذلك لم يمنع هذا الأخير، بدافع من ضرورات الحياة الاقتصادية الجديدة، من إدخال المرونة إلى مفهوم العيب وإلى تجلّياته في مجال اللباس والاختلاف بين الأجناس والتزيين والتبرّج، إلى ما هنالك من تبدلات نسبية وجزئية لكن الخطوط الحمر القديمة ما زالت قائمة، مع بعض التراجع الجغرافي، والمعادلة البطركية ممسكة بزمام الأمور الأساسية[4].

ولهذا السبب نرى ان العيب يختلط مع القانون وللاثنين الحضور الاجتماعي والسياسي المعروف. العيب الآتي من أفق الجماعة، والقانون الآتي من أفق الدولة الحديثة، يترافقان في حياتنا اليومية. يتكيفان مع بعضهما، مرغمين، فجرائم الشرف لها أسبابها التخفيفية في قانوننا الحديث[5] والماكياج والتنانير القصيرة والألوان الفاقعة لها قبول في إطار العيب التقليدي. أليس هذا هو حال جميع بلدان العالم الثالث التي تعيش على خطوط التماس بين أخلاقيات الماضي وأخلاقيات الحاضر؟

* * *

أخيراً، يمكننا أيضاً اعتبار ان هذا التداخل القائم بين نماذج الحداثة والتقليد (المتمثلان هنا في القانون والعيب) هو إحدى تجليات هذا التصادم الثقافي العام الذي يميز حياة المجتمعات العربية المعاصرة.

فهذا التصادم، العنيف والصاخب طوراً، والصامت طوراً آخر، لم يؤدِ إلى انتصار هذه البنية على تلك، بل أدى إلى تزاوج معوج دُمِجَت فيه عناصر هذا الحقل المعرفي بعناصر ذاك.

لا يقتصر هذا الاعوجاج على الحقل الاجتماعي فحسب، بل انه يطال الحقل المعرفي برمته. لذلك نلاحظه متجلياً في المجال السياسي حيث نرى فيه سياسيينا يعملون دون كد أو ملل - ولكن بدون نتائج بارعة وخلاقة أيضاً - على دمج ممارسات آتية من آفاق مختلفة ومن تجارب مختلفة (كالاشتراكية الوضعية واشتراكية الاسلام أو كالديمقراطية والشورى)، ونلاحظ ذلك في الحقل القانوني بمحاولة دمج عناصر مختلفة مماثلة (كالثورة الشاملة والطفرة الشعبية)، ونلاحظ ذلك أيضاً في المجال النفسي حيث الأفكار والتصورات الأخلاقية تختلف عن الممارسات وتحاول معالجة مأزق الاختيار بين هذه البنية وتلك وبين هذا النظام المعرفي وذاك، باللجوء إلى الدمج المعوج وإلى هذا التناقض الذي فسّره البعض على أنه انفصام في الشخصية.

وكل ذلك لا يطال فقط الفرد العربي، بل يطال أيضاً الجماعات الأكبر والجماهير الواسعة التي تعكس في أفعالها وردّات الفعل عندها هذا الاعوجاج الثقافي الذي يميزنا.

مما يدل أن المشكلة هي مشكلة سوسيولوجية شاملة.

ومما يدل أيضاً أننا عاجزون عن اعتناق الماضي والتقليد دون سواه (فهذا مستحيل موضوعياً) وعن اعتناق الحداثة الغربية (فهذا مستحيل أيضاً لأسباب تعود كما نعلم إلى اختلاف التجارب التاريخية)، ولا حتى نحن قادرون على ابتداع نموذج تندمج فيه بشكل خلاّق نماذج كل من الحقلين التقليدي والحديث (كما حصل في اليابان مثلاً إلى حد بعيد). جلّ ما تتوصّل إليه تجربتنا المستسهلة والمتسرعة هو دمج معوج يشوّه التراث والتقليد من جهة ويشوّه الحداثة من جهة أخرى.

لذلك فالحداثة فتّاكة عندنا ومدمّرة في أكثر الأحيان لعدم استنادها إلى نموذج معرفي تمّ اختياره عن وعي وتبصّر بعيد الأجل، وكذلك العودة إلى الأصول ونماذج الماضي متوحشة عندنا لقيامها على العاطفة وعلى ردة الفعل النفسية السياسية، الدفاعية والمتعثرة.

أما نموذج التوفيق الرخيص الذي توصلنا إليه، نموذج الدمج القائم على الاعوجاج الفكري والثقافي والنفسي والسياسي والاقتصادي، فهو نموذج يزيد مأساتنا ويطيلها ولا يعالج، بل يفالج على حد تعبير المثل الشعبي.

فالخلل، أولاً وآخراً، قائم في نظامنا المعرفي.

الحواشي

(1) نذكر منها **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية** للدكتور أحمد زكي بدوي، مشورات مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، 1978.

(2) انظر للمؤلف مقال تحت عنوان «الثورة الفرنسية كمنعطف معرفي»، **مجلة الفكر العربي**، العدد ٥٩، بيروت، كانون الثاني ـ آذار 1990.

(3) رحاب نافع، **مفهوم العيب في مدينة طرابلس**، معهد العلوم الاجتماعية ـ الفرع الثالث، في الجامعة اللبنانية، 1990

(4) هشام شرابي، **البنية البطركية والمجتمع العربي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت، 1987

(5) مي رحيل يعقوب، **جرائم الشرف في لبنان**، مشورات مركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية، بيروت، 1968

المرأة في الإسلام(*)

مراجعة د. وجيه فانوس(**)

من الملاحظ أن موضوع المرأة من أكثر الموضوعات التي شغلت بال التفكير الإنساني والحضاري، منذ أن كان ثمة إنسان وثمة حضارة. ومن هنا ننظر إلى اهتمام الباحثين في موضوع المرأة في الإسلام لا باعتباره خصوصيَّة إسلامية، بل باعتبار قضايا المرأة وموضوعاتها خصوصيَّة إنسانية حضارية فرضت ذاتها بحكم العلاقة الدائمة بين المثال المطلوب والواقع المعيوش. فالواقع المعيوش للمرأة، عبر العصور والحضارات، وفي مختلف المجتمعات، لا يتفق كثيراً والمثال المطلوب للمرأة. ولقد عانى الوجود البشري الأنثوي، منذ أن كان، من تأزُّم هذه العلاقة أو تحلحلها؛ ولعل كثيرين جعلوا من هذا التحلحل وذاك التأزم مقياساً للوعي الإنساني والحضاري عند البشر. فالمرأة، مثل الرجل، إنسان حي لها كل مقومات وخصائص الحيوية الإنسانية؛ ولها، من خلال هذه المقومات والخصائص، كل ما يُميِّز الوجود الأنثوي عن الوجود الذكوري. فلولا الأنثى لما كان الذكر، ولولا الذكر لما كانت الأنثى؛ إنهما وجود تكاملي حتمي من نتائج وجوده تحقق الحياة واستمرار العيش.

بيد أن مبدأ التكامل هذا قد تعرَّض، عبر مسيرة الإنسانية الطويلة في الحياة، إلى تساؤلٍ أساسٍ حول وجوده: أهُوَ تكامل تكافئي أم لا؟ هل الرجل والمرأة مخلوقان على تكافؤ فيما بينهما، أم أن ثمة غلبة في هذا التكافؤ يتفوَّق بها طرف على الآخر؟ وكانت البشرية، عبر نُظُمِها الاجتماعية وعبر البُنَى الحياتية والفلسفية لهذه النظم، تُمارِس إجابات عملية على هذا التساؤل. وهكذا شهِدَت الإنسانية في بعض تشكلاتها المجتمعيَّة المجتمع الأمومي، وفيه ترجح نسبة التكامل لصالح الأنثى؛ كما شهدت المجتمع الأبوي، وفيه ترجح نسبة التكامل لصالح الذكر. والملاحظ، أن المجتمع الأمومي، والذي تميل فيه

(*) «المرأة في الإسلام» للشيخ الدكتور صبحي الصالح، مشورات معهد الدراسات النسائية في العالم العربي - كلية بيروت الجامعية، بيروت، ط 1990.

(**) الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية - بيروت.

النظرة إلى ترجيح غلبة التكامل للأنثى، كان في حضارات بدائية؛ بينما عرف المجتمع الأبوي، وهو غالباً وليد حضارات غير بدائية، رجحان غلبة التكامل لصالح الذكر. والملاحظ، كذلك، أن كلاً من هذين النمطين من التكوُّن المجتمعي مارس نظرته إلى الأنثى أو إلى الذكر وفق مصالحه واحتياجاته، ووفق المنطق الفلسفي/ التطبيقي الذي يقوم عليه.

وإذا ما كانت الأنثى، أحياناً، هي الأقوى في حقيقة التكامل، وإذا ما كان الذكر في أحيان أخرى هو الأقوى، فأين هي حقيقة وجود الذكر والأنثى معاً؟ هل ثمة حقيقة أساس، للذكر وللأنثى، قبل أن يكون ثمة وجود مجتمعي، أم أن الحقيقة هي حقيقة عملانيَّة تتغيَّر وتتبدَّل وفق التكوُّن المجتمعي الذي يُمارس من خلاله الذكر والأنثى وجودهما فيه؟

لعل مِمّا يُغْري بمثل هذا التساؤل كون الأنثى، في معظم الحضارات الإنسانية غير البدائية، تعتبر الجانب الأضعف في موضوع التكامل هذا. ولذا، فإن الوجود الإنساني، منذ أن انتقل من بعض بدائيته، وهو يعيش جدلاً/ حواراً حول موضوع المرأة، وهذه المرَّة حول المساواة بينها وبين الرجل. وكما أشرتُ آنفاً، إن هذا الموضوع قد بات خصوصيَّة إنسانية حضارية أكثر منه خصوصية فكرية وحياتية لجماعة معينة أو دين مُحدَّد. وهكذا فالبحث في هذا الموضوع، من خلال الفكر الإسلامي، لا يعني لي سوى مشاركة حقيقية وإيجابية في هذا الهاجس الإنساني الحضاري العام. ومن هنا، ننظر إلى الدراسة التي قَدَّمها المرحوم الدكتور صبحي الصالح حول المرأة في الإسلام. ولا أراني أميل إلى أن أفهم دراسة الدكتور الصالح باعتبارها دفاعاً عن الإسلام، بقدر ما أميل إلى رؤيتها محاولة رصينة للبحث، من خلال الإسلام، نظرياً وعملياً، في موضوع التكامل بين الأنثى والذكر. إنها سعي يصب في خانة الجهد الإنساني العام الباحث عن حقيقة هذين القطبين الأساس في تحقق الحياة واستمرار العيش.

لقد رأى الدكتور صبحي الصالح أن ثمة هُوَّة واسعة بين النظرية الإسلامية وبين التطبيق لهذه النظرية في أكثر المجتمعات الإسلامية، ورأى، استطراداً، ان هذا التطبيق يميل، إجمالاً، لصالح غَلَبَة الرجل الذي «لا يزال يستضعف وظيفة المرأة»، وأن المرأة «لا تَنْفَكّ تشعر بأنها غير مرغوب فيها» (14)(*). من هنا يمكن القول بأن الدكتور الصالح يذهب إلى أن ثمة وجود أساس ثابت لمفهوم الدور الذي يقوم به الذكر والدور الذي تقوم به الأنثى، وهذا المفهوم يتخطى التطبيق العملاني له في بعض المجتمعات الإسلامية. إنَّهُ مفهوم مستوحى من قِبَل الشَّريعة، في حين إن الواقع العملي، لارتباطه بالحياة المجتمعية وليس بالشريعة، يُخَالِفُ هذا المفهوم. وهكذا سعى الدكتور الصالح إلى فَصْلٍ مبدئي بين نتائج نظرة الشريعة ونتائج ممارسة العيش؛ وإن كانت ممارسة هذا العيش تَدَّعي أنها من وحي الشريعة. على هذا، فإن الدكتور الصالح رأى أن يسعى إلى فهم موضوع المرأة أولاً وأساساً لا من خلال التطبيق أو النظر التطبيقي الذي قد تقدمه المذاهب الإسلامية، بل من خلال ما تقدمه الشريعة نفسها. ولذا فقد رأى، في أساس منهجه للبحث، أن النظم التشريعية الاسلامية ماثلة على أكمل الوجوه في الكتاب والسُنَّة لا في مذهب واحد مُعينّ (14). ما أتَت به الشريعة، في تحققها الأوَّل من خلال الكِتَاب والسُنَّة، هو المقياس، عند الصالح؛ وليس ما طُبِّقَتْ به هذه الشريعة من خلال الاجتهادات والمُمارسات. وكأنَّ الدكتور الصالح قد فصل، ههنا، بين النص في بكورته الأولى، في صفائه الأسمى، وبين الاجتهاد في النص أو تطبيقه عملياً. وكأن ثمة إشارة إلى انفصال بين النص مكتوباً وبين النص معيوشاً! الحقيقة

(*) كل الأرقام بين مزدوجين هنا تشير إلى أرقام الصفحات في دراسة الدكتور الصالح

تكون، إذن، في النص، أما العيش فهو عرضة للقبول أو للرفض بمقياس الحقيقة النصية. بكلمة أخرى، يبدو وكأن الدكتور صبحي الصالح قد مَيَّزَ، في موضوع المرأة في الإسلام، بين نظرة الاسلام إلى المرأة، وبين بعض عيش المسلمين لهذه النظرة. وهكذا يتحوَّل الموضوع برمته من بحث في موضوع المرأة في الإسلام، إلى طموح في طرح لقضية فكرية تقليدية تبحث في اختفاء جوهر الدين وراء التقاليد، أو في ابتعاد التطبيق عن النظرية. لقد رأى الدكتور الصالح، وانطلاقاً من هذا التأسيس، أن «أغلب الأحوال الشخصيَّة، حتى في صورتها المعمول بها حالياً في محاكمنا بلبنان والبلدان العربية، بلغت في تكريم المرأة بنتاً وأماً وزوجة ما لم يبلغه تشريع اجتماعي في القديم والحديث» (14).

لقد ذكر الدكتور صبحي الصالح أن القرآن الكريم يعتبر الأنثى بشارة عظيمة؛ وكانت عند بعض العرب، حيث نزل الوحي، مصيبة على صاحبها أن يخجل منها، بل عليه أن يسعى لأن يواريها التراب (15). والحديث النبوي الشريف دعا الناس إلى التيامن بالأنثى لا إلى التشاؤم من ولادتها (15). وبذا تكون بداية الخطأ، كما رآها الدكتور الصالح، في الناس والمجتمع وليس في الشريعة. «فلا ذنب لنصوص الشريعة إذا تشاءم الناس بالأنثى، واستصغروا شأنها، وحملوها بجهلهم على الشعور بأنها غير مرغوب فيها» (15). ولقد شمل الدكتور الصالح لا المسلمين وحسب بتهمة الخطأ هذا، بل «أكثر المجتمعات الإنسانية»، فكل هؤلاء مارسوا وما زالوا يمارسون عبر العصور، وحتى في القرن العشرين، هذا «الخطأ الفادح في نظرتهم إلى الأنثى» (16). وكأن الموضوع عند الدكتور الصالح موضوع إصرار من الناس، معظم الناس، مسلمين وغير مسلمين، قدماء ومعاصرين، على ممارسة الخطأ وممارسة الابتعاد عن الصواب الذي دعت إليه الشريعة الإسلاميَّة.

لعل المرء يتساءل، ههنا، عن هذا السر في إصرار النفس البشرية على تصغير شأن الأنثى، رغم كل ما أوضحتهُ الشريعة؛ خاصة وإن هذا الإصرار يبدو وكأنَّهُ ميزة بشرية تتجاوز المسلمين لتشمل معظم الناس والمجتمعات أياً كانت الشرائع التي تؤمن أو تعتقد بها. ولعلَّ الحاجة في هذا المجال أمَسُّ لا إلى توضيح موقف الشريعة والإشارة إلى مخالفة الناس لها، بل إلى دراسة أسباب هذه المخالفة المستمرة، إن لم نقل المخالفة التي يُصِرُّ عليها الناس! فلابد، وحال الناس كما أشار الدكتور الصالح، من وجود مبدأ عام يتحكَّم بالبشر على اختلاف مجتمعاتهم وأزمانهم وعقائدهم، يقودهم إلى هذه الممارسة. فهل يعود الأمر إلى أن النَّاس هؤلاء قد جعلوا ممَّا يرونه مصلحة مَعِيشيَّة آنيَّةً لهم وسيلة لحياتهم ولفلسفة هذه الحياة ولممارستها؛ وهم، لم يأخذوا، بالتالي، حقاً وفعلاً بالشريعة. هل ثمة طلاق حقيقي بين الشريعة ومعظم الناس؛ ويأتي موضوع المرأة مجرد واحدة من النتائج العديدة التي تترتب على هذا الطلاق؟ وهل أن المصلحة الحياتية الآنيَّة، وهي غير المصلحة الحياتية التي تصب في خانة الحياة الأخرى، والتي تدعو إليها الشريعة، هي التي تتغلَّبُ على مبادىء الشريعة ومصالحها؟ وهل هذا ما يُفَسِّرُ أن المرأة في المجتمع الأمومي هي الأقوى، وأنها في المجتمع الأبوي هي الأضعف، وأن الحياة، بمصالح المجتمع الذي تكون فيه، هي التي تقوي هذا الجانب على ذاك أو العكس؟

إن الموضوع يتعدى، بالتأكيد، موضوع المرأة إلى موضوع علاقة الإنسان بالشريعة، ومدى القدرة الحقيقية للإنسان على الالتزام بالشريعة! إنه فتح لموضوع طالما أشارت إليه الشريعة نفسها، والشريعة الاسلامية بالذات؛ ولطالما تحدَّث عنه أهل الشريعة من خلال ذكرهم لمجاهدة النفس، ومقارعة الوسواس الخنَّاس، ومغالبة الشيطان، ومحاربة الهوى، وسوى ذلك من أمور. الدخول إلى رحاب عيش الشريعة

فعل إيمان وإصرار ومجاهدة، والوصول إلى ممارسة عيشٍ موضوع المرأة، كما تَراهُ الشريعةُ الإسلامية، فِعْلُ مجاهدة وإيمان ينعكس على ممارسة الوجود المعيوش أكثر منه توافق مع مسارات الحياة بكل مؤثراتها المادية والحياتية المباشرة! إن التعامل مع موضوع المرأة، وفق الشريعة الإسلامية، وكما يمكن استخلاصه من مبادىء دراسة الدكتور الصالح، هو فِعْلُ ايمان يتحقق في عَيْشٍ، وَلَيْسَ فِعْلَ عَيْشٍ يَتَمَظْهرُ في إيمانْ.

على هذا الأساس، فإن دراسة الدكتور صبحي الصالح، وإن قدَّمت جهداً طيباً مشكوراً يشرح قيمة ودور المرأة في الإسلام، وإن كانت قد سعت، كذلك، إلى استطراد حول اجتهاد لتحديد موقف من بعض قضايا موضوعات المرأة في العصر الراهن، إلا أنها، ورغم كل هذا الجهد، قد أغفلت جانباً هاماً من نتائج فلسفة المنهج الذي اتبعته: لماذا لم تتمكن الممارسة الحياتية لمفهوم المرأة من مجاراةالنظرة الشرعية إليها. فالمرأة في نظر الإسلام جسدياً ونفسياً، كما أورد الدكتور الصالح، كائن بشري. وبتفسير الصالح، هي إنسان كامل قبل أن تكون أنثى (16). ولقد ذهب الصالح، من هذا النظر، إلى تحميل المرأة مسؤولية عدم اقتناعها اقتناعاً تاماً بالمساواة بينها وبين الرجل دون التغاضي عن بعض الفوارق الوظيفيَّة التي أحدثها تنوُّع طبيعتها (16). ولعل الأحق، ههنا، لو سعى البحث إلى دراسة أسباب وعوامل عدم اقتناع المرأة بهذه المساواة؛ فالقناعة كما هي فعل ايمان، هي كذلك فعل ممارسة؛ وثمة فاصل، في أحايين كثيرة، بين الايمان وبين الممارسة. فالبحث الأعمق يجب أن يكون في هذا الفاصل الذي يقف دون تَحَقُّق ممارسة الإيمان. ولعل في التاريخ الإسلامي، القديم والمعاصر، ما يُسَاعِدُ على دراسة هذا الموضوع في أبعاده المتعددة كالنواحي الاجتماعية والاقتصادية والنفسية وسوى ذلك.

هكذا تعمَّق الدكتور صبحي الصالح في جانب واحد أساس من موضوع المرأة في الإسلام، وترك الجانب الآخر. لذا، أتت دراسته شرحاً وافياً، واجتهاداً رصيناً في قيمة ودور المرأة وفق ما تراه الشريعة الاسلامية؛ لكن دونما بحث في عملانية تطبيق هذه المفاهيم في الحياة، ودونما دراسة لإمكانية تذليل العقبات التي تقف دون تَحَقُّق هذه العملانية لصالح الشريعة! ففي شرحه لفهم الشريعة لموضوع المرأة، ذكر الدكتور الصالح، أن الإسلام ينظر إلى موضوع الذكورة والأنوثة نظرة تناسق تكاملي، وأن التناسق، ههنا، لا يعني التماثل. الذكر والأنثى، كما ذكر الصالح، نفس واحدة، ومن اللغو العبث تضييع الوقت في المفاخرة بين شقي النفس الواحدة (17). وأشار الدكتور الصالح إلى أن الله عز وجل قد أعطى للذكر، كما أعطى للأنثى، أموراً وخصائص تصب جميعها في خانة الفعل التكاملي لهذين الشقين في النفس الواحدة، فالله قد فضَّل الذكور على الاناث في أشياء وأوضاع، وفضَّل الاناث على الذكور في وظائف وأعمال، ولكل منها ما يناسب طبيعته ويلائم تكوينه وتركيب شخصيته (18). والعلاقة بينهما، كما يذكر الدكتور الصالح، ليست علاقة صراع وصدام، فالأسلحة متكافئة وإن لم تكن متماثلة. العلاقة هي تحقق غاية واحدة تقضي، كما رأى الصالح، تطوير الحياة وتجميلها وتنميتها. إنها علاقة تكليف لا علاقة تشريف (19). الشريعة تدعو، هنا، إلى فهم عملاني لدور الذكر ولدور الأنثى، ليس إلى دور تراتبي. ومن هذا الأساس انطلق الصالح في عرض لقضايا الزواج، وتحديد النسل، والطلاق، وتعدد الزوجات، وإداء الشهادة، والمبرات. وهو في كل هذه الأمور يوضح أن الشريعة تساوي بين المرأة والرجل، لكن التطبيق الاجتماعي هو الذي يسعى إلى مخالفة الرؤية الشرعية.

لقد أثبت الدكتور صبحي الصالح، على سبيل المثال لا الحصر، أن الإسلام يعتبرُ الزواج عقداً مدنياً

وليس سِرّاً مقدّساً تنتفي معه إرادة كلا الزوجين (24). وذهب الصالح إلى أن هذا العقد يضمن للمرأة، كما للرجل، حرية وضع الشروط لإتمام العقد ضمن مفاهيم وأصول ومبادىء الشرع؛ وأن هذا الأمر يعطي المرأة، كما يعطي الرجل، حرية اختيار شريك العقد. وبرأي الصالح أن الإسلام يحض على الزواج، وفي حَضِه هذا فإنه يخاطب المرأة كما الرجل. ولقد سعى الدكتور الصالح، في هذا المجال، إلى قراءة لبعض الأحاديث النبوية تخالف قراءة بعض الفقهاء التقليديين لها. منها أنه فهم مدلول كلمة «الشباب» في الحديث النبوي: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج»، انها تعني الذكور والإناث وليس الذكور فقط. واستند الصالح في قراءته هذه إلى قاعدة لغوية عند العرب تقوم على التغليب؛ فالشباب، كما أورد، اسم جنس يدخل فيه الاناث مع الذكور (27). وهذا المنهج ليس بغريب على الدكتور صبحي الصالح الذي كان، إضافة إلى معارفه الدينية والشرعية أستاذاً في اللغة العربية وفقهها.

ومن خلال عرضه لبعض الموضوعات المعاصرة المتعلقة بالحياة الزوجية، فالدكتور الصالح، أشار إلى أنه بالإمكان القبول، ومن منطق الشريعة الإسلامية، بموضوعات تحديد النسل أو استعمال الوسائل العلمية المعاصرة الصناعية المؤدية إلى الانجاب، شرط أن يتم هذا الأمر في حدود حرية اختيار الزوجين، وضمن ما تقره حدود الدين ويرتضيه الطب وتقره الأعراف المشتركة بين البشر في القديم والحديث (32). فإذا ما كان للزوجين من بد ليتم التلقيح الإخصابي بينهما بواسطة صناعيَّة، وكانت لهما رغبة مشتركة لتحقيق هذا الإخصاب، فلا بأس، ولكن إذا ما كان التلقيح بين غير الرجل وزوجته أو بين غير الزوجة وزوجها، فهذا محرَّم لأنه يخالف فلسفة الزواج التي شرّعها الدين.

ولقد اتبع الدكتور صبحي الصالح في موضوع الطلاق المنهج عينه. ورأى أن الطلاق فعل حرٌّ لابد من أن يشترك فيه الزوج والزوجة، لكنه أشار إلى أن المفهوم الاجتماعي الغالب، ما زال يعطي للزوج حقاً أقوى في هذا المجال. ولذا، فإن الدكتور الصالح تساءل: «ما ذنب الشَّرع إذا كان الزوج أنانياً، وظل يعتقد أنه وحده ينفرد بحل عقدة الزواج، ومضى على هواه يسيء استعمال حقه في الطلاق»؟ (14). ولعل الأجدى، ههنا، لو تعمَّق البحث في الأسباب والعوامل التي تعطي الزوج فرصة أقوى لممارسة الأنانية والفردية في هذا المجال.

لعل الموضوع الأهم الذي تطرحه دراسة الدكتور صبحي الصالح هو أن الشريعة هي دليل وأداة في نفس الوقت. دليل للعمل الصالح، وللحياة الفضلى، وللتحقق الأسمى للوجود، وأداة لتنفيذ كل هذه الأمور وكل ما ينتج عنها. ولكن، يبقى السؤال الأهم بارزاً بعنف وقوة: ما هي العقبات التي وقفت، وما زالت تقف، في وجه الشريعة لتحقيق الأداة التي فيها. الدكتور الصالح أوضح الدليل في عمل الشريعة، لكنه لم يتناول موضوع أو إشكالية الأداة. ولعل هذا الموضوع بالذات يستلزم دراسات مستفيضة ومُعمقة هي موضوع تحدٍ لكل المهتمين بهذا الشأن؛ ولعل الدعوة موجهة بصدق إلى كل المتحمسين للموضوع الإسلامي خاصة، وللموضوع الإنساني عامة، للبحث الجاد والرصين فيها. هنا يتداخل علم الاجتماع مع الفقه، وهنا وعد بفهم أفضل لحركية الإيمان بين الفعل والممارسة. وهنا عَوْدٌ إلى الآية الكريمة التي أوضحت بكل صفاء هذه الأزمة/ المأساة في حياة البشر:

﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا، قُل لَم تُؤمِنُوا ولَكِن قُولُوا أَسْلَمنَا، ولَمَّا يَدخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُم، وإِن تُطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُم مِنْ أَعْمَالِكُم شَيئاً، إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الحجرات: 14).

ندوة الخبراء حول:

المرأة العربية والتغيرات الاجتماعية والثقافية(*)

عرض ومراجعة: د. أنيسة الأمين(**)

نظراً لوجود الصراع الفكري والاجتماعي حول الرؤيا والنظر في مسألة المرأة، وجدت الأمانة التنفيذية للجنة الاقتصادية لغربي آسيا (الاسكوا) أنه لابد من إعادة النظر في التوجهات لتحديد أولويات العمل. من أجل ذلك عقدت ندوة في القاهرة بين 13-15 كانون الثاني/ يناير 1987، بدعوة من اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (بغداد)، التابعة للأمم المتحدة، ومن المركز الاقليمي العربي للبحوث والتوثيق في العلوم الاجتماعية (القاهرة) التابع للأونسكو. وسميت «ندوة الخبراء حول المرأة العربية والتغيرات الاجتماعية والثقافية» وخرجت في كتاب في آذار/ مارس 1988.

تعتبر هذه الندوة - الكتاب، من أهم ما قرأت حول الرؤى المتباينة والمتصارعة في طرح ليس فقط مسألة المرأة، وإنما أيضاً مسائل العلاقة مع الغرب كحضارة، مسائل التنمية وصياغة المستقبل. ويعتبر المشاركون من أكفأ الخبراء العرب في هذه المسائل جميعاً.

ونستطيع أن نجزم أن أهمية هذه الندوة تكمن حسب أوراق الخبراء العرب المقدمة في صياغة وتقديم الرؤى الفكرية المتناقضة، والشديدة الاختلاف، والفاعلة حالياً على الساحة العربية، ونستطيع تقسيم هذه المحاور على الشكل التالي:

I - التيار الماركسي حيث يطرح الاستاذ محمد سيد أحمد علاقة «الثورة الاجتماعية» - الصراع الطبقي، «بالثورة الحسية» حسب ما تطرحها الحركة النسوية.

II - التيار الأصولي: - التصور الاسلامي لقضية المرأة: د. أحمد كمال أبو المجد.

- حقوق المرأة الاجتماعية والاقتصادية من رؤية إسلامية (الأستاذة حبيبه البورقادي).

- المرأة العربية والمستقبل (الأستاذ عادل حسين).

III - الدراسة البحثية السوسيولوجية: 1 - الحقوق

(*) ندوة الخبراء حول «المرأة العربية والتغيرات الاجتماعية والثقافية»، بحوث ومناقشات الندوة (القاهرة 13-15 كانون الثاني/ يناير 1987)، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا - بغداد - آذار/ مارس 1988، 309 صفحات)

(**) الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الانسانية، قسم علم النفس، بيروت - لبنان

الاجتماعية للمرأة د. باقر سلمان النجار.

2 ـ قراءة نقدية في أدبيات المشاركة السياسية للمرأة العربية د. سهير لطفي.

3 ـ حق المرأة في العمل: الإنجاز والقصور والمعوقات د. حيدر ابراهيم.

هذا مع الاشارة إلى أن المادة البحثية الموثقة والمقدمة تقدم نتائج ترتبط بشكل عضوي بتناقض الرؤيا القائمة المحكومة بالتيارات الفكرية والتي تشكل مرجعية الخبراء والتي سوف نحاول عرضها باختصار شديد لا يغني عن قراءة الكتاب.

I افتتحت الندوة بعرض ورقة الاستاذ محمد سيد أحمد والمعنونة:

«الاتجاهات المستحدثة في معالجة إشكالية المرأة العربية» تحدث في البدء عن المرأة المعاصرة في الغرب حيث ان المرأة في الغرب تعيش مجتمع ما بعد التصنيع، أي أنها استفادت من الانجازات العلمية والثقافية. فالعلم الوضعي اخترق ستائر المقدس وانتهك كل الحرمات، ولم يعد هناك من شيء مطلق إنما كل الأمور أصبحت نسبية وجزئية وقابلة للتغيير ناهيك ما قدمته الانتروبولوجيا من أنماط وطرائق في العيش طالت حوالى 890 بلداً درست فيها ثلاثة متغيرات:

1 ـ العلاقات الجنسية.
2 ـ تربية الأطفال.
3 ـ تدبير شؤون المنزل.

هذه الفتوحات العلمية والمنجزات الحضارية، تشير إلى تخلص المرأة من تبعيتها للرجل، على الأقل في الصورة التقليدية؛ بمعنى أنها شكلت الشرط الضروري إنما غير الكافي لهدم معتقدات كانت تقوم على مقدسات ومطلقات. وهذا التطور هو نسبي لظهوره في نماذج متباينة: فالمرأة اليابانية مثلاً تساهم في 50% من الإنتاج الوطني، في الوقت الذي ما زال فيه العمل المنزلي يعتبر أمراً شخصياً ولا يدخل مجال الاقتصاد السياسي.

المرأة الأميركية أظهرت جرأة أكبر من المرأة الأوروبية في ارتياد آفاق «الثورة الجنسية» وابتداع أنماط حياة بديلة، وأياً كان تفسير هذه الظاهرة، فإن المرأة الأميركية قطعت شوطاً بعيداً في التحرر وأحرزت نتائج باهرة خلال العقدين المنصرمين في مجالات عدة: تشريعات الزواج والعائلة، الحق في حرية الإنجاب، المساواة في المهنة والفرص ووصلت إلى أعلى المناصب السياسية.

والمفارقة الجديرة بالانتباه أن تجربة المرأة الأميركية قد حققت في «الثورة الجنسية» ما لم تحققه الماركسية، وهنا يطرح السؤال حول موقع قضية تحرير المرأة من قضية التحرر عموماً، أي موقع ما أصبح يوصف «بالثورة الجنسية» من قضية «الثورة الاجتماعية» بمختلف جوانبها. ويعرض بعد ذلك العلاقة النظرية الاشكالية بين الطرح النسوي والطرح المادي الذي قدمه انجلز في كتابه الشهير حيث أبرز العلاقة العضوية بين تطور العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والعلاقات الجنسية، وكان ذلك منطلقاً لبناء علاقة عضوية بين الثورة الجنسية والثورة الاجتماعية، والكلاسيكيات الماركسية التي دارت حول «الطبقة» و«الاستغلال الطبقي» وصراع الطبقات رأت ان مجال الصراع هو المجتمع الذي يخضع لقوانين الاقتصاد السياسي والمجتمع الرأسمالي. أضافت داعيات الحركة النسوية فكرة الاستقلال الجنسي إلى فكرة الاستقلال الطبقي، وأن وقوع منظري القرن العشرين في الاقتصادوية على أساس أن «الاقتصاد هو محرك التاريخ» هو انحراف لأنه ما من بنية تحتية بدون بنية فوقية. وقد تنطوي أوجه النزاع بين الرجل والمرأة على عناصر اقتصادية، غير أنه ليس هناك ما يقطع بأنها وحدها أو بالذات أوجه النزاع الأكثر بروزاً.

هذا الفراغ الحاصل بين التنظير الماركسي ومحرفيه

من الاقتصاديين وبين الحركة النسوية امتلأ بفعل فرويد والنظرية التحليلية والحق بالرغبة والمتعة، وان الإنسان كائن رغبة قبل كل شيء، إضافة إلى مساهمة الفلسفة الوجودية بأسمائها الملفتة سيمون دي بوفوار وجان بول سارتر، وبعض من حاول التوفيق بين كل هذه الطروحات أمثال ماركوز وفروم ورايش وجولييت ميتشل.

إذاً تظل علاقة قضية تحرير المرأة ملتبسة بقضية التحرير عموماً، لذا يطرح السؤال دائماً إلى أي حد تجاوزت الحركة النسوية هذه المعضلة وكيف يجري تحديد العدو وترتيب التناقضات.

بعد عرضه لمقولات الثورة الاجتماعية، بمضمونها الماركسي، والطرح النسوي بمضمونه الجنسي وقبل أن يدخل محمد سيد أحمد في طرح إشكالية المرأة العربية يطرح فكرة الصراع وفكرة ترتيب التناقضات، حسب منهج «مطقي» برأيه.

كما رأى أن داخل الصراع هناك تناقضات «رئيسية»، كتناقض القوى الوطنية في العالم الثالث مع قوى الامبريالية. أما التناقضات «الثانوية» فتقوم، مثلاً، داخل إطار القوى الوطنية، بين العمال والفلاحين والبورجوازية الصغيرة، فهذه كلها قوى تنتمي إلى معسكر القوى الوطنية ولكنها تمثل مصالح اجتماعية ـ طبقية وفئوية ـ متميزة.

هذا الترتيب للتناقضات هو منطقي برأيه، لأن هناك تناقضات لا تحل إلا بتصفية أحد قطبيها. وهناك تناقضات بين قطبين غير وارد فيها تصفية أحدهما الآخر. وفي أغلب الأحوال التناقضات الثانوية هي غير «عدائية»، لأن هناك مصلحة في تغليب ما هو مشترك بينها على ما هو متميز لوقوفهما معاً في خندق واحد ضد الاستغلال الاستعماري، وبالتالي يتعين علاج هذا التناقض بطريقة «غير عدائية»، وما يميز «الثورة الجنسية» عن «الثورة الاجتماعية»، أن التناقض بين الرجل والمرأة لا يمكن أن يكون «عدائياً»، وفكرة الجنس تختلف نوعياً عن فكرة الطبقة، والتناقض بين المرأة والرجل يجري حله بتصحيح العلاقة بينهما. بالتالي المفترض بالحركة النسوية تصحيح العلاقة بين الجنسين لا تعقيدها. والملفت ـ حسب رأي الباحث ـ أن كثيراً مما تطرحه الحركة النسوية، إن لم يكن حركة تحرير المرأة في إطارها الأوسع، إنما هموم مثقفات قبل أن تكون هموم نساء كادحات، هموم من يعانين من الاغتراب والاحباط أكثر مما هي هموم استغلال، ويندرج الكثير مما تطرحه «الحركة النسوية» في باب ما أصبح يوصف بـ «الآفاق الجديدة لقضايا الحرية في مجتمعات ما بعد الصناعية»، وهي آفاق يرتادها المثقفون بالذات. وهي في النهاية هموم «الطلائع» و«النخب» و«الخاصة» لا العامة في أكثر قطاعات المجتمع الدولي المعاصر، تقدماً، من هنا فهذه الهموم غير قابلة للتصدير إلى مجتمعات لم تتوافر لها الظروف الموضوعية لالتقاطها وهضمها. من هنا، ومع التسليم بأن «للثورة الجنسية» مبرراتها الموضوعية والعامة، وأن هذه المبررات لا تقتصر على المجتمعات المتقدمة وحدها، إلّا أن مايجري طرحه كإشكالية وكحلول يختلف من مجتمع إلى آخر، وأن إشكالية المرأة في المجتمعات الغربية ليست هي بذاتها اشكالية المرأة في المجتمعات الأخرى. وقضية تحرير المرأة ما زالت تتسم بصفة «مجموعة خصوصيات» قبل اتسامها «بعمومية» تنسحب على كل المجتمعات دون استثناء، وتكون أساس «نظرية عامة» عن تحرير المرأة. وفي هذا تختلف الثورة الجنسية عن الثورة الاجتماعية، وفي هذا تظل «موازية لها» وليست جزءاً عضوياً منها بعد. وعلى أي حال لا يستقيم أن تكون هناك «أمميتان» أممية تحرير المرأة وأممية تحرير الطبقة العاملة، ولابد في النهاية من أن تخضع أممية منهما للأخرى، وأن تكون إحداهما هي التي تقرر الأخرى. وليس وارداً منطقياً أن تكون حركة تحرير الطبقة العاملة بمقتضى رؤى

ومداخل وأولويات مسألة تقررها حركة تحرير المرأة. بل العكس وحده يحترم «الترتيب المنطقي» للتناقضات، ولا يبدو أن هناك مفراً من أن يكون هذا المنهج هو الذي يتعين الالتزام به كمدخل لتناول إشكالية المرأة العربية وبحث قضايا تحريرها.

- إن النظرية الماركسية كعلم، وكمنهج جدلي، كانت وستبقى سبيل الجميع إلى التغيير الذي يرفع الانسان من اغترابه عن إنسانيته. أما عندما نقرأ ما قدمه الباحث من طرح أرثوذكسي - نرى أنه يطبق منهجاً دون تمريره على الخبرات العالمية والعربية التي مرت بها حركات التحرير والحركة النسوية.

- في الغرب، حركة المرأة والحركة النسوية، أمسكت بمفتاح معرفي كرّسه التحليل النفسي وفجر أسراره هو النظام الأبوي - القضيبي حيث يتداخل الجنس والسلطة بشكل معقد، تقع كل مسألة المرأة داخل هذا النظام، ولم يعد ينجو من هذه النظرة أية دراسة عن المرأة أو الأسرة.

- ساعد التحليل النفسي الأوروبي المصدر، والواقع الأميركي السريع الحركة غير المثقل بالماضي على فتح ميدان معرفي يشكل أحد أهم مجالات دراسة المرأة هو علم النفس الاجتماعي - العيادي. حيث لا يغيب العمق الاجتماعي عن المسألة، وحيث التعبير عنها يمكن أن يقرأ بلغة فردية، ذاتية، عيادية.

- الحركة النسوية في بداية تكونها شكلت موقفاً عدائياً ضد الرجل، واكتشفت طبعاً أن المسألة محبطة، واليوم نتحدث عن باحثات نسويات يعملن بجد للإجابة على سؤالين:

1 - كيف يمكن صياغة لغة وسلوك وموقف غير ذكوري.

2 - كيف يتم التصالح مع الآخر - الرجل دون العودة إلى الانصهار في الواقع السابق.

أي أن الحركة النسوية تجاوزت، منذ زمن طويل، مسألة ترتيب أولوية التناقضات. طبعاً ساعد على ذلك استقرار المجتمعات الغربية واستقلاليتها. إنما المرأة العربية ساهمت وتساهم بزخم في:

الحركات الثورية العربية.

- الأحزاب السياسية.

- في العمل.

- في التعليم، وكذلك في ميادين مختلفة.

لذا على الفكر التغييري العربي أن يفتح الباب واسعاً للنقاش وسماع رأي المرأة والنظر إليها، من خارج التنميطات النظرية أو المسبقات الأيديولوجية، أو المصلحة الرجالية. هذا الطرح قد يُرفض لأن الأمة العربية سوف تكون مشغولة دائماً بقضايا تتجاوز المرأة والرجل وعلاقتهما. إنما وعلى ضوء الثورات الكبرى في التاريخ: الدين، الماركسية، نرى أن أية فلسفة اجتماعية يجب أن تطرح مرة واحدة كل مسائل الحياة حتى تطال الجميع وينهض الجميع. وهذا ليس هم المثقف وحده، لأن المرأة العربية اليوم، من أية فئة كانت: تأخذ حبوب منع الحمل، تشاهد المسلسل الغربي، وتسمع الشيخ والزعيم السياسي، وترى المجندة الأميركية والإسرائيلية...

II التيار الأصولي:

يرفض هذا التيار النظرتين اللتين سادتا التعامل مع المرأة نظرياً، وعلى الأرض، ويعتبرهما غربيتين بتوزعاتها، الماركسية والليبرالية، والنسوية بما فيها الطروحات القومية التي استنهضت المرأة لتحديث المجتمع وتنميته، ويعتبر أن هذه التصورات هي بحاجة إلى مراجعة وتصويب واستدراك لحماية المرأة والرجل معاً من الآثار السلبية لهذه التصورات ولترشيد التوجه الاسلامي الذي يزداد انتشاراً خصوصاً بين الشبان والفتيات.

هذا التصور الأصلي يعتمد في مرجعيته على ما يلي:

النصوص الثابتة:

1 ـ وهي نصوص القرآن الكريم جميعها، وتصور الأحاديث والسنة النبوية الثابتة بمعايير أهل الاختصاص من علماء الحديث والسيرة والفقهاء المسلمين.

2 ـ سيرة النبي (ص) وسيرة أصحابه، مع التمييز الضروري في سيرة الصحابة بين ما هو أمر عارض مرتبط بالزمان والمكان وما هو من أمور الإسلام وأحكامه وتوجهاته.

3 ـ التصور الإسلامي العام للإنسان وللمجتمع، وهو المعول عليه في هذا البحث. لأنه يستحيل فصل قضية المرأة عن قضية الإنسان.

إذاً الأساس التاريخي أو الجغرافي ليس كافياً لاعتبار الأمور إسلامية (أحمد كمال أبو المجد).

في التصور الإسلامي للإنسان انه مخلوق متميز، مفضل عند الله عن سائر المخلوقات ومسؤول أمام خالقه، وأساس التفضيل والمسؤولية: اختصاصه بالعقل «والعقل شرط التكليف». يرفض الإسلام التمييز بين بني آدم على أساس من اللون أو الجنس أو غيرهما. والطبيعة الإنسانية حسب التصور الاسلامي هي طبيعة خيرة وفطرة سليمة، ويترتب على هذا أن يكون الإنسان مستحقاً للتكريم، لا ينال من استحقاقه هذا ذنب سبق ولا خطيئة أصلية أحاطت به منذ خلقه.

نتائج ذلك: أ ـ أهلية الإنسان الفرد لتحمل المسؤولية.

ب ـ المساواة بين الناس.

التصور الإسلامي للمرأة:

المرأة في قصة خلق الإنسان كما يراها الإسلام، هي شريكة الرجل منذ البداية خلقت معه من نفس واحدة، وشاركته المعصية وتعرضت مثله للغواية، ثم تابت معه حين تاب، وهبطت معه إلى الأرض وحملت معه الأمانة يوم حملها، أي يبرىء القرآن الكريم المرأة الأولى من تهمة استدراج الرجل الأول إلى الغواية والمعصية.

نصوص القرآن الكريم صريحة كل الصراحة في مساواة الرجل والمرأة من حيث القيمة والمسؤولية، إلا أن المساواة في القيمة لا تعني أن تتماثل وظائفهما في الحياة، فما على هذا قام أمر الدنيا، فكل جنس يتوجه إلى الوظيفة التي تناسبه. ومن «المحقق» أن النساء أيقظ عاطفة وأسرع إلى فيضان المشاعر من الرجال، وفي الأسرة وخارجها تبعات ووظائف تحتاج إلى هذا التكوين العاطفي، ومنها وظائف وتبعات أخرى لا يناسبها هذا التكوين، والإسلام لم يكن بحاجة إلى التوسع في تقرير هذا التمايز بين الجنسين لأنه حقيقة خلقية ثابتة بالمشاهدة «وليس الذكر كالأنثى» سورة آل عمران، الآية 36.

ويدخل في هذا أمران:

أولهما: أمر الإسلام للنساء القرار في البيوت، وبتأثر التقاليد العربية بغيرها تحول القرار إلى ما يشبه الحكم بالحبس والعزلة وذاك أمر لا يسأل الإسلام عنه ولا ينبغي أن يحسب من تعاليمه.

ثانيهما: حين قرر القرآن «أن الرجال قوّامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم» سورة النساء الآية 34 فإن القوامة هنا هي القيام بالتبعة وحمل المسؤولية وهي قوامة تستوجب على طرفيها حقوقاً دون أن يخل ذلك بأصل المساواة في القيمة الإنسانية.

ويبقى أن دعوة النساء إلى القرار في البيوت هي إقرار لاختصاص المرأة بالمسؤولية الكبرى في حضانة الأسرة ورعايتها والقيام بشؤونها، وهذا هو الأصل العام، ولكنه أيضاً لا ينطوي ـ في ذاته ـ على حرمان المرأة من أداء دور خارج البيت، أو إعفاء الرجل من أداء دور داخلي مشاركاً مع المرأة في الحضانة والرعاية.

فالقرار في البيوت - إذن - ليس عزله مفروضة، إنما هو تفرغ لعمل ووظيفة، ولا يتصور أن يكون القعود في ذاته بمنزلة الجهاد، وإنما هو القعود الذي تتفرغ به المرأة لجهاد وعمل وإصلاح داخل المحضن الأول للنوع الإنساني وللسلوك الإنساني وهو الأسرة. (أحمد كمال أبو المجد).

إذاً المبادىء الأساسية الثلاثة للتصور الإسلامي الأصولي هي: (عادل حسين):

1 - الاعتراف بالتمايز البيولوجي النفسي بين المرأة والرجل فيترتب على هذا:

- ناموس اجتماعي يتعلق بتقسيم الأدوار.
- ضبط الدفع الغريزي وتنظيمه من خلال الأسرة والزواج فيكون هذا بالضبط أداة لما تستهدفه التربية الإسلامية.

2 - الاعتراف الكامل بانسانية المرأة وبحقها في التصرف المستقل وفي استباق الخيرات مع الرجل في الدنيا والآخرة.

3 - «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم». الاجتهاد والتفسير هو الذي يحدد درجة القوامة التي تتباين حسب الظروف وبشروط واضحة، وأنه بين النساء نخب يجرى التعاطي معها بشكل آخر في مشاركتها للرجل في الأمور الكبرى، عدا الإمامه العظمى، إنما ودائماً هذه المشاركة مربوطة بقيادة الرجل.

ومشكلة التنمية (عادل حسين) هي تطوير الفرد والبيئة المجتمعية، (بعقيدتها وثقافتها وتقاليدها واقتصادها وعلاقات أفرادها وفئاتها وطبقاتها)، وبما أن التنمية تتطلب تعظيم الطاقة البشرية وإتاحة الفرصة لهذه الطاقات لكي تبدع وتنطلق. فمن الأهداف الاستراتيجية زيادة السكان، وهذا معناه قرار بقاء المرأة في البيت من أجل الاستقرار الأسري وتعطى بالتالي الأهمية المحورية لعمل المرأة داخل المنزل.

إذاً تأثير دائم وشامل لهذه الثقافة الأصولية على مسار التاريخ.

أما الورقة التي قدمتها الأستاذة حبيبه البورقادي تحت عنوان «حقوق المرأة الاجتماعية والاقتصادية من رؤية إسلامية» فهي من أسلس الأوراق وأوضحها وأكثرها يقينية، وهي الباحثة والمسؤولة عن إدارة شؤون المرأة والأسرة في الإدارة العامة للشؤون الاجتماعية الأمانة العامة، جامعة الدول العربية - (تونس). وهي على إطلاع واسع بمستوى التعليم عند الإناث في العالم العربي: صحة المرأة، عمل المرأة، مشاركة المرأة في السياسة، واقع التنظيمات النسائية في الوطن العربي، المرأة في الريف والبادية، ثم بعد ذلك عرضت للحقوق الاجتماعية والاقتصادية للمرأة المسلمة. ومرجعيتها الأساسية القرآن وسيرة النبي، وجهاد النساء أيام النبي، وعلمهن وعملهن، وحقوقهن السياسية والاجتماعية، لدرجة إمامة المرأة في الصلاة.

يخرج القارىء عند قراءة نصها الواضح والثابت والمتماسك أن سيرة النساء أيام النبي (ص) كانت من أهم السير وهي تتناقض كلية مع ما درج عليه المسلمون في العصور اللاحقة من تبخيس للمرأة. خيل لي أننا لو نعيش في ذلك العصر لكنا في خير وأمان وازدهار تحسدنا عليه البشرية جمعاء.

يقفز إلى الذهن في نفس اللحظة، كل البطولات التي قامت بها النساء في الماضي والحاضر إبان اللحظات العظيمة والتغيرات الكبيرة والحروب التي عاشتها المجتمعات والشعوب، كأن لحظة التغير المجتمعي ترافق دائماً بذلك التجييش الكلي، وتجد النساء فرصتهن ليعبرن عن إبداعاتهن ومساهماتهن العامة.

ظهور الإسلام، كان من الثورات الكبرى في تاريخ العرب، وحمل فلسفة متكاملة قائمة على العدالة والحب والمساواة والتسامح، إنما الإشكال يقع

في أننا ننقل لحظة تاريخية حصلت منذ ما يزيد على الألف سنة، ونقفز فوق الخضات التاريخية التي حصلت إبان هذه الفترة، ونظن أننا نستطيع تطبيقها اليوم في شروط مغايرة وظروف مختلفة، هل يصح (حسب رأي أحد المناقشين) أن نقارن الحضارة العربية الإسلامية نفسها بنفسها في الماضي، وتسقط المقارنة مع الآخر (الغرب). ألا يعتبر هذا الطرح فعلاً وكأنه نكوص إلى لحظة ذهبية جنينية استرخينا فيها كعرب في رحم الدعوة وفلتت منا، وها نحن نبحث فيها عن الأمان هرباً من مواجهات نشعر بالعجز إزاء مواجهتها!! هل من ثقافة بقيت محلقه فوق الأرض، ولم ترتطم بالواقع وتتحول ويخرج إبداع جديد وثقافة جديدة؟

هل صحيح أننا نستطيع أن ننتقي من الغرب ما يتناسب معنا ونسقط الباقي؟

هل نستطيع أن ننشىء اقتصاداً إسلامياً، في زمن سيطرة الشركات المتعددة الجنسية على الكون بأسره؟

يبدو أن فك الارتباط الثقافي والاقتصادي بحاجة لقراءة مرنة لماضينا وحاضرنا، لماضي الآخر وحاضره (الغرب). مع نهضة تنموية مساواتية حقيقية وديمقراطية صادقة، هي التي سوف تسمح بإبداع واقع جديد ومستقبل آخر، مع الاعتذار للطرح المستقبلي الذي يقدمه الاستاذ عادل حسين. كل هذا يجب أن يرافق بسؤال حقيقي للمرأة عن حالها، وطلباتها دون أن نقدم لها حلولاً جاهزة عانت منها.

نموذج السيدة عائشة الذي يذكر دائماً، لماذا نسقطه ولا نعتبره لحظة تاريخية عظمى كان النبي (ص) رسول الله على الأرض، قد أدركه ونماه ودعمه!

تعليق من الدكتورة ثريا عبيد على التيار الأصولي:

إحدى إشكاليات التعامل مع المرأة الخليجية في الإطار الديني هي قضية ترجيح التفسير الجنسي للدين في كل التعامل وفي كل الأطر. مثلاً في إحدى الجامعات الخليجية، هناك نشرة للطلاب اسمها «رسالة الجامعة» ظهر فيها مقال منذ شهرين. طالب متدين يوجه كلامه حول كيفية التخاطب بالهاتف فيقول: إذا دق رجل الهاتف على امرأة (التي هي وكيلة قسم في الجامعة)، يجب ألا ترد ولكن تنتظر، فإذا كان صوت محرم تتحدث، إذا لم يكن فعليها أن تقول السلام عليكم ورحمة الله، وإذا حدث وشعر المتحدث بأي تحركات غريزية خلال المكالمة فيجب أن يغلق الهاتف ويقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم.

هذا مثل حقيقي لما هو سائد في التفسير الجنسي للدين، وهذا سائد في الخليج. . كيف يواجه المجتمع هذا التفسير!

III- أما المحور الثالث الذي يقرأ واقع المرأة عبر الدراسة السوسيولوجية الموثقة بالنصوص والأحداث الموقعة والمذيلة باسم التاريخ العربي فهي بالنسبة لنا معيار آخر ورؤية أخرى قد تكون الطريق إلى فهم أكبر وأقرب إلى الواقع من التنظير المفاهيمي والطرح الكلي.

تطرح الدكتورة سهير لطفي ورقة بعنوان «قراءة نقدية في أدبيات المشاركة السياسية للمرأة العربية».

تتحدث الباحثة عن مساهمة المرأة المصرية في حركة 1919، وما نتج عن ذلك (هدى شعراوي ومشاركاتها المصرية والعربية والعالمية) بمعنى أن هذه المشاركة للفئات النسائية العريضة كانت نابعة من خصوصية واقع وحدث مجتمعي، حيث تفاعلت الحركة النسائية السياسية وارتبطت ارتباطاً عضوياً باحتياجات الحدث اللحظية وكانت إيجابية في تحقيق أهداف الحدث، وانتكست الحركة النسائية بانتكاس الثورة، فتحولت الحركة النسائية بعد ذلك إلى الأعمال الخيرية. حرصت ثورة 1952 على مشاركة المرأة في الحياة السياسية وسعت إلى تغيير دور المرأة تغييراً جذرياً. وتجسد ذلك في ميثاق 1962 الذي نص على ضرورة إسقاط بقايا الأغلال التي تعوق حركة المرأة الحرة حتى تستطيع أن تشارك بعمق وإيجابية في صنع الحياة،

ولجأت الثورة إلى القانون كوسيلة من وسائل التغيير الجذري، إلا أن التشريع لم يؤد إلى تغيير إيديولوجية واتجاهات الفرد رجلاً كان أم امرأة، أو إلى تغيير لعمليات التنشئة الاجتماعية والثقافية كما لم تؤد إلى توعية المرأة ـ الأم أو الزوجة أو الابنة بإيديولوجية التغيير ولا بدورها السياسي الجديد لأن الثورة منحت المرأة حقوقاً سياسية مفرغة من مضمون الحقوق المدنية فهي لم تتعرض لثغرات قانون الأحوال الشخصية.

في البحرين دستور 1973 قرر حقوقاً متساوية لكل من الرجل والمرأة. إلّا أن القوانين الانتخابية للسنة نفسها لم تخول المرأة حق التصويت. في السودان، شاركت المرأة في ثورة 1964، ومنحت حق الانتخاب والترشيح وحق عضوية الأحزاب السياسية، فوّظفت مشاركتها من أجل تحقيق مصالح الأحزاب والقوى السياسية في الحصول على أكبر عدد من الأصوات في الاستيلاء على السلطة، فمشاركة المرأة السودانية كانت في إطار وسياق التبعية والتخلف والقهر... الخ.

العراق، اليمن، الجزائر، تونس، المرأة الفلسطينية، لحظات تاريخية مشهود لها شاركت فيها المرأة ببطولة وبإبداع..!

في الضمني وغير المعلن، تطرح د. سهير لطفي تساؤلًا حول ما تريده فعلًا الدولة القومية، والأحزاب الوطنية التغييرية من المرأة؟ هذه التساؤلات هي برسم الإجابة من قبل التيار الماركسي حيث ترتيب الأولويات، في السياق «المنطقي» حسب محمد سيد أحمد يفترض دائماً تأجيل طرح مسألة المرأة لأنها خصوصية لا تُعنى بها العامة من النساء والرجال، إنما هي هموم مثقفات متغربات. لماذا تتحول هدى شعراوي وابتهاج قدورة إلى رموز تحلق في المطلق ولا تترجم واقعاً على الأرض إلا كلما حصلت هبة قومية أو وطنية. سوف نحاول أن نجد بعضاً من الإجابة في الورقة المقدمة من قبل د. باقر سلمان النجار تحت عنوان «الحقوق الاجتماعية للمرأة» في المحور المعنون «الصراع القائم في المجتمع العربي حول حقوق المرأة العربية».

تلتحم المرأة بتكوينات اجتماعية ـ منظومات ثقافية قائمة في الوطن العربي، فثقافة المغرب أكثر التصاقاً بالثقافة الغربية، والثقافة النفطية الخليجية غير ذلك تماماً، وهذا يقود إلى أنماط مختلفة من الأوضاع الاجتماعية للمرأة العربية وبالتالي في حصولها وممارستها لما يسمى بالحقوق الاجتماعية للمرأة:

1 ـ نموذج التحديث و«التنمية»:

النموذج المصري بين 1956 وبداية 1967

أ ـ حصول المرأة على قدر وافر من التعليم كماً وبدرجة أقل نوعاً أدى إلى تكون جماعات الضغط النسوية.

ب ـ بناءً على ما سبق ازدادت معدلات مساهمةالمرأة وبأجر في سوق العمل المدينية، كما احتلت نتيجة لذلك مناصب تنفيذية عليا.

ج ـ صدور الكثير من التشريعات الاجتماعية والسياسية التي أعادت للمرأة بعض حقوقها الأسرية والزواجية.

2 ـ «النمط النفطي للتحديث»:

منذ خريف 1973، تصاعدت أسعار النفط مما شكل محركاً قوياً وليس فاعلًا فقط في تشكله إنما في مصاحباته التي تمثلت في نموذج العلاقة التي نشأت بين الدول العربية من ناحية والدول الغربية ودول العالم الثالث من ناحية ثانية، بالإضافة إلى تلك العلاقة التي نشأت في العالم العربي بين دول الأغنياء ودول الفقراء.

من المهم الإشارة إلى انه كما قاد الفكر الاجتماعي القومي عملية التغيير في العقدين الخامس والسادس

قاد «الفكر النفطي» الاجتماعي(*) التحول في العقدين السابع والثامن. . ولكن إلى أين؟

على صعيد المرأة، هذه المرحلة شهدت بعض التراجع من حيث مكانتها وممارستها لحقوقها الاجتماعية والسياسية.

ويمكن تقسيم وحدات المجتمع العربي من حيث مواقفها من المرأة إلى ثلاث مجموعات:

1 ـ المجموعة الأولى: تمثلها الدول التي تبنت «أنظمة اجتماعية متقدمة على صعيد المرأة تماثل في ذلك بعض الأنظمة والتشريعات وهي على وجه التحديد: التشريعات الأسرية التونسية، الصومالية والعراقية وتشريعات اليمن الجنوبي، دون أن يعني ذلك أن ما يصح في المدينة يصح في الريف، وان الأيديولوجية التقدمية قد اخترقت البيئة القيمية المتخلفة.

هناك تغيرات أقرب إلى «الجذرية» (تونس ولبنان) تتميز بالقيم الكسموبوليتية الغربية وخاصة في المناطق المدينية الحضرية.

2 ـ المجموعة الثانية، مصر، الأردن، سوريا تتسم بـ:

تنامي نسبي للحضور النسائي على المستوى العام والخاص.

مرونة في التشريعات إلاّ أنها متأثرة في مضامينها بالنسق الديني السائد، خصوصاً في الفترة الأخيرة، مثل إلغاء قانون الأحوال الشخصية المصري 1979 والمعروف بقانون جيهان.

3 ـ المجموعة الثالثة تمثلها الدول النفطية الخليجية، بعض هذه المجتمعات كالكويت والبحرين تلتقي مع المجموعة الثانية في بعض قوانينها «المتحررة»، ولا تلتقي مع الوحدات الجغرافية الأخرى لهذا النظام العربي الفرعي أي المملكة العربية السعودية وقطر وسلطنة عمان ودولة الامارات في الكثير من الخصائص الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

وينقسم هذا النظام/ المجموعة إلى أغلبية محافظة اجتماعياً وسياسياً وأقلية مرنة، الأكثرية تتميز بسيادة الفكر الاجتماعي السلفي المعادي لأي تحول نوعي في واقع المرأة وكذا في المجتمع. ويضفي هذا الفكر على موقفه من المرأة نوعاً من «القدسية» التي تفسر على أنها مستمدة من «التعاليم الدينية».

من هذه المقدمة لقراءة التكوينات الاجتماعية والفكرية في العالم العربي، ينطلق الباحث إلى التالي:

ـ المرأة في المجتمع العربي ـ الحق الضائع بمعنى أن المرأة تتعلم وتكتسب ولكن تلك المعرفة التي يقرها الدين لها وظيفة إعدادها لتكون أماً ومواطنة صالحة في المجتمع. وهذا ندركه في الحقوق الأسرية والزواجية وقوانين الأحوال الشخصية، الزواج، الطلاق، رعاية الأولاد، طاعة الزوج. . الخ. مما يعني أن البحث عن الطلب الحقوقي النسوي في مجتمع يفتقر للعدالة هو بحث ضائع، حيث تغيب الحرية والديمقراطية، هناك عجز عن تحقيق المطلب الحقوقي النسوي ما لم يرتبط بتحول نوعي في العلاقة البنيوية للمجتمع العربي، فتحرر المرأة وممارستها لحقوقها الاجتماعية مرهون بتحرر الرجل وانعتاق المجتمع من واقع التخلف بكل رموزه الانتاجية والثقافية. وأمام عجز المنظومات الفكرية السائدة «القومية» و«السلفية» و«السلفية المعاصرة» عن عتق المجتمع من مأزقه الحضاري، فهل يكون البحث عن البديل اللامعروف أم يكون الحل هو العدول عن ذلك والركون للخيارات الجاهزة.

(*) الفكر النفطي الاجتماعي هو «ذلك الفكر السلفي الذي يتميز باتجاهاته السياسية الداخلية وتبعيته الاقتصادية للغرب ومعاداته لأي فكر قومي تقدمي، ويستخدم الأيديولوجية الإسلامية لتبرير شرعيته.

- حق المرأة في العمل: «الإنجاز والقصور والمعوقات»
إعداد د. حيدر إبراهيم.

تعرض الورقة قضية المرأة والعمل من جوانبها التشريعية، ثم تتناول الواقع الثقافي والسياسي والأيديولوجي لتبين وتقيس مدى ما تحقق من هذه القضية في المجتمع وفي الحياة العيانية الملموسة للناس، وأخيراً تتناول الورقة ماهية الظروف التي يمكن أن تساعد في الوصول إلى وضع أمثل يتجاوز السلبيات.

ملاحظات في المبدأ:

عند إقرار حق ما، لابد أن يكون هناك اتفاق أو إجماع حول المبدأ العام، ثم تأتي القوانين والتشريعات لتعميق ونشر وتثبيت مفاصل المبدأ المتفق عليه مسبقاً، بالنسبة لحق المرأة في العمل ما زال هناك سؤال في المبدأ تطرحه أو تتحاور حوله كل الأطراف المهتمة بموضوع عمل المرأة.

لماذا تعمل المرأة أصلاً؟ هل هناك ضرورة لخروج المرأة للعمل؟ وكلمة خروج في السؤال ليست مجرد لغة ولكنها موقف مثقل بالتحفظات والشروط لأن خروج المرأة من المنزل إلى العمل تصاحبه سلبيات - حسب أصحاب هذا الرأي - ويجر معه مشكلات عديدة مثل إهمال الدور الأسري والاختلاط مع الرجال ومصاعب العمل.. الخ.

ولأن عمل المرأة ليس وضعاً طبيعياً ولا من أصل الأشياء عند الكثيرين، لذا ففي الوطن العربي لابد من تبرير وتعليل قوي لعمل المرأة وخروجها من المنزل، وكثيراً ما يوصف بأنه قد يكون حاجة أو ضرورة أو اضطراراً ووضعاً استثنائياً مؤقتاً أو تقليداً.

مبررات العمل لها طابع اقتصادي أو نفسي وبالتالي يسهل دحضها، عندما تسقط الحاجة الاقتصادية أو النفسية، وترجع المرأة إلى البيت حيث تقوم بواجبها الروحي/ التربوي وزوجها يقوم بواجبه المادي في تأمين مستلزمات العيش. إذاً الطرح التقليدي الذي يعلل عمل المرأة من زاوية فردية ووظيفية ليس قادراً على الصمود أمام جدل المعارضين.

العمل في الأصل يزيل غربة الانسان عن الطبيعة وعن الآخر. أصبح الانسان إنساناً بفعل العمل فقط، وبعد ذلك استطاع الوصول إلى اللغة والتنظيم الاجتماعي والثقافة بأشكالها ومعانيها المختلفة العام منها والخاص، فالعمل يعني الوجود الإنساني الحقيقي والمثقف أي غير الغريزي والفطري. هذه أرضية أساسية.

ثم يعرض الباحث الموقف المشكك في حق المرأة في العمل بمختلف خلفياته وتوجهاته، هناك نماذج منها النموذج الاسلامي الشعبي الشيخ متولي شعراوي، وإسلامي مجتهد مثل التقليدي عباس محمود العقاد، ومجدد مثل البهي الخولي. هذا الاتجاه بمجمله يقوم على تمجيد النص على حساب الحياة والواقع بتقديم نموذج للمجتمع. وعندما يصطدم هذا النموذج بالواقع وحركة الحياة، يحاول أصحاب هذا الاتجاه، توسيع مساحة التفسير والتأويل ويتحدثون عن إمكانات متضمنه في النصوص ثم التكامل بانتقائية واضحة مع هذه النصوص في مواجهة المواقف المستجدة.

ثم يعرض الباحث الأوضاع التشريعية والقانونية الخاصة بحق المرأة في العمل والحقوق المساعدة.

الدساتير والتشريعات العربية اكتسبت اللمسات الديمقراطية أو الليبرالية في بعض موادها اكتساباً، وليس نتيجة تطور داخلي للعلاقات الاجتماعية والصراع السياسي والتقدم المدني، مما جعل الالتزام بالدستور وتطبيقه أمراً شكلياً، وينسحب نفس الشيء على قضية حقوق المرأة وعلى حق العمل مثلاً.. لذا تبقى الفجوة كبيرة بين الواقع وبين المعلن، ولا يوجد سوى بعض الاختلافات الثانوية فقط بين الدول العربية المحافظة وغير المحافظة، ما عدا موقف جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية.

أغلبية الدول العربية تركز على الأسرة أكثر من ذكرها حق المرأة في العمل، ويتم التأكيد على الزوجية والأمومة، فالمرأة في الدرجة الأولى هي الزوجة والأم وتتكرر جملة: «الأسرة أساس المجتمع قوامها الدين والأخلاق وحب الوطن». هذا التركيز كان سبباً في انتقاص حقوق المرأة لأنه جعلها تتمحور حول الوظيفة البيولوجية - الاجتماعية وأكثر الحقوق التي اكتسبتها المرأة العاملة يتصل بإجازات ظروف الحمل والولادة.

هناك حقوق وقوانين كثيرة، إلا أن القوانين لا تكتسب قيمة عليا إلا حين يتمثلها الناس ويجعلونها جزءاً من شخصيتهم وسلوكهم العادي ثم يتحدث الباحث مطولاً عن واقع المرأة في العمل.

من المقاييس الواقعية: 1 - المرأة في النشاط الاقتصادي.

2 - المرأة في التعليم.

مساهمة المرأة في النشاط الاقتصادي العربي هي من أدنى النسب، حتى بالنسبة لدول العالم الثالث، وهي نسبة تتراوح بين 9 و 11% وبين 1,5%.

قصور عمل المرأة على مجالات تتماشى مع «طبيعتها».

حق المرأة في العمل هو حق منقوص لأن معوقاته تقود إلى أسباب فنية وثقافية واقتصادية واجتماعية.

النموذج المجتمعي المالي يحقق النمو وليس التنمية لأنه:

مجتمع استهلاكي غير منتج.

عدم تأمين الخدمات للمرأة العاملة.

عدم وجود نظام تعليمي محدد ومساوٍ.

المشكلة أولاً هي في الموقف من عمل المرأة في النموذج المجتمعي غير المنتج، وثانياً في وعي المرأة ذاتها لنفسها وإدراكها للمشكلات وكيفية التعامل معها.

هذه الورقة، كغيرها من الأوراق هي طويلة ومتماسكة، أعتذر من كاتبها، كما أعتذر من بقية الخبراء المحترمين الذين قدموا مساهمات أقل ما يقال فيها إنها رائعة، وأي ايجاز لها أو تقليص هو بحد ذاته فعل تشويه واعتداء على كرامة البحث. إنما قد يكون وسيلة لاستدعاء الناس للقراءة.

الأحجبة المتغيرة
المرأة والتحديث في اليمن (*)

مراجعة: د. إسحق يعقوب قطب (**)

موضوع الكتاب:

تشير المؤلفة إلى صعوبة التمييز بين ما هو تقليدي وما هو حديث في اليمن الشمالية، ذلك لأنها تجمع بين الفقر من ناحية والأصالة الحضارية من ناحية أخرى. وتتناول في دراستها التغيّر الاجتماعي من وجهة نظر المرأة اليمنية الحضرية في المدينة. ويهدف الكتاب إلى تحليل أبعاد التغيّر الاجتماعي معتمداً على الملاحظة الدقيقة للنشاط اليومي للمرأة.

تتخذ المؤلفة «الحجاب» كمحور للدراسة، لأن «الحجاب» في نظرها، يمثل التناقض في المجتمع اليمني، ليس فيما يخصّ المرأة فحسب، بل فيما يتناول العلاقات الاجتماعية ككل. وتقول المؤلفة في هذا الصدد إنه «وراء الحجاب يكمن رضا المرأة اليمنية بالخضوع من ناحية ويخفي العواطف من ناحية أخرى»، كما يُعتبر الحجاب عقبة في التفاعل ورمزاً للضغوط الاجتماعية التي تعكسها القيم والعادات. . . . انه أداة للضبط الاجتماعي، ومصدر للتحرر. . وهو بذلك رمز يرتبط بالأنماط الثقافية التي تتسم بعدم الوضوح.

أما المصادر العلمية التي تستند إليها المؤلفة في كتابة موضوعها فتشمل بالإضافة إلى أسلوب الملاحظة، آراء النساء حول حياتهن وحول مجتمعهن المتغيّر، وكذلك اعتمدت على ما يكتب في الصحف وما تنقله برامج الإذاعة والتلفزيون وتستشهد بمقاطع من الشعر اليمني حول الحجاب.

وقد قامت بإجراء الدراسة على فترتين، مدة كل منها شهران في عامي 1974 و1976، بعد الثورة التي قام بها الكولونيل حموي وحركته التصحيحية التي

(*) صدر الكتاب في بريطانيا ويقع في مئة وصفحتين (102) من الحجم الصغير، ويتألف من أربعة فصول تتناول المؤلفة ـ كارلا مخلوف مناقشة موضوع الحجاب لدى المرأة اليمنية في مدينة صنعاء.
MAKHLOUF KARLA, GHANGING VEILS (WOMEN and MODERNIZATION in NORTA YEMEN)

(**) أستاذ علم الاجتماع ـ كلية الآداب ـ جامعة الكويت.

نـادت بـالتنميـة والتغـيّر في مختلف مجـالات الحيـاة وناشدت المرأة المشاركة في عملية التحديث.

وقـد تضمنت عيّنـة البحث أربعـين امـرأة تـتراوح أعمار معـظمهن بـين 16 و25 سنـة، منهنّ 16 امـرأة متزوجة و3 (أرامـل) و6 (مطلقـات) والبـاقيـات غـير متزوجـات. وأكـثر من نصفهن بقليـل حصلن عـلى التعليم الابتدائي، وحوالي نصفهن من ربـات البيوت وربعهن موظفات والباقيات طـالبات.

وسـوف أتنـاول عـرض كـل فصـل من الفصـول الأربعة ثم أعقّب بالتعليق والنقد.

الفصل الأول: الاطار التقليدي:

في هـذا الفصـل تشـير المؤلفـة إلى وضـع المـرأة في المجتمـع اليمني التقليدي القبـلي الذي يضـع المرأة في مكانة ثانوية مثل «الديّة» التي تدفع للمرأة تبلغ نصف ما يُدفع للرجل وأن «شهادة» الرجـل تعادل «شهـادة» امـرأتين في القضـاء. وتقول المؤلفـة إن المرأة لا تـزال مُبعدة عن الحياة العامة وتعـطي مثلاً عـلى ذلك في أن الـطالبـات الملتحقـات بـالمدارس يمثلن 9% فقط من إجمالي الـطلبـة الملتحقـين بـالمدارس عـلى مختلف المستويات، وتصل نسبة الأميّـة بين النسـاء إلى حوالي 90%، وأن دورهـا في العمـل خـارج المنـزل هـو في أضيق نطاق، وأن المرأة تستمد مكانتها الاجتماعية من مكانة زوجها أو أسرتها.

وتصف المؤلفـة نشـاط المـرأة اليومي في مـدينـة صنعـاء.. بعـد مغـادرة الـزوج أو الأب للعمـل. في الفـترة الصباحيـة يوزع الـوقت على عمليـات إعـداد الطعام والتنظيف وتبادل الزيارات مـع النسـاء. وبعـد تناول الغداء والراحة يخرج الرجـل مرّة أخـرى لتناول «القات» مع زملائه. وتنشط المرأة بعد خروج الرجـل إذ ترتدي الحجاب وتخرج لقضاء «التفريطة» أي زيارة بعـد الظهـر، وتحمل معهـا «القات» إلى مكـان تجمع النسـاء في بـيت إحـداهـن، ويعـرف «بـالمجلس النسـوي». وتصف المؤلفـة المـلابس والأحـاديث والأغـاني والـرقص في هـذه المجـالس ـ وتقـول ـ «ان حياة المرأة روتينية، ويتكرر النشاط يومياً بما في ذلـك أيـام الجمعة والعـطل الرسميـة حيث لا يختلف نشاط المرأة بدرجة ملحوظة عن سائر الأيام.

وتشير المؤلفة إلى أن التباعد بـين الرجـل والمرأة في «الإيديولـوجية الثقـافية» يضـع المرأة في عـالم منفصل تقلّ سيطرة الرجل فيـه، وتشكل عنصـراً من السلطة النسائية، كما ان ذلك يضع الرجل في عالم خاص به. ثم تتنـاول شرح أنواع الحجـاب ـ الحجاب الـداخـلي «اللثمة» ويستخدم في المنزل والحجاب الخارجي الذي ينقسم إلى نـوعـين: الأول «ستـارة» وتكـون ملونـة والثانية «شرشف» من لون واحد وهـو اللون الأسود، وتشرح طرق استخدامه والوظائف التي يؤديها خـاصة في نـطاق المكانـة الاجتماعيـة للمرأة وسـتر «العورة»، وحرية الحركة ومنها الاستخدامات الايجابية والمتطرفة. وتشير إلى الزامية استخدام الحجاب لدى المرأة اليمنية في صنعاء علماً بأنه لا يستخدم في القرى اليمنية كما لا يستخدم من قبل النساء الوافـدات من شرقي أفريقيـا أو من قبـل الأجنبيـات. إن المجتمعـات التي تعتـبر شرف الـرجولـة محوراً للقيم الاجتماعيـة تؤكـد عـلى ضرورة ارتداء المرأة للحجاب ما دامت تحت الحماية.

أما بالنسبة لمكانة المرأة وسلطتها في المجتمع فتشـير المؤلفة إلى ضعف دور المرأة اليمنية في صنعاء في اتخـاذ القرارات حتى في الشؤون المتعلقة بوضعها الاجتماعي مثـل الزواج حيث تتم صفقـة الـزواج في سنّ مبكـرة (حـوالي ١٣ سنة)، بـالإضافـة إلى تعـدد الـزوجـات والخـوف من الـطلاق ـ كـل ذلـك يجعـل سلطتهـا في المجتمـع محدودة إلاّ في حـالة واحـدة تتمثل في الـدور الذي تقوم به الخطّابة في توجيه الرجل نحو الزواج.

الفصل الثاني ـ القوى المعاصرة.

تتنـاول المؤلفة في هـذا الفصل الفـترة التي حكـم

فيها الإمام يحيى والإمام أحمد وتصفها بأنها فترة تخلف اقتصادي واجتماعي، وتسعى للمقارنة مع الأوضاع الحالية حيث تسعى الثورة للانطلاق نحو استثمار الموارد الطبيعية وتصميم المشروعات التنموية عن طريق المساعدات التي تحصل عليها الدولة من الدول النفطية بالإضافة إلى روسيا والصين. وتقدم المؤلفة بعض الأمثلة على التنمية الاجتماعية مثل زيادة عدد الأطباء من 150 طبيباً عام 1968 إلى 182 طبيباً عام 1975 في الدولة. وقد زاد عددهم من 80 إلى 83 طبيباً في مدينة صنعاء وحدها خلال الفترة ذاتها.

وفي نطاق وصفها للتغير الاجتماعي في ضوء اجابات أفراد العينة عن السؤال «ماذا يعني التغير»، فقد خلصت إلى أن التغير ارتبط بالمظاهر المادية في الأدوات المنزلية الحديثة. أما فيما يتعلق بالتغير خارج المنزل فقد اقتصر على الخدمات الصحية والتعليم ووسائل الاتصال. أما الجمعيات النسائية فنشاطها محدود في مجال تطوير وضع المرأة، وتسهم برامج الاذاعة والتلفزيون (ابتدأ البث التلفزيوني عام 1976) في توسيع مدارك المرأة وتتيح فرصة للحوار وتبادل الرأي في مضمون البرامج.

الفصل الثالث ـ الانتقال إلى عالم «الجمهور».

إن المؤسسات الصحية والتربوية ووسائل الاتصال الجماهيري تشكل جبهة المواجهة بين القديم والحديث وتشير المؤلفة إلى تأثيرها على سلوك المرأة خارج المنزل حيث تنتقل في علاقاتها من نمط القرابة. . إلى نمط الصداقة ـ إذ إن الانتظار في عيادة الطبيب يعطي المجال للنساء لتبادل الآراء في التغذية ومشكلات الطفولة والأمور المنزلية والعلاقات الأسرية. كذلك تتبادل الطالبات في المدارس الرأي في نطاق التفاعل التربوي والبالغات في المجالس ـ الأمر الذي زاد عدد رائدات «التفريطة» ليشمل فئات الموظفات والطالبات.

الفصل الرابع ـ المرأة اليمنية المتغيرة:

تتناول الباحثة موضوعات تؤثر في حياة المرأة وتشكل «أزمة» اجتماعية بالنسبة لها مثل موضوع الولادة، المرض، الوفاة، الزواج، عدم ارتداء الحجاب، العقم وعدم معرفة أطباع الزوج، التأخر في الولادة، أو انجاب الإناث. وتشير إلى أن الحجاب يرتبط بتغيير مكانة المرأة ووضعها الاجتماعي في المجتمع اليمني. كما تشير إلى رأي احدى النساء بالنسبة للتغير الذي حدث في حياة المرأة بعد الثورة وأنه قد أصبح المجال ـ بعد الثورة ـ أمام المرأة متاحاً للاختيار في العديد من الأمور الاجتماعية بدلاً من «الإكراه والضغط» الذي كان سائداً قبل الثورة.

التعليق والنقد.

لقد قامت المؤلفة بجهد واضح في تحليل جوانب مختلفة من الواقع الاجتماعي والثقافي الذي يحيط بالمرأة في المجتمع اليمني الحضري (مدينة صنعاء) المعاصر، مبتدئة بتحليل معنى الحجاب وأنواعه ووظيفته ثم إلى مصادر التغير الاجتماعي المتمثلة في الخدمات الصحية والتربوية والإذاعة والتلفزيون والصحف التي ساهمت في تغيير وضع المرأة اليمنية ومكانتها في المجتمع. كما قامت بتحليل العلاقات الاجتماعية التي تربط الرجل بالمرأة من ناحية والعلاقات التي تربط المرأة بغيرها من النساء ضمن إطار النسق القرابي وخارج النسق أيضاً، من ناحية أخرى. وقد اعتمدت على مقابلات مع ٤٠ امرأة من مختلف الأعمار والخصائص الاجتماعية الأخرى.

يتناول الكتاب القضايا الاجتماعية ـ كعادة المؤلفين الغربيين ـ بصورة سطحية أكثر من اتّباعه الأسلوب العلمي والتحليل العميق للظواهر السلوكية الاجتماعية للمرأة ومعرفة العوامل التي تؤثر في تغيير مكانتها وأوضاعها ومشاركتها في التنمية الاجتماعية والاقتصادية بقصد التوصل إلى نماذج علمية تفسر

السلوك والاتجاهات وتضع الأساس العلمي لدراسة أوضاع المرأة المتغيرة وخصائص التغيرات ومعوقاتها.

والمؤلفة لم توفق في تحليل أوضاع المرأة اليمنية من خلال تحليل خصائص المجتمع اليمني ككل (الحضري والريفي والبدوي) إذ إن وضع المرأة في أي مجتمع ما هو إلّا انعكاس للنظام الاقتصادي والسياسي والديني والتربوي والثقافي السائد في المجتمع، كما لم توضح المؤلفة مساهمة المرأة اليمنية - من حيث الكم والنوع - في برامج ومشروعات التنمية الاجتماعية التي أخذت تزداد في العقدين الأخيرين.

كما أن المدخل الذي استخدمته المؤلفة وهو «الحجاب» لا يعتبر مقياساً للتباين في أوضاع المرأة والعوامل التي تؤثر في مكانتها الاجتماعية وفعالياتها المختلفة، كما لا يمثل الواقع الاقتصادي والثقافي المتغيّر في المجتمع اليمني المعاصر. كما أن المؤلفة لم تتطرق إلى التحليل التاريخي «للحجاب» خاصة من وجهة نظر الإسلام الذي يربط التحجب بالقيم الروحية والنفسية وبالنظام الأسري والتربوي وبالأهداف المادية والمعنوية المتصلة بالحجاب.

إن المجتمع اليمني يمر في مرحلة تغيّر حضاري شامل (اجتماعي واقتصادي وسياسي وثقافي)، والاحصاءات التي أوردتها المؤلفة في أوائل السبعينات لا تعكس حقيقة الانجازات التي حققتها اليمن من حيث الكم والنوع في مجالات التنمية الاجتماعية والاقتصادية.

إن دراسة «الحجاب» في المجتمع الحضري يجب أن يعتبر جزءاً من الاطار القيمي والثقافي مع تحليل التغيرات الجوهرية التي طرأت على النظم الاجتماعية والسياسية.

ينقص الدراسة تحليل للخصائص الديمغرافية للمرأة في المجتمع اليمني - الحجم والتوزيع ومعدلات المواليد والوفيات والزواج والطلاق وحجم الأسرة، ووضع المرأة العاملة حسب أبواب المهن المختلفة ومستويات المسؤولية والحالة الاجتماعية. ولم تتناول الدراسة الإطار القانوني للمرأة في الأحوال الشخصية والأوضاع الاجتماعية المختلفة.

أما من الناحية المنهجية للدراسة واختيار ٤٠ امرأة لدراسة أوضاع المرأة في مدينة صنعاء عن طريق المقابلة المفتوحة فيجعل من الحقائق الاجتماعية التي قدمتها المؤلفة ذات فائدة محدودة ويصعب التوصل الى تعميمات حول وضع المرأة في المجتمع اليمني المعاصر خاصة إذا استندت إلى أقوال امرأة واحدة أو اثنتين. إن ذلك يعكس الأسلوب الصحفي أكثر مما يعكس الأسلوب العلمي في التحليل الاجتماعي في أوضاع المرأة في المجتمع اليمني المعاصر.

الحاجة إلى الفلسفة
(حول العدد 63 من مجلة الفكر العربي)

د. موسى وهبه(*)

- 1 -

بعد خراب البصرتين

اقرأ العدد 63 من مجلة الفكر العربي بعد خراب البصرتين؛ البصرة نفسها، والجدارين: جدار برلين الذي هوى، وجدار طهران الذي لم «يرتفع إلى السماء».

هل بالعرب حاجة إلى الفلسفة؟
وإذا كانت بهم حاجة، فلماذا الفلسفة؟
وإذا لم تكن بهم حاجة، فما معنى هذا «البعْط» الفلسفي بالعربية الذي طار غباره وعلا؟

والعدد المذكور يحمل عنوان «الفلسفة والعلوم». وهو ليس أول عدد يخصّص للفلسفة. بل تكاد المجلة تخص الفلسفة سنوياً بعدد. وما زلت أذكر أن عددها الأول كان بعنوان: الفكر العربي وأزمة المنهج. وأن من بين الأعداد الأخيرة هناك: العدد 41 بعنوان: الفكر العربي والفلسفة. و42 بعنوان: اشكاليات المنهج. و48: نقد العقل المحض، الذكرى المئوية الثانية. و57 بعنوان: الخطاب الفلسفي العربي. إلخ...

هذا بالإضافة إلى أن معهد الإنماء العربي، الذي يصدر «الفكر العربي» يعكف منذ عقد ونيّف على اخراج «الموسوعة الفلسفية العربية» في أربعة مجلدات ضخمة صدر منها ثلاثة حتى الآن.

في الوقت نفسه، وخارج معهد الانماء العربي، نلاحظ حركة دائبة في «الحقل الفلسفي». بل يذهب الأمر بالجامعة الأردنية إلى حد تنظيم مؤتمرين للفلسفة صدرت وقائعهما عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت. ونسمع - لا نشهد - عن مؤتمر ثالث للفلسفة في تونس. وعن توصيات ومقررات. إلخ. بل نلاحظ مجلات عربية تفرد صفحات كاملة وملفات وأعداداً خاصة بمذهب من المذاهب الفلسفية أو بفيلسوف طازج وعلى آخر «موضة». والترجمات ومشاريع الأبحاث قائمة على قدم وساق وصولاً إلى «الينابيع». إلخ.

(*) الجامعة اللبنانية - قسم الفلسفة - بيروت.

أيكون كل ذلك مجرد مصادفة؟ مصادفة ادارية وشخصية؟ أن يكون مثلاً خمسة على ستة ممّن تسلم مهام الادارة في معهد الانماء من الفلاسفة؟ وأن يكون جميع الذين تعاقبوا على رئاسة التحرير في «الفكر العربي» فلاسفة؟ وما تفسير هذه المصادفة؟

هل يعود ذلك إلى مصادفة أخرى: كون مشاهير مفكري العرب المعاصرين فلاسفة؛ من زكي ن. محمود وفؤاد زكريا وحسن حنفي إلى عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري، مروراً بطيب تيزيني وصادق ج. العظم. هذا كي أقتصر، تجنباً للإحراج، على ذكر غير اللبنانيين المشاهير والفلاسفة في الوقت نفسه.

ثم ما هو تفسير أن يكون مشاهيرنا من الفلاسفة؟ وهل تطرد المصادفة لتصير ظاهرة عصرية أو أوروبيّة قاريّة تحديداً؟ فيكون علينا أن نبحث عن الاجابة في مضمون الفلسفة نفسه، أو في سمة معيّنة للثقافة القاريّة، أو في السيرة التاريخية للمتذهّن (المثقف).

لكن لا يسعني، هنا والآن، أن أوغل في هذا المسلك الوعر، حيث سيكون علي أن أجابه أسئلة أكثر صعوبة عن ركود الفلسفة الراهن في الغرب، وانصراف أئمتها إلى علوم أخرى، وموت المتذهّن نفسه، وربما أيضاً عن ما هي الفلسفة بالذات على غرار ما فعل علي حرب في العدد موضوع الكلام.

أعود، إذن، أدراجي إلى العدد المذكور الذي لم يُثر بي ما أثاره، إلا لأنه ينتمي بأصالة إلى حركة التفكير الحديثة والراهنة بالعربية. وهي منذ قرنين ونيّف كانت، وما تزال، يحفزها سؤال مركزي واحد: ما العمل؟ ما العمل للخروج من المأزق الراهن؟ وبتعابير مختلفة وصيغ أكثر تقنيّة: ما هي أنجع السبل والوسائل الكفيلة بـ: استرداد الهوية، أو اكتساب الحداثة، أو مجاراة العصر من دون فقدان الهوية، أو تحقيق النصر على الأعداء (من هم الأعداء؟) إلخ. إلخ..

وإذا كان العمل والتحقيق مرهونين، كما قد صار واضحاً للأذهان المنفتحة على الواقع، بأواليات معيّنة أقل ما يقال فيها أنها ليست على صلة مباشرة أو ظاهرة بالتفلسف، فإن القول الفلسفي يبدو على شبهة مسبقة في أمره، ولنقل تخفيفاً: انها شبهة الغربة.

وعليه، فإن بذل القول في تبديد الشبهة وتقريب صلة النسب يبدو مقدمة ضرورية لكل قول. وتطغى هذ الصفة على معظم المقالات المدونة في العدد 63 (مثلما تطغى على معظم أقوال المشاهير/ الفلاسفة من العرب) ولا تنجو من آثارها المقالات «المتخصصة» الأخرى أو تلك التي تباشر الفعل وتبدؤه. وقراءتي لها لن تتعدى هذا الوصف.

- 2 -
القول كتمهيد للقول

تسير الأمور، إذن، كما لو أنّ على القول العربي في الفلسفة أن يدفع عن نفسه بالتدليل على فائدته و«التزامه». أترجم: كي يصير القول العربي في الفلسفة ممكناً عليه أن يقدم بدءاً «أوراق اعتماده» إلى هذه الحضرة الحاضرة لا أحد يعرف أين. وإذ يقدم الكلام على الفلاسفة أوراقه يصير كلاماً لا على الفلسفة بل على فائدتها ودورها ولزومها؛ ويصير القول مجرد تمهيد للقول، وتماماً، كما هو متوقع، بألبسة وألفاظ مستعارة.

في هذا السياق، ربما، يمكن فهم العنوان الأصلي للعدد 63 وقد كان، حسب ما يبدو من الاعلان المسبق، ومن مداخلة رئيس التحرير: «الفلسفة ليست ميتافيزيقا فقط/ الفلسفة والعلم».

ففي افتتاحية العدد، بعنوان: «مدخل لدراسة التكنولوجيا والفلسفة، يسوق معن زيادة مجموعة من الأمثلة ليقول: «إن التكنولوجيا ليست محايدة»، وإن

العرب لا يدركون ذلك مع انهم «يندفعون هذه الأيام إلى اقتناء التكنولوجيا». ثمة حاجة إذن لجعلهم يدركون. والمشتغلون بالفلسفة هم «أكثر» من يقوم بتلبية هذه الحاجة. هنا مجال، إذن، للتفلسف قد فتح. «فليدل كل بدلوه فيه» لتكون لنا «بداية طيبة لمعالجة الفلسفة بنظرة علمية جديدة». ويضيف زيادة: «وتوظيف ذلك في خدمة الفكر العربي الحديث والمعاصر».

الفائدة إذن من الميلين: فائدة في الأول لسد حاجة عملية، وفائدة في الآخر، التوظيف في خدمة الفكر العربي.

وإذا كان رئيس التحرير يرى الفائدتين معاً ويعطي اشارة البدء، فغالباً ما يكتفي المشاركون بفائدة واحدة: إظهار وضرورة التفلسف في مجال ما أو في مجالات شتى:

فأحمد صبحي (أستاذ الفلسفة بجامعة الاسكندرية) يدبّج مقالة في حوالى خمسة عشر ألف كلمة ليبينّ حاجة الطب إلى الفلسفة. أما ما يريد قوله، عبر رصده للعلاقة التاريخية بين الطب والفلسفة (مع توقف هذا الرصد طويلاً عند كلود برنار) فهو بكل بساطة التالي: «لقد كانت هناك دوماً مبادىء وأفكار فلسفية تحكم المسيرة الطبّية خلال عصور التاريخ... ومن الخطأ الظنّ أن الفلسفة كانت مجرد مرحلة تاريخية في انتقال الطب من طور السحر إلى طور العلم» (ص 15). فـ «لا شيء اسمه التحرر من المذاهب الفلسفية إلى اللامذهب أو إلى اللافلسفة» (ص 28). ومتى أُفحِم القارىء على هذا النحو لا بد من أن يسلم مع الكاتب بأن «الفلسفة ستظلّ شمعة تضيء.. طريق المسيرة الطبية المحفوفة بكثير من المخاطر بل الكوارث». ويعترف له ببلوغ هدفه من تحرير مقالته الذي هو الاسهام «في الكشف عن الدور الذي يمكن أن تؤديه الفلسفة» والإقرار بـ «أن التجريب في عصر العلم لن يغني عنها». (ص 42).

وإذا كان أحمد صبحي يدفع عن دور الفلسفة ضد التجريح الوضعي، كما هو واضح، فإن ابراهيم يوسف النجّار (من الجامعة الأميركية في بيروت)، ينطلق من المذهب الوضعي بالذات ليخلص بنتيجة مماثلة. فهو يبينّ، عبر عرض موجز وجيد للفلسفة التحليلية من هيوم وراسل، ان ثمة تياراً في الفلسفة التحليلية يحل الاشكال العالق بين الفلسفة والعلوم (التجريبية) منذ هيوم. وذلك بإجراء تعديل في منزلتها من دور الملكة على العلوم إلى دور الرفيقة لها. لأن الفلسفة «تستفيد من العلوم الأخرى وتفيدها في ذات الوقت». وهي «ترافق كل العلوم ولا تفضّل صحبة علم على آخر بل تستفيد من الجميع». وتخرج النتيجة تلقائياً من المقدمات: «وهكذا تكون الفلسفة معاصرة للعلوم بكل معنى الكلمة تقتدي بها وتؤثر فيها. وتبقى في حركة ديناميكية غير قابعة في برج عاجي أو عالم ميتافيزيقي متجمّد» (ص 67).

نصل إلى النتيجة نفسها إذن من أي الجهات أتينا، عن طريق الوضعية أم عن طريق نقضها: الحاجة إلى الفلسفة في عصر العلم والتجريب. لأن الفلسفة ليست ميتافيزيقا (وحسب.)

ولتوضيح هذا النفي المستأنف وتأسيسه، ينبري جميل محمود منيمنه (كاتب وباحث من لبنان). فيبدأ مباشرة من العنوان معلناً: الفلسفة ليست ميتافيزيقا فقط، بل هي لم تكن مجرد ميتافيزيقا يوماً من الأيام. ودليله على ذلك ليس أقل من استعراض تاريخها برمّته، من نشأتها حتى اليوم: فهي بعد أن تخلّت عن حضن العلوم المختلفة التي خرجت من رحمها واستقلّت، ما تزال «تحتفظ بعلوم أخرى كعلم المعرفة.. وعلم الأخلاق وعلم المنطق وعلم الجمال». وما زالت، بالإضافة إلى الميتافيزيقا، «متغلغلة في

الفيزياء والرياضيات والسياسة والاقتصاد وسائر العلوم، وخاصة الانسانية منها» (ص 73).

يصل الكاتب، بسهولة إذن، إلى ما يريد أن يبينّ، أي إلى اثبات أن «أبعد حقول المعرفة الانسانية (النظرية والعملية) هي قريبة من الفلسفة، وذلك منذ القدم» (ص 81).

ويخطو خطوة أخرى أبعد من زميليه السابقين، فيعلن أن «للفلسفة اليوم دورها الايديولوجي (العقيدي) على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية». أي في كل ما هو مطلوب على وجه التحديد للإجابة على سؤال: ما العمل.

ولا يكتفي جميل م. منيمنه بهذا الارهاص النظري، بل ينتقل فورة إلى الاقتراح العملي. ويتيسّر له هذا الانتقال باستدلال تمثيلي (ضمير + مثال) ففي المجتمعات المعاصرة يلوح امكان قيام «فلسفة علمية» تعتمد على النخبة فيها. أي على الفلاسفة والمفكرين وأساتذة الجامعات والعلماء والاعلاميين. وبكلمة على «المثقفين» الذين «أخذوا على عاتقهم مهمة تطوير الفكر الانساني بما يتناسب ومعطيات العلم والتكنولوجيا المعاصرين وآفاق المستقبل والاحتياجات الانسانية العريضة».

لكن معالم هذه الفلسفة العلمية لم تتضح بعد في مجتمعاتنا العربية، شأنها في ذلك شأن «المجتمعات المتخلفة والنامية» التي «تطغى فيها النزعة الدينية، وغالباً ما تكون غير مستنيرة وغير متبصرة بآفاق وحاجات الواقع والمستقبل».

تحتاج مجتمعاتنا، إذن، إلى «إنماء ثقافي» قبل أي شيء آخر. (وتلك نتيجة للتمثيل، ومقدمة صغرى لمتابعة القياس).

ولما كان هذا الانماء لا يقوم إلّا في ظل «فلسفة عربية شاملة ومتكاملة» (مقدمة كبرى مضمرة).

فإن المطلوب إذن: «صياغة فلسفة عربية» (خلاصة ملزمة).

لم يكن القول، إذن، في الفلسفة وتاريخها وعلاقتها بالعلوم إلّا محاولة لرصد الحاجة الحقيقية التي تتبدى، لحسن الحظ، انها الحاجة إلى الفلسفة.

لكن القول لم ينتهِ بعد. وشمول المداخلة يقضي بتفصيل كيف يتم ذلك. ولا يتردد الكاتب في ارشادنا إلى سواء السبيل: إناطة تلك المهمة بتلك النخبة من المفكرين العرب القادرين على بناء نسق فلسفي يماشي العصر ويواكب المستقبل».

وإذا كان ثمة من لا يزال يشك بضرورة الفلسفة اللازبة، أو في قدرتها على الاضطلاع بتلك المهمة، فإنه لن يستطيع الشك، على أي حال، بقيمة الفلسفة من مجرّد الوجهة الأكاديمية، وهي «تدريب العقل الانساني على إثارة التساؤلات في وجه كل الثوابت والمتغيّرات الطبيعية والانسانية، فهي توضح الرؤية الفلسفية (الفكرية) للفرد والجماعة على السواء» (ص 82).

- 3 -
الحاجة والاختراع.. والاستعارة

لا أعلم ما هي الاعتبارات التي قضت بإنزال مقال منيمنه المنزلة الخامسة، وكان حريّ بها أن تتصدر الملفّ لأنها تطرح برنامجاً كاملاً لا للملف وحده بل للعدد 63 كله. وتسوّغ (تجد وظيفة) لجملة مقالاته؛ فالمطلوب:

إثبات الحاجة إلى الفلسفة بعامة، في زمن العلم، وهذا ما فعلته المقالات السابقة.

والحاجة إلى فلسفة عربية بخاصة، وهو ما يقوم به السيد نفادي وعبد الرحمن مرحبا، كل على طريقته.

والمباشرة، إن أمكن، بصياغة هذه الفلسفة الخاصة، بدءاً من تحضير المنهج الخاص، وهو ما يبدو

انه حاصل من مقالات علي زيعور وتركي علي الربيعو، وأيضاً مجدي عبد الحافظ.

أمّا تدريب العقل فينبغي الظنّ أنه متروك للمقالات «الأكاديمية» على ما يبدو من مقالات سامي أدهم وأسامة عرابي وعلي حرب ومحمود جمول ومحمد نور الدين أفاية. (لكن هذه ليست مجالاً للقول الأن).

فالسيد نفادي (من جامعة الخرطوم) يطل «إطلالة فلسفية علمية» على «الحضارة العربية الاسلامية»، مسهماً في حل المعضلة المطروحة: كيف نتمسك بهويتنا الثقافية والدينية من جهة، ونلحق بركب الحضارة والمعاصرة من جهة أخرى. سعياً إلى الهدف المنشود: تحقيق استقلالنا الفكري. فيرفض المعضلة ويقبل الهدف ويكتشف حلاً عبر قراءة سريعة للتراث الفكري والفلسفي.

فالمعضلة موهومة الصعوبة وحلها بسيط يتم بالخروج من اجترار التراث والنفاذ الى روحه. والنفاذ يفيد ان التطور «التراثي» تم باستيعاب علوم ذلك العصر. فلا بد إذن من أجل تحقيق الهدف من «الاستيعاب الفلسفي لمنجزات العلوم المعاصرة» التي جاوزت بمراحل عديدة علوم التراث. (حجة أخرى على ضرورة الخروج من الاجترار).

ولن يكون الاستيعاب إلا كما كان، أي بالفلسفة التي إذ تحرر الفكر تحقق الجمع بين «الحسنين»: تصل التراث بالمعاصرة. وتزودنا بمنهج في التفكير يمكننا من «أن نستقل في فكرنا» (ص 115).

وإذا كان السيد نفادي يكتفي بالاستيعاب الفلسفي تحقيقاً للهدف المنشود فإن عبد الرحمن مرحبا (من الجامعة اللبنانية الفرع الثالث) يدعونا إلى «مجتمع الآلة والصناعة الآلية» من اجل الاسراع في تحقيق الهدف الذي صار اسمه الآن: «فلسفة خاصة بنا»، ذلك أن «المجتمع الآلي سريع التطور والحركة ينجز في وقت قصير ما يتطلب من العضلات الوقت الطويل أو قل هو تكثيف للزمان، فالدقيقة الواحدة فيه قد تعني عمراً كاملاً. وكلما استطاع العقل ملاحقته تكثف هو ايضاً وارتفعت وتيرته». (ص 154).

لا تطلق الدعوة إذن جزافاً بل استناداً إلى تحليل خاص اخترعه الكاتب، أو بالأحرى اهتدى إليه وإن لم يهتد بعد إلى اسم أفضل من التحليل السيكوسوسيو ديناميكي، في غمار «الانتصاف لواقع تاريخي يخص العقل العربي قبل أن يكون دفاعاً عنه» (ص 140). ويكتسب التحليل الجديد جلاله من جلال المهمة الموكولة إليه: دفع الامتهان الذي لحق بالعقل العربي عن طريق دعاوى رينان وشركاه الذين يرمون [خاسئين لا ريب] العقل العربي بالعجز عن التفلسف والعلم.

ويكتفي ع. مرحبا بذكر القانون الأول لهذا التحليل الذي هو «قانون المشكلة الأولى»: فالصدفة التاريخية تشاء أن تكون المشكلة الأولى التي تطرح على شعب من الشعوب مشكلة ميتافيزيقية، كما حصل مع اليونان، فينشيء العقل اليوناني الفلسفة ولا ينشئها أي شعب سواه من شعوب المجتمعات العضليّة. وتشاء صدفة أخرى أن تطرح المشكلة الأولى كمشكلة دينية على شعب آخر، كما حصل مع العرب، فيبدع العقل العربي في العلوم الدينية وسواها. فلا معنى إذن للمفاضلة بين عقل وعقل، لأن لكل عقل معجزته: «فالتفكير اليوناني انما كان رهناً بالشرارة الأولى التي أطلقها طاليس في عصر تحول كبير. وهذا نفسه ما حدث للعرب أيضاً لولا أن صحوتهم قد اقترنت بالمشكلة الدينية بقدر ما اقترنت صحوة اليونان بالمشكلة الميتافيزيقية».

كان هذا في زمن المجتمع العضلي، أما اليوم وقد جاءت الآلة لتضع حداً للعضل. وتطلق سيل

الفلسفات فلا سبيل لقهر التخلف سوى تمثل هذا الشعار: انتهى زمن العضل فهيا إلى زمن الآلة.

ومع قليل من التعسّف يمكن ادراج مقال علي زيعور (من الجامعة اللبنانية في بيروت) في الاجابة على المطلب المقترح، ومباشرة الفعل بمنهجية خاصة هي الأخرى.

أقول: مع قليل من التعسّف، لأن دراسة علي زيعور للفكر الوضعي المنطقي في الفلسفة العربية الراهنة لا تمت إلّا بصلة بعيدة لمطلوبات منيمنه، من حيث «تعالج»، في النهاية، أزمة راهنة في «الخطاب الفلسفي العربي» وتقترح الحلول العقلانية، وتدور في اطار الحفاظ على الهوية واللحاق بالمعاصرة معاً، أو ما يسميه زيعور «التكييفانية العربية».

والحق أن مداخلة زيعور تبني فضاءها الخاص ضمن الإشكال العام. فهي مداخلة تحليلية نفسية جماعية، تستقل عن التقليد الفلسفي الذي يأنف المحاكمة والنقد الخارجي لتخترع «منهجية نظرية» عمادها الأساسي «المحاكمة» مسبوقة بالتشخيص. ملحوقة بالاستيعاب وصولاً إلى «خطاب الصحة النفسية العقلية».

والمحاكمة ليست تأريخاً ولا وصفاً بل موقف «نقداني» كما يريد الكاتب، يتعلم ويتجاوز أي يكتسب الحسنات ويجتاف الشائنات، ثم يتخطى «مستوعباً ومبقياً على التوتر الخلّاق التكييفي». ويتوسل إلى ذلك وسيلتين هما: «التشخيص»، أي القبض على المبدأ العام المحرك، و«التوتير»، توفير المبدأ المحرك لتفجير المذهب من الداخل فيسهل بذلك فرز المقبول من المرذول والمناسب من غير المناسب.

وتجري المحاكمة على محكّين: «المحك العملي»: أي قابلية المذهب على التحقيق وإمكانية الانغراس في الواقع والنفاذ في الوجود. و«المحك النظري» أي صوابية النسق الفلسفي واقترابه من الحقيقة (ص 119).

والغاية من كل ذلك البحث عما يمدنا بما يعزّز العقلاني والتجريبي والمنور والمطور، وامتلاك الأدوات والأواليات القادرة على توفير الصحة النفسية والتكييف العربي الضرامي الخلاق. (ص 136).

ويعزف عبد المجيد حافظ (من ج.ع.م. وسكان باريس) وتركي علي الربيعو (من الجمهورية العربية السورية، القامشلي) عن الاختراع. الأول لأن بحوزته منهجاً كاملاً ما زال، رغم انهيار الجدار، صالحاً للدراسة والنقد و«التطبيق الخلّاق»، بعمله على التطورية عند شبلي الشميل فيستخرج نفس البذور التي كان قد غرسها أو استعارها من مصادره العليمة، واصلاً بالسلامة إلى النتيجة التي كانت متوقعة.

والثاني لأنه يكتفي بالاستعارة من آخر المناهج الحديثة في مناقشته الهادئة، والرصينة عموماً، لمشروع الجابري في استراتيجيته الرشدية. إلا أن ت.ع. الربيعو ينتقد الجابري لتطوريته ووقوعه ضحية «المركزية الأوروبية»، وإذ ينتقد معه «الفكر التقدمي العربي» الذي يظل «الغرب بنظامه البرهاني اطاراً مرجعياً له»، لا يتوانى عن الاستعارة من الغرب نفسه، أو بعض الغرب في دراسات موس وستروس وإلياد، وفي كل ما يعيد إلى اللامعقول اعتباره. وهو اذ يصل إلى المطلوب، مقدماً أوراق اعتماده: إعادة الاعتبار إلى اللامعقول في «التراث العربي الاسلامي»، يتخلى فجأة عن رصانته، فيقيم مماثلة سريعة بين الاستشراق والجابري، وينتصر على خصمه بالضربة القاضية.

وهكذا، لا يكتفي مطلب العمل بتعيين شكل القول وأطر المداخلة، بل يدخل في سياق القول نفسه سعياً لجعله مجرد قضاء حاجة.

وأراني الآن أكثر اهتماماً بالانسياق في سياق هذا

القول الموسوم بالفلسفي لأرى ما إذا كان تمهيداً للقول في الفلسفة أم مجرد بعط فلسفي يمهد لحاجة أخرى. ما الحاجة الأخرى!

- 4 -
البعْط الفلسفي

في قراءة فلاسفة العرب لريطوريقا أرسطو: أن الخطابة فن الاقناع الممكن في كل واحد من الأمور. وأن أقاويلها تعتمد على صورتين للاقناع: الضمير أو ما يظن أنه كذلك وهو أشبه بالقياس. والمثال أو ما يظن أنه كذلك وهو أشبه بالاستقراء. وان هذه الأقاويل ثلاثة أصناف. فالمنافرات تتعلق بالحاصل فعلاً وتكون مدحاً أو ذماً. والمشاجرات تتعلق بالحاصل سابقاً وتكون شكراً أو شكاية. والمشاورات تتعلق بما يقع في المستقبل فتكون الخطابة فيه ترغيباً وتشويقاً من جهة ما فيه من نفع وفائدة، أو تكون تحذيراً وتخويفاً من جهة ما فيه من ضرر وخسارة.

أقول، كان بالامكان نعت المقالات الموصوفة أعلاه بالخطابية، وتخصيصها بالقول إن معظمها من المشاورات من حيث هي ترغيب وتشويق في فعل الفلسفة، وإن بعضها من المنافرات من حيث هي ذم لما هو حاصل فعلاً من وقوع في حبائل الاستشراق.

أقول كان بالامكان . . . لولا أن المقالات الموصوفة لا تلتزم بقواعد فن الخطابة التي توصي بالوضوح والافهام، واختصار الكلام، وسوقه على مقام المخاطب، سعياً إلى الاقناع. ولولا أنها تمعن في الغموض والإبهام، وتطنب في الكلام وتسوقه على مقام لم يتعين بعد، فلا هو عامة الناس ولا جماعة الفلاسفة، ويبدو أنها لا تحاول أن تقنع بقدر ما تحاول أن تستعرض فتعجب أو تفحم.

وأقول إنها تبعط. وأتسامح مع أرسطو الذي عرّف كل شيء تقريباً، ولم يعرّف البعْط، لأنه كان لا يتقن العربية، لا شك في ذلك.

والبعط، لغة، الذبْح، يقال بعط الشاة وشحطها اذا ذبحها. والبعط والابعاط، الغلو في الجهل والأمر القبيح. وتقول العامة للدابة التي ذبحت وما زالت تتحرك في غير اتجاه: الدابة تبعط.

وأطلق البعط الفلسفي على الأقاويل التي تبعط (تذبح) الفلسفة لتبعط (تحرك) هي في اتجاه آخر: فهي تقلّ عن القول الخطابي وتهدف لا إلى النظر بل إلى العمل. وسأكتفي ببعض الأمثلة.

يحاول أحمد صبحي أن يُقنع بأن العلاقة وثيقة بين الطب والفلسفة، منذ الطب الأمبيري القديم حتى الطب التجريبي الحديث. فيسهل له ذلك في الطب القديم ويستسهل ذلك في الطب الحديث برده إلى مسلماته المنهجية ونظرياته، حتى اذا دخل إلى التفاصيل الطبية حيث لا علاقة ظاهرة للفلسفة حاول أن يقيم التشابه على الأقل. فيكتب ص 40:

«إن القاعدة [الطبية] أن أنسجة أي شخص ترفض قبول أنسجة شخص آخر، إنه كما يتفاعل كل شخص بطريقته الخاصة مع المؤثرات الاجتماعية كذلك [فإن الأشخاص] يتفاوتون في تأثرهم بالعوامل البيئية، فحينما ينتشر وباء فإن بعضهم يمرض ويموت، وبعضهم يمرض ويشفى، وفريق ثالث يبقى محصناً دون أن نعرف لذلك تفسيراً.

«إن هذا الاختلاف بين التجانس والتفرد أو بين التعميم والتخصيص له نظير في مجال الدراسات الفلسفية حول الماهية والوجود، إن القول بسبق الماهية على الوجود انما يعني القول بالتجانس والتعميم بينما القول بسبق الوجود على الماهية ـ حسبما يذهب إلى ذلك الوجوديون إنما يعني بسبق الوجود على الماهية»

[ربما وقع خطأ طباعي هنا، إذ من المتوقع أن يقول في الجملة الأخيرة: انما يعني القول بالتفرد

والتخصيص، ويجب أن يقرأ على هـذا الأساس حتى يستقيم المثـال]، [إذن] «بذلـك يتّضح التـوازي بـين الفلسفـة والـطب، حتى حيثـما يتعـذر الأثــر المتبـادل بينهما».

نحن أمام ضمير مركّب:
المقدمات المضمرة:
1 ـ المتشابه متواز.
2 ـ التفرد يشبه الوجود
3 ـ التعميم يشبه الماهية.

يليه تمثيل مجزوء:
ـ الطب يعمم [مضمر] ويفرّد
ـ الفلسفة تقول بالوجود والماهية
إذن بين الطب والفلسفة تواز.

ويبحث السيـد نفـادي عـن مثـال لـضمـيره: الاستيعاب الفلسفي لمنجزات العلوم يؤدي إلى تـطور حقيقي للفلسفة. ويختار هذا المثال من التراث نفسه، وينبغي الـظن أنه الخيـار يمليه قـوة تـأثير المثـال عـلى السـامعين. وهـو إذ يؤرخ أو يبـدو أنـه يؤرخ للتراث العربي الاسلامي لا يفعـل ذلك، وإلا كـانت معارف طـالب البكالـوريا اللبنـانيـة حسب المنهـاج الـرسمي أوسـع وأمتن من تأريخـه، أقول لا يؤرخ بـل يـطوف بـاحثاً عن مقنعـات سرعـان مـا يجدهـا. لكنـه رغم اقتناعه الخـاص بالتـطوير مـا زال بحاجـة إلى الاقناع بتأثير هذا التطوير على علوم الغـرب عملاً بـالمشهور: تفاعل الحضارات واتصالها شيء مؤكد.

واثبـات هذا التـأثير لا يكـون بـإظهـار أين وكيف حصل ـ كي لا يملّ الجمهور ـ بل بحشد الشهود (من أهـل الغـرب): مـايْـرز يقـول بـالابـداع الاسـلامي الأصيل. وواطْ يشهد بـالقيمة العـظيمة لإنجـازاتنا. وبرْنال يجد في تناولنـا للعلوم أسلوباً واعيـاً. وتومـاس كونْ يقول حرفياً «وغالباً ما كانت هذه المتابعة بمستوى البراعة الفنية التي تماثل تلك التي حدثت في العصـور القـديمـة. ولقـد تقـدم علم البصريـات بصـورة ملموسة».

شهـادة شـاهـد من أهله تقتصر إذن عـلى الإقـرار بالإبداع والتقدم ولا تصل إلى الاقـرار بالتـأثير. لكن في هذا الحشد من الشهود لا بأس من ادخـال شاهـد من «أهلنا» يشهد صراحة بهذا التـأثير فيتسنى لنفـادي أن يستنتـج بحزم: «وعليـه فإن تـواصـل الحضـارات حقيقة ثابتة لا مجال لإنكارها».

هذه المقدمة مضافة إلى مثال التطوير تنتـج حتماً مـا هو لازم لتحقيق ما هو مطلوب: الاستيعاب الفلسفي لتحقيق الاستقلال الفكري.

كان هذا في «المشاورات»، أما في «المنافرات» فـإن تركي علي الربيعو يخـطب في ذم الجابـري: اثبات أن مـا تؤول إليـه دراستـه هـو مـا تؤول إليـه البحـوث الاستشراقية البغيضة التي سبق لإدوار سعيـد أن يبينّ عرقيتها ورقة جهازهـا الفكري والتي يلخص عـدوانها بالتالي: «لكي يفهم الاسلام يجب تقليصه إلى الخيمـة والقبيلة». والحـال أن الجابـري يتحـدّث عن الـرؤيـة البيانية العربية الاسلامية فيراها قـائمة عـلى الانفصال وليس على الاتصال، أي أنها رؤية تجد تعبيرها في بيئة الاعرابي وامتداداتها الزمانية والمكـانية. تشكـل الخيمة والقبيلة (الاعرابي الفرد والقبيلة مجموعة الأفراد) الحد الأوسط إذن الـلازم لـلجـمـع بـين الجـابـري والاستشراق.

لكن الخـطيب ليس هجّاء تقليـدياً فهـو لا يـريـد القضاء على الجـابري بـل يريـد أن يعترف لـه بأهميـة القراءة الابستيمولوجية والايديولـوجية للتراث. وجـل ما يريده أن يستتيبه في جموحه «ومن هنـا جاء حـرصنا على أن لا يقع الجابري فيما حذرنا هو منه».

حشد الأدلة (الشهـود) والاستعانـة بالمشهـورات، واستنهاض العزّة القومية والدينية، تبدو جميعها وسائل ضرورية يلجأ إليها القول في المطلوب فعله. والتلويح

بـالحـاجـة إلى الفلسفـة لم يكن للحـاجـة إليهـا، بـل لتـوسلها إلى حـاجة أخـرى حضاريـة أو نهضـويـة أو فكرية عامة. والقـول نفسه لم يكن قـولاً فلسفياً بمعنى أنه يهزأ بقواعد الاستدلال ولا يطلب الحقيقة لذاتها.

وقـد يعترض هنـا: ولكن المنطقي نفسـه قد صـار «موضة» قديمة بدليل الأقـوال الفلسفية المعـاصرة التي تنـاضل ضـد المنطقي والعقـلاني (منذ نيتشـه وأتباعـه المعاصرين).

وأقول: قد يكون الاعتراض مقبـولاً لولا أن هـذه الأقـوال مـا زالت تتمسـك (أو تعلن نسبتهـا إلى) المعقـول والعقلاني والعلمي والحضـاري إلخ. إلـخ. فلماذا هذا التمسك والإعـلان؟ وكيف يمكن الدخـول إلى مكنونها؟

هـل يسعفنـا تعيـين المخـاطب في شيء؟ من هــو المخاطب فعلاً؟

أيكـون القـارىء العــادي أو الجمهـور أو عــامـة الناس؟ لكن طبيعة المـوضوع وصعـوبة المصـطلحات تجعل الخطاب يخطىء العامة.

أيكـون أهل الفلسفـة والاختصـاص؟ لكنهم بغنى عن هذه التبسيطات وبحاجة إلى أسلوب أكثر إتقاناً.

أيكون السلطان نفسه؟ لكن من السلطان؟

ـ في أوروبا الخارجـة من عتمة المـرجعية إلى أنـوار العقل، كان الفلاسفة (بعضهم عـلى الأقل) يضعـون كتبهم الصـادمـة للعـوام تحت حمـايـة صـاحب نفـوذ وسلطان. لكنهم كانوا ينـاشـدون فيـه حبـه للعلم والحقيقـة في تصديـر خارج عن بنيـة القـول الفلسفي خروجاً كلياً.

ـ وفي أوروبـا التي كانت تقـع خلف الجـدار كـان المدققون من الفلاسفة يزينون أبحاثهم بعبارة أو أكـثر من عبارات الأمين العام يعملون فيها تأويلاً بمـا يتفق مع أبحاثهم.

ـ في المقالات الموصوفة لا يظهر السلطان ولا عبارة من عباراته، لكن القـول نفسه يبعط. لا أعـرف بعد لماذا يبعط وبأي سلطان.

- 5 -
ملاحظات سريعة

1 ـ يحـاول أسامـة عرابي (من الجـامعة الأمـيركية ـ بيروت) أن يبينّ أن المنـطق بشكله الرمـزي المعاصر لم يتولد من العدم، بل إن له سابقـاته التي يجب البحث عنها عند أرسطو نفسـه، وبخاصة عند الرواقيين. وهو يشير إلى الأمر الأسـاسي بأسلوب واضـح ورائق لكنه مـا زال يركن إلى المصـطلحات المتـداولـة (خـطاب، ومفهوم على سبيل المثال) ويكتفي بالاشارة الموجزة.

2 ـ ويحاول علي حـرب (كاتب وبـاحث من لبنان) أن يميّز مجال الفلسفة من سائر مجالات الفكر والثقافـة وبخـاصـة من العلوم تمهيـداً لتبـينّ حـدّهـا أو بيـان رسمها. وينجح تمرينه على القول الفلسفي بالعربيـة، إلى حـد كبـير، في صيـاغـة لغـة تستفيـد من اللغـة. الفلسفية العربية القديمة وتسعى إلى كسر جدار اللغـة المعاصرة اليابس أو مـداورته بـالموسـوعية. فهـل يغني النحو الموسوعي عن كسر الجدار؟!

3 ـ ويكتب محمـود جمول (من الجـامعة اللبنـانيـة ـ بيروت) مقالة مشوّقة وتعليمية، في آن، عن الانسـان والعلم. ولا يتخلّى عن تفـاؤلـه حتى حـين يتعـرض للخطر الذي يهدد مصير الانسان.

4 ـ ويقوم سامي أدهم (من جامعة بيروت العربية) بقراءة سريعة جداً في فلسفة العلوم/ الفيـزياء. بمعنى لا يجد الوقت الكافي لتوضيح ما إذا كانت القراءة هي لنـظريـات علم الفيـزيـاء أم للتفكـير الفلسفي حـول الفيـزيـاء، أي هــل هي مبـاشرة لنصــوص أرسـطو وغـاليليه أم تلخيص سريـع لقـراءة قـام بهـا كـوابره وبعض الــوضعيـين. مثلما لا يجـد الــوقت الكــافي

لتوضيح أمر الأسمائية الحديثة فيكتفي بوضع راسل وغودمان وكوين وكارناب في سلة واحدة. ولا يجد أخيراً متسعاً من الوقت إلا لقراءة سريعة لكتاب اينشتاين المبسط في النسبية قراءة تتوقف عند صفحاته الأولى.

5 ـ في مقال مترجم (بغير تصرّف) نقرأ: معترضة المربع (بدل وتر)، وبارفيد وفيتاغور وهيراقليط وأمبيدوكل ولوكريس وكأن المترجم لم يعتد النص الفلسفي العربي الذي يقول: بارميندس وفيتاغورس وهيراقليطس وامباذوقليس ولوقريطوس.

ويبقى لنا، بعد ورغم البصرتين، هذه اللغة المدهشة بقبول الاشتقاق والتكيف إلى ما لا نهاية له. وهذا التمرّن على القول المعاصر فيها. والعدد 63 يستوقف بدفقه اللغوي (بصرف النظر عن الأخطاء النحوية والسقطات الطباعية) وأساليبه ومصطلحاته الجديدة، وبخاصة مع ع. زيعور الذي يقيم لغة خاصة ومميّزة تستفيد من اشتقاقات سابقة ومصطلحات (دخلن على وزن فعلن الذي روّجه كمال الحاج، وأفهوم على وزن افعول وقد ولدتهُ في سياق قراءتي لكنط)، وتتوسع في استعمالات قديمة محصورة كانت في العقلاني والتحليلات مثلاً، فإذا بها مع زيعور تتسع لـ :

الوصعانية والتكييفانية والشخصانية والسلوكانية والتقليدانية والنسبانية والنقدانية والرشداني والنظراني. إلخ.

وأعمومات وأشمليات وأجمعية ومألوفيات وقيميات وفنّيات.. إلخ. وإذا كانت هذه المصطلحات تدخل تمييزات ضرورية وتشير إلى «نيْصات» صار لا بد منها فإنها تنتظر من الوقت والاستعمال الحكم في شأنها. لكن مما لا شك فيه أن مصطلح «التكييفانية» يحظى منذ الآن بالقبول، فهو واضح بذاته (لا حاجة للرجوع إلى الأجنبية في شأنه) وبيّن المعالم في قول الكاتب.

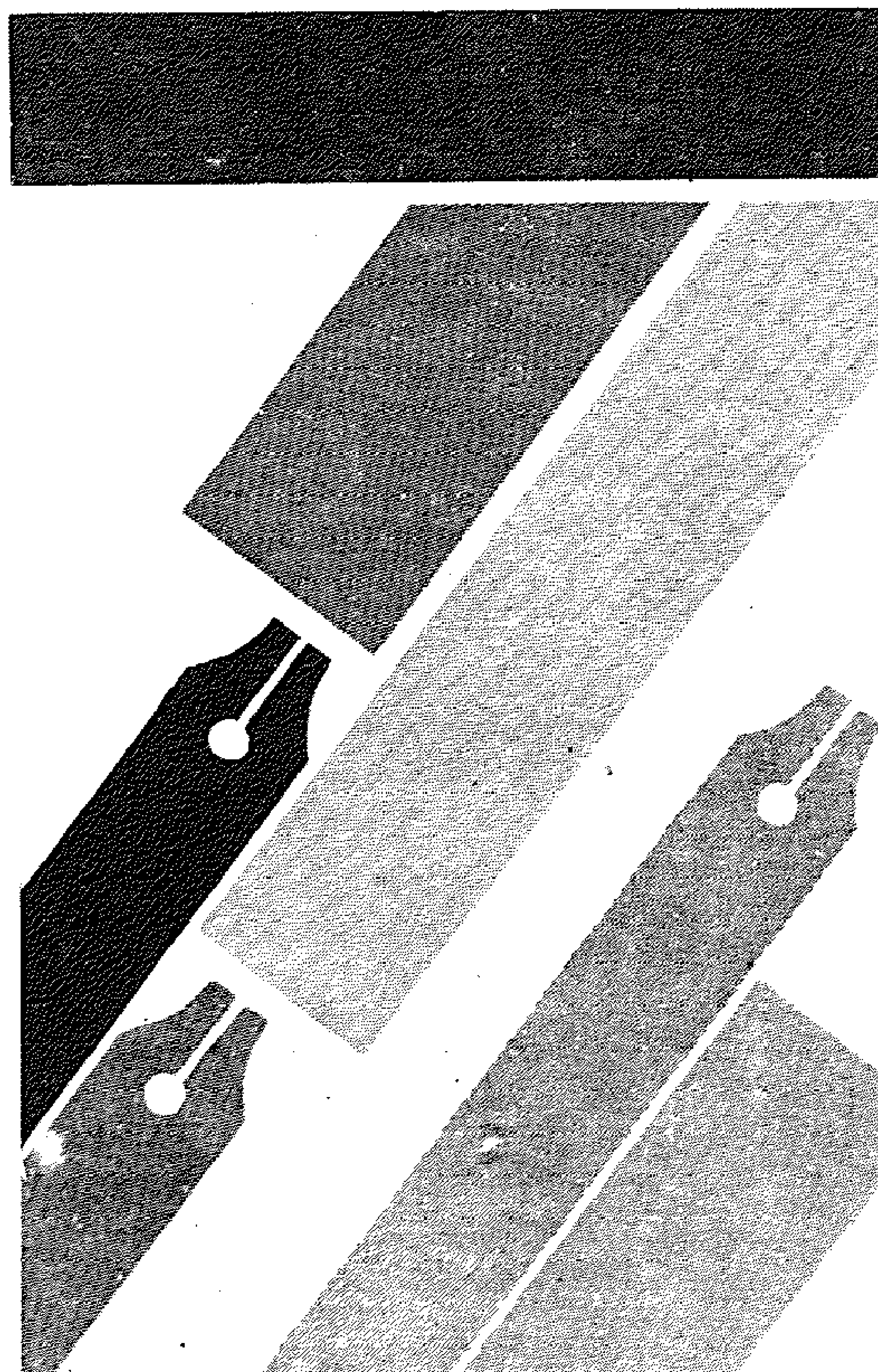


الهيئة القومية للبحث العلمي
معهد الانماء العربي

دراسات الفكر العربي

الهزيمة والايديولوجية المهزومة

ياسين الحافظ



AL_FIKR AL_ARABI 64

Avril - Juin - 1991 - 12 ème Année - 2

مجلة فصلية تصدر عن



الهيئة القومية للبحث العلمي

معهد الإنماء العربي

الفكر العربي

بيروت/لبنان ص.ب. : 14/5564

سعر العدد:

* لبنان 1000 ل.ل. * سورية 50 ل.س. * الأردن دينار ونصف * العراق ديناران. * الكويت دينار ونصف. * قطر 20 ريـ * الامارات العربية 20 درهماً. * ج.م.ع. جنيهان ونصـ * السودان أربعة جنيهات. * الجماهيرية الليبية دينار ونصف. * تو ديناران. * الجزائر 25 ديناراً. * المغرب 30 درهماً. * موريتا 250 أوقية. * السعودية 25 ريالاً. * عُمان ريالا * الجمهورية اليمنية 26 ريالاً * البحرين ٢ دينار * قبرص ٢ جنيه * أثينا ٣٠٠ درخما * لندن ٣ جنيه * في باقي الدول 5 $.

الاشتراك السنوي (بما في ذلك قيمة البريد الجوي):

في لبنان 10000 ل.ل.
في سائر الدول العربية30 دولاراً.
في أوروبا وافريقيا 45 دولاراً.
في بقية أنحاء العالم 60 دولاراً.

معهد الانماء العربي

65

مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية

الفكر العربي

تموز - يوليو/أيلول - سبتمبر 1991 العدد الخامس والستون السنة الثانية عشرة 3



حقوق الانسان العربي

الفكر العربي

مجلة الإنماء العربي للعلوم الانسانية

تصدر عن معهد الإنماء العربي في بيروت

تموز - يوليو/أيلول - سبتمبر 1991 العدد الخامس والستون السنة الثانية عشرة 3

معهد الانماء العربي
ص. ب ١٤/٥٣٠٠
بيروت

الهيئة القومية للبحث العلمي
ص.ب ٨٠٠٤ - طرابلس
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية

سعر العدد: في لبنان 1000 ل.ل.

المحتويات

الآراء الواردة في الفكر العربي لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة
ترتيب المواد يخضع لضرورات فنية
المواد الواردة الى المجلة لا ترد اذا لم تنشر
المقالات والدراسات ترسل باسم رئيس التحرير
على عنوان المجلة في بيروت

ملف 3 ـ أبحاث ومراجعات

الاشراف الفني: طلال حاطوم

حقوق الإنسان العربي
الانقطاع وتعثر المواكبة

تزامن إعداد هذا المحور من «الفكر العربي» مع زلزال الخليج، حيث الأرض ما زالت تنتفض وتختلج فيها الشرايين، بينما الهواجس مسكونة بالنتائج المقلقة التي تتواتر عنه في غمرة تصاعد الحديث عمّا يُسمى بالنظام العالمي الجديد، هذا النظام الذي سيكون من حصاده - وقد لاح في أماكن ما من العالم - التدخل المباشر والعلني في مصائر الشعوب والرصد الدقيق لحركاتها التحررية - فضلاً عن الامساك بزمام المستقبل للدول التي ستكون مرتهنة في مستقبلها السياسي وفي حياتها الاقتصادية لهذا النظام ومشيئته العاتية.

ومن هنا كانت المجلة حريصة على أن تواكب هذه التغيرات الكبرى، ليس في هذا المحور فقط، وإنما في محاور لاحقة، شعوراً منها بالخطورة التي تعكسها على واقع الأمة العربية ومستقبلها، هذه الأمة التي دفعت أثماناً باهظة وما تزال، من دمها وحريتها وثروتها، وليس أخيراً من وحدتها التي ظلت هدف الحركة الاستعمارية منذ الحرب العالمية الأولى.

ومن البديهي القول، إن التمزق العربي أوجد حالة من عدم الاستقرار عبر تلك السنوات الطوال، لم تستطع معه الأمة العربية إعادة تشكيل مجتمعها في ضوء القيم والتقاليد النابعة من تراثها، وبالتالي المواكبة الفعلية لحركة الحضارة والمتغيرات الحديثة، وإنما كانت متأرجحة في الشكل ليس أكثر بين الشعارات الغربية وقشرة

المـوروث القديم، بينـما ظلت في المضمون مغـتربة عن شعـوبها التي كثيـراً ما عـانت الكبت والتهميش أو أرغمت على الخلود إلى الصمت والانتهاك في قضـايـاهـا المعيشية ومشكلاتها الخاصة.

لقد تحرر الإنسان العربي من الاستعمار المباشر، ولكن الفعل العربي كان ما يـزال محكوماً بآثار التجربة الصعبة ونتائجها المستمرة، بصورة مقنّعة أو ظـاهرة، ممـا جعل حقـوق العـرب في الحيـاة والأرض والمصير والتـطور، عـرضـة لـلانتهـاك والقمـع والمراوغة، كان ذلك يحدث في الوقت الـذي يتباهى فيـه الغرب، المستعمـر في مطلع القـرن والمهيمن في أواخـره، بـترسيـخ هـذه الحقـوق في مجتمعـاتـه وتحقيق السعـادة لشعوبه، هذا التناقض في النظرة إلى الإنسان الحاكم والإنسان الآخر، ظهرت تجلياته في الحملة الفـرنسية عـلى مصر التي كانت تحمـل رغماً عنهـا الكثير من فكـر الثـورة، ولكنها لم تتورع عن استخدام العنف واستباحة القيم، ذلك الأسلوب الذي وجد فيـه المؤرخ الجبرتي «اختلالاً لنظام الكون». ولقـد بلغ هذا المـوروث من الخلل ذروته في أبـرز خرق لحقـوق الإنسان في العصر الحـديث، مع فـرض الكيان الصهيـوني وسط الأمة العربية والانحياز المطلق له، ذلك الذي كانت آخر تعبيراته في الهجـرة المنظمـة لقوافل «الفالاشا» إلى فلسطين بإشراف مباشر من المنظر للنظام الجديـد والمروّج لـه، رئيس الولايات المتحدة الأميركية، متزامنـاً ذلك مـع اعتداءات شبـه يوميـة تقوم بهـا اسرائيل ضد لبنان.

ولعل هذه المفارقة كانت ما تزال مأخوذة بها الأقطار العربية التي لم تكن في الواقـع معـزولة عن متغـيرات المرحلة الصعبـة، إذ جنح بعضهـا إلى الفرديـة ولم يراع كثيـراً مسألة الحريات والحقوق مما جعل الشعب خارج قرار السلطة التي ما انفكت تجـازف بمصـيره بصورة عشـوائية. ولا بـدّ من الاعتراف بـأن غياب الـديمقراطيـة كـان سببـاً موضوعياً في التراجع العربي والاخفاقات الـوحدويـة، كما كـان سبباً في بطء التـطور المجتمعي، المفتقـر إلى الإبـداع، بمـا يعنيه ذلـك من تكـريس للتخلف وإمعـان في الاستتبـاع. وإذا كان العصر الحـديث مديناً من حيث النـظريـة في حقـوق الإنسـان للوثيقة التي وردت في بيان الاستقـلال الأميركي (4/7/1777)، ومـديناً أيضـاً للمبادىء التي اعلنتها الثورة الفرنسية في هذا المجال (1789)، فإن العصور القـديمة والـوسيطة، مدينة لتراث الحضارات الشرقية، لا سيما الفكر العربي الإسلامي الذي تجاوز النظرية

إلى الممارسة، منطلقاً من صيغ المؤاخاة والتسامح والمساواة وحرية المعتقد، تلك المبادىء التي صاغ في ضوئها الخليفة عمر بن الخطاب مقولته الشهيرة في الحق الإنساني: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم احراراً». ولكن صرخة هذا الخليفة المستنير ضاعت في زحام الصراعات التي أطاحت بحياته، ليأتي اغتياله وكأنه اغتيال للمشروع، النموذج الذي هزّ سقوطه «الجماعة» ومهّد لقيام حكم مطلق، كان من نتائجه انهيار المجتمع ومعه وحدة الدولة التي تبعثرت فيما بعد.

«إن حقوق الإنسان العربي في محنة، ذلك لأن المجتمع العربي لم يعرف النمو الديمقراطي الذي عرفته المجتمعات الغربية»، كما قال الدكتور محمد المجذوب في الندوة التي نظمتها مجلة الفكر العربي تحت هذا العنوان، والتي نشرت وقائعها في هذا العدد. وفي هذا القول كثير من الحقيقة، ولكن الحقيقة أيضاً، أن هذا المجتمع الذي بهره الغرب منذ مطالع القرن التاسع عشر، كان منقطع الصلة أو يكاد بتراثه الإنساني الذي نهل منه الغرب نفسه، ولم يصدّر لنا في المقابل سوى العدوان، مستهدفاً أرضنا وثروتنا وحريتنا وحقنا في الحياة الكريمة.. فهل يكون «الحل في تربية جيل عربي مؤمن بحقوق الإنسان» كما قال الدكتور روحي بعلبكي في الندوة نفسها. لعل في هذا التصور بداية للخروج من المحنة على الأقل، نتمنى ذلك، والانصاف يقتضينا التنويه بما حققته الجماهيرية العربية الليبية في هذا المجال، في إعلانها الوثيقة الخضراء الكبرى قبل سنوات ثلاث (12/6/1988)، وهي في شموليتها وتكاملها، فضلاً عن توقيتها، تشكل حاجة ملحّة، في مجال الحقوق والحريات، لا سيما في الدعوة إلى مجتمع إنساني مبدع، لا عدوان فيه ولا حروب ولا استغلال ولا ارهاب، مجتمع يقدّس حياة الإنسان وحريته والسلطة فيه للشعب يمارسها بصورة مباشرة. هذه الوثيقة تتخذ فرادتها على مفترق نهاية القرن، أو عصر التحولات الكبيرة وما تحمله من انتهاك إضافي صارخ لحقوق الإنسان العربي.

ابراهيم بيضون

ندوة
حقوق الانسان العربي(*)

كلمة مدير الندوة: د. ابراهيم بيضون

ايها الزملاء الأعزاء

مرة أخرى نلتقي في يوم ثقافي آخر، مما تنظّمه مجلةُ الفكر العربي في إطار «الأيام الثقافية» لمعهد الانماء، الذي من تقاليده الانفتاح على أهل العلم والثقافة، وإقامةُ جسر حواري معهم، مكرّساً بذلك دوره الطبيعي كمنبر ديموقراطي، ملتزمٍ بقضايا الأمة العربية. ولا شك أن المجلة التي مارست حضوراً طليعياً على مساحة الأقطار العربية منذ نيف واثني عشر عاماً، ما تزال تؤمن بجدوى هذا الدور، القائم على التفاعل والتواصل بين الأقلام المستنيرة في هذه الأقطار، والإسهام من خلالها في إغناء مدارك جيلٍ عربي نهضوي جديد.

ومجلة الفكر العربي التي كانت رائدة في منهاجها المحوري، مستثيرةً قضايا واشكاليات، تمسّ الحاضر كما الماضي، دون التخلّي عن رؤيتها الاستشرافية للمستقبل، تدرج الآن على تدعيم هذا المنهاج وتطويره، على نحوٍ يجعلها أكثر مواكبةً للواقع العربي، ويجعل صفحاتها أكثر سخونة ـ إذا جاز التعبير ـ وذلك عبر هذا الشكل من الحلقات النقاشية التي تتيحُ المجال لإغناء المسألة المطروحة، بحثاً وتعقيباً ونقاشاً، من جانب أكبر عددٍ ممكن من المختصين والمهتمين بهذه المسألة، ولقد حققت هذه التجربة نجاحاً ملحوظاً في العدد السابق الذي كان محوره «المرأة العربية بين الذات والموضوع»، مما يشجع على متابعتها في هذا المحور عن «حقوق الإنسان العربي»، فضلاً عن محاور أخرى في المستقبل، لا سيما المحور الذي نعدّ له منذ وقت غير قصير، وهو في موضوع «العرب وتحولات نهاية القرن».

(*) عقدت في إطار «الأيام الثقافية» التي ينظمها معهد الانماء العربي على مدار العام، وبدعوة من مجلة الفكر العربي، وذلك في القاعة الزجاجية في معهد الإنماء العربي، بيروت 1991/6/1

أيها الزملاء

نلتقي إذن في هـذه الندوة عن «حقـوق الإنسان العـربي»، ويسعـدنـا الاستـماع إلى ورقتـين في صميم هـذا الموضوع، أعدّهما اثنان من كبار المهتمين فيه، وهما الاستاذ جوزف مغيزل والدكتور محمد المجذوب، على أن نستمـع بعـدهما إلى تعقيبـات أربعة من الاسـاتذة الـدكتورة فـاديا كيـوان والدكتـور وسيم حرب والـدكتـور روحي بعلبكي والقاضي الدكتور سامي منصور، لن أنهي كلمتي قبل توجيه الشكر لإدارة معهد الانماء العربي ممثلة بالدكتورة فهمية شرف الدين، والشكر أيضـاً لفريق المجلة عـلى جهوده في إنجـاح هذه النـدوة. والشكر كـل الشكر إلى المشـاركين فيها، متحدثين ومعقبين ومناقشين.

الانسان العربي وحقوق الانسان(*)

د. محمد المجذوب(**)

في الوطن العربي اليوم عشرون دولة مستقلة (باستثناء دولة فلسطين المغتصبة). وهذا العدد قابل للزيادة في حال ظهور دول جديدة (كاحتمال قيام الجمهورية الصحراوية بعد إجراء الاستفتاء فيها)، أو الانقسام على النفس دون التخلي عن رابطة العروبة (كاحتمال انفصال جنوب السودان وتجزئة الصومال). والعدد قابل أيضاً للنقصان (في حال الانصهار أو الاندماج أو التوحيد، كما جرى في شطري اليمن في العام 1990).

وغالبية هذه الدول التي نالت استقلالها منذ عقود معدودة تعاني أزمة حكم تتجلى، بشكل عام، في طغيان الحاكم (سواء أكان فرداً، أم حزباً، أم قبيلة)، وغياب المؤسسات السياسية والديموقراطية الحرة والمستقلة (المجالس التمثيلية والأحزاب والنقابات والرأي العام والقضاء المستقل)، وشيوع الممارسات الاستبدادية والتعسفية القمعية المناقضة لابسط حقوق الإنسان.

وفي الآونة الأخيرة حدثت تطورات ومتغيرات عميقة في المجتمع الدولي أدت إلى تفسخ معسكرات عالمية قديمة، وقيام تكتلات إقليمية جديدة، والتخلي عن عقائد ونظريات ومسلمات ومواقف خاطئة أو متطرفة أو متعنتة، واعتماد صيغة التعاون بدل أسلوب المجابهة، والسعي لإرساء أسس نظام دولي جديد. ولعل من أبرز ملامح هذا التوجه العالمي الجديد ـ كما فهمه الديموقراطيون من أنصار السلام ـ هو الأخذ بمبادىء الديموقراطية السياسية والاجتماعية، بمعناها الإنساني الدقيق، كأسلوب للحكم كفيل بإنهاء الاحتكار السياسي للسلطة، وتعزيز التعددية السياسية، وتأمين حوار المشاركة في اتخاذ القرار السياسي والمشاركة في الحياة العامة، وضمان الحقوق والحريات الفردية والجماعية.

وهذه الحقوق والحريات التي تشكل العمود الفقري لكل نظام ديموقراطي هي التي تعنينا هنا، ولو كانت الأنظمة العربية تتبع المنهج الديموقراطي في

(*) ورقة العمل المقدمة لندوة «حقوق الإنسان العربي»
(**) عميد كلية الحقوق والعلوم السياسية ـ الجامعة اللبنانية.

تسيير شؤونها الداخلية وتنظيم علاقتها العربية والخارجية لما تعرضت لهزات سياسية واجتماعية شلت قدرتها على الابداع والانطلاق ومواكبة الركب الحضاري. بل لو كان هذا المنهج بخير في أقطار الخليج العربي لما حدثت تلك الأزمة التي انتهت بكارثة قومية.

ويجمع الباحثون على أن تاريخ البشرية ليس سوى تاريخ المعارك المتواصلة التي خاضها الإنسان، عبر الأجيال، من أجل الحصول على المكاسب التي ينعم بها اليوم في حقل الحقوق والحريات. وحديث الحقوق يمتزج غالباً بحديث الحريات. بل قد يصعب أحياناً التمييز بين الحقوق والحريات، لأن الحقوق الفردية أو الشخصية تأتي، في معظم الأحيان، مرادفة للحريات. وتظهر الحرية، في التحليل القانوني، بمظهر الحق الذي يحتل المرتبة الأولى من حقوق الإنسان، باعتبار أن الإنسان لا يستطيع التمتع بحقه وممارسة هذا الحق إلا إذا كان حراً، ومالكاً لهذا الحق، وقادراً على استعماله متى شاء.

وقبل الحديث عن حقوق الإنسان العربي في الوقت الراهن لا بد لنا من كلمة عن أسباب الاهتمام بالحقوق والحريات، ومن لمحة عن المسيرة التاريخية لهذه الحقوق والحريات.

أولاً ـ أسباب الاهتمام بحقوق الإنسان:

تضاعف الاهتمام، في السنوات الأخيرة، وفي مختلف أنحاء العالم، ولا سيما بعد تفكك المعسكر الاشتراكي وانهيار مؤسساته، بمسألة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، فعقدت المؤتمرات والندوات، ووضعت المؤلفات والدراسات، وأبرمت المواثيق والاتفاقيات الدولية والاقليمية لمعالجة مختلف الجوانب والأوضاع والتطورات المتعلقة بهذه المسألة، ولعل شدة الاهتمام بها تعود إلى عدة أسباب أهمها:

1 ـ **إن حقوق الإنسان لم تعد، كما كانت في الماضي، مسألة فردية تعالج في نطاق القوانين والأنظمة الداخلية، بل أصبحت اليوم قضية «عالمية وإنسانية» تهم كل إنسان وتهتم بكل إنسان.** فالإنسان، في الأنظمة الديموقراطية الحديثة، هو محور كل الحقوق. وهذه الحقوق لا قيمة لها إن لم تكن مكرسة ومسخّرة لخدمته. ولهذا رأينا أن الاهتمام بها تجاوز حدود الدول ونطاق الدساتير المحلية وتحول إلى هم عالمي. ولم يكتف العالم بتكريس مبادئها في الدساتير والتشريعات والاعلانات الوطنية، بل سعى جاهداً لتدويلها ووضعها في حماية القانون الدولي العام.

2 ـ **إن حقوق الإنسان أصبحت، في العقدين الأخيرين، الشغل الشاغل لكل حكم أو نظام يطمح إلى تحصين نفسه بالشرعية وابعاد تهمة الدكتاتورية والاستبداد عن ممارساته.** ولهذا رأينا الأنظمة الحاكمة تتنافس في تزيين دساتيرها وتشريعاتها بعبارات تشيد بحقوق الإنسان وتتعهد برعايتها.

3 ـ **إن عظمة الدولة أو رفعتها تقاس اليوم بمدى احترامها لهذه الحقوق، والتزامها بها، وتوفير الضمانات القانونية والعملية لها.** وذهب البعض إلى اعتبار هذه الحقوق مقياساً لكل حضارة. وأكد البعض الآخر أن الديموقراطية، في أبسط معانيها، تتلخص في توافر أمرين: تركيز السلطة في يد الشعب، وتأمين الحقوق والحريات وتوفير الضمانات لممارستها وحمايتها.

4 ـ **إن فقدان الحقوق والحريات، أو قمعها، أو تكبيلها، أو وأدها، كان، على مر العصور سبباً من أسباب انهيار المجتمعات.** فالحضارة العربية لم تزدهر إلا بفضل الحرية الفكرية التي سادت. وعندما بدأ الحكام يتنكرون للحقوق والحريات ويفرضون القيود على العقل أخذت الحضارة تنزلق في طريق الانحدار. ومن الملاحظ أن اندلاع الثورات السياسية

وحدوث التغيرات الاجتماعية كان دائماً نتيجة الامعان في انتهاك الحقوق والحريات. ولهذا رأينا أن كل ثورة من الثورات الكبرى في التاريخ قد تمخضت عن وثيقة أو ميثاق أو اعلان حول الحقوق والحريات.

5 ـ **إن زعماء الثورات والانقلابات والحروب الأهلية يبررون أعمالهم، في البداية، بالرغبة في توفير الحقوق والحريات لجميع المواطنين، حتى إذا ما استتب الأمر لهم تحولوا إلى مستبدين لا يرعون حرمة لأي حق أو حرية**. ولهذا قال المرحوم الدكتور صبحي المحمصاني عن الحرب اللبنانية، إنها كانت حرباً على الحقوق والحريات أكثر مما كانت حرباً على النظام والامتيازات، . وأن ضياع هذه الحقوق هو الذي «أوصلنا إلى ما نحن فيه من محن»، وأن العلاج الشافي لا يكون «إلا بالعودة إلى هذه الحقوق والتمسك بها»[1].

6 ـ **إن انتهاك حقوق الإنسان في مجتمع ما يؤدي إلى اضعاف القدرة على الابداع عند أفراده**. فقد لاحظ الدكتور أحمد صدقي الدجاني، لدى مشاركته في ندوة ضمت أشخاصاً من عدة أقطار «إن اسهام المشاركين القادمين من قطر تنتهك فيه حقوق الإنسان انتهاكاً شديداً كان اسهاماً فقيراً للغاية، خالياً من أي ابداع، أسيراً لشعارات غير ذي مضمون، وقد استوى في هذا الفقر ـ الجميع على اختلاف اعمالهم واختصاصاتهم»[2].

7 ـ **إن انتهاكات حقوق الإنسان تؤثر سلباً في النظام الاقتصادي العالمي وتؤدي إلى تعكير صفو العلاقات الدولية**. فكل انتهاك لهذه الحقوق على صعيد حرية التنقل أو العمل أو الاقامة في عالم تحكمه ثورة الاتصال، يسفر عن عرقلة عمليات التبادل التجاري والتنقل الدولي والسياحة الدولية. وقد يدفع بعض الدول أو المنظمات أو الجماعات إلى الاحتجاج، أو قطع العلاقات أو التدخل، أو تنظيم الحملات ضد الدولة المتهمة بارتكاب هذه الانتهاكات.

تلك هي أهم الأسباب التي تجعل العالم يوجه عناية خاصة إلى حقوق الإنسان ويُدخلها في برامج التدريس في المعاهد والجامعات. غير أن هذه الحقوق لم تبلغ هذا الشأو إلا بعد مرورها بمراحل وفترات قاسية.

ثانياً ـ المسيرة التاريخية للحقوق والحريات:

لقد تأثرت هذه المسيرة بالاعراف والتقاليد الاجتماعية، والتيارات الفكرية، والأحداث السياسية، ومرت بخمس مراحل أساسية:

1 ـ **مرحلة الاعراف**، وهي المرحلة التي سبقت تدوين العادات والتقاليد، وكان الحق فيها للأقوى. وفي هذه الفترة كان الشعب مستعبداً والرق شائعاً. وكان يعتمد على سواعد الارقاء في تسيير عجلة الإنتاج، فلم يكن من الطبيعي الاعتراف للعبد والمواطن بالحقوق والحريات ذاتها بل إن التيارات السائدة آنذاك كانت تحتفظ بتلك الحقوق والحريات لفئة متميزة وقليلة من الناس.

2 ـ **مرحلة القوانين المكتوبة**. وهي المرحلة التي دونت فيها الاعراف والعادات وصيغت في أحكام إلزامية، مثل قانون حمورابي (في القرن العشرين قبل الميلاد)، وقوانين صولون (ما بين القرنين السابع والسادس قبل الميلاد)، وقانون الألواح الأثني عشر، الصادر في أوائل عصر الجمهورية في روما (في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد). وفي هذه المرحلة انتشرت القاعدة التي أخذ بها القانون الروماني ثم الشريعة الإسلامية، والتي تقول بوجوب تغير الشرائع بتغير الأزمان والأمكنة والأحوال.

3 ـ **مرحلة الشرائع السماوية**. وفيها ظهرت كتب وتعاليم وسنن واجتهادات انطوت على قيم روحية وأخلاقية، ودعت إلى حرية العقيدة، وأقرت بعزة

الكرامة الإنسانية، ووضعت تنظيمات محكمة للحقوق العائلية والمعاملات في المجتمع والعلاقات بين الجماعات.

4 ـ **مرحلة الدساتير**، وفيها حققت مسيرة الحقوق مكاسب كبرى، فالوثيقة العظمى (الماجناكارتا) التي أجبر ملك بريطانيا على توقيعها، في العام 1215، كانت أول محاولة للحد من سلطة الفرد المطلقة، واخضاع الحاكم لسلطان القانون، وإلزامه باحترام الحرية الشخصية للأفراد، وعدم إنزال أية عقوبة بهم قبل إحالتهم على القضاء. وشهدت بريطانيا، في العام 1688، ثورة انتهت بعزل الملك وفرض «وثيقة الحقوق» على خلفه. وكان لهذه الوثيقة أعمق الأثر في تاريخ حقوق الإنسان. ومع نجاح الثورة الأميركية وإعلان استقلال الولايات المتحدة في العام 1776، خطت مسيرة الحقوق خطوات واسعة إلى الأمام، فقد وجد القادة الأميركيون أن الدستور لا يكتمل إلا إذا سبقته وثيقة تحدد حقوق المواطن. وحرص الكونغرس على التصديق على وثيقة الحقوق قبل الموافقة على الدستور. وأتت الثورة الفرنسية، في العام 1789، بدعم جديد لحقوق الإنسان فأذاعت «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الذي صدقت عليه الجمعية التأسيسية قبل تصديقها على الدستور بأشهر طويلة.

وبعد هذه الإعلانات والوثائق الغربية التي أدرجت في الدساتير ظهرت، في مختلف أنحاء العالم، دساتير جديدة حرصت على محاكاتها والنص على حقوق الإنسان بصيغ وعبارات متشابهة. غير أن الوثائق والبنود الدستورية المتعلقة بحقوق الإنسان، التي ظهرت في القرن الماضي، أهملت المضمون الاجتماعي والاقتصادي للحقوق والحريات، ولم تهتم إلا بالمضمون السياسي، فهي، مثلاً، لم تمنح حق الاقتراع العام لكل مواطن، ولم تضع حداً لسوء استغلال الملكية الفردية، ولم تعمد إلى إقرار المساواة الاجتماعية بين الجميع، ولم تنظر إلى سكان المستعمرات نظرة إنسانية عادلة.

ويبدو أن الوعي الاجتماعي الذي عممته وثائق الحقوق ساعد الجماهير، في بداية القرن العشرين، على الاستفادة من بعض الحريات السياسية للنضال من أجل الحقوق الاجتماعية والاقتصادية. وهذا ما حققته الثورة السوفياتية، في العام 1917، في دستورها الأول الذي جعل من تلك الحقوق واجباً من واجبات الدولة.

5 ـ **مرحلة المواثيق والاعلانات والاتفاقيات الدولية**. وفيها ارتقت الحقوق والحريات إلى مرتبة أسمى، بحيث أصبحت رعايتها وحمايتها من مهمات المجتمع العالمي. فمنظمة الأمم المتحدة تتحدث، في ميثاقها، عن حقوق الإنسان والحريات الأساسية، وهي التي أصدرت «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» في العام 1948، ثم اتبعته، في العام 1966، بعهدين عالميين الأول خاص بالحقوق المدنية والسياسية، والثاني خاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبروتوكول اختياري ملحق بالعهد الأول، وفي العام 1950، وقعت في روما الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان التي تتميز بأمرين: تحديد الحقوق وإنشاء جهازين لضمانها (اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان، والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان).

وبعد هذه الاتفاقية أصدرت الأمم المتحدة عشرات الاتفاقيات (ومنها إعلان طهران للعام 1968) حول مختلف الحقوق والحريات، وظهرت إعلانات ومواثيق إقليمية في مختلف مناطق العالم (مثلاً: إتفاقية منظمة الدول الأميركية لحقوق الإنسان، في العام 1969. والميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، في العام 1981. والإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، في العام 1981. وإعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام، الصادر عن وزراء خارجية

المؤتمر الإسلامي، في العام 1990. ومشروع الميثاق العربي لحقوق الإنسان الذي أعد في إطار جامعة الدول العربية. ومشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربي، الذي أعده قانونيون عرب، في العام 1986، بدعوة من المعهد الدولي للدراسات العليا في العلوم الجنائية في سيراكوزا - إيطاليا...).

ومن هذه اللمحة التاريخية السريعة نستنتج أن اهتمام الشعوب والدول والمحافل الدولية بحقوق الإنسان يتضاعف عاماً بعد عام، وأن هذه الحقوق تشغل مركزاً مرموقاً في الدول الخاضعة لسيادة القانون، وأن رعايتها أصبحت اليوم من السمات البارزة والمميزة للأنظمة الديموقراطية، وأنها كلها تدور حول محور أساسي واحد، هو كرامة الإنسان التي تقوم على ركيزتين: الحرية والمساواة.

فكل القوانين والمواثيق التي نصت على الحرية والمساواة حاولت إيجاد توازن دقيق بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع، أو بين الحقوق الفردية والعدل الاجتماعي. فالفرد يميل إلى الحرية، غير أن هذه الحرية قد تؤدي إلى عدم المساواة. ولهذا يتدخل المجتمع لتقييد الحرية من أجل الحفاظ على المساواة. والخلاف بين النظام الليبرالي والنظام الشيوعي مثلٌ على صعوبة التوفيق بين الأمرين. ففي النظام الأول توضع الحرية قبل المساواة، فينتج عن ذلك تفاوت في الثروات ونقص في الضمانات الاجتماعية وهوة بين الطبقات. وفي النظام الثاني تقدم المساواة على الحرية، فيسفر ذلك عن إلغاء حق الملكية وتكبيل الحريات. ولكن التطورات التي شهدها النظامان منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، والمتغيرات الجذرية التي عرفها المعسكر الاشتراكي، في المدة الأخيرة، وامتدت آثارها إلى العديد من دول العالم، تبشر بإمكان انبثاق نظام جديد يجمع بين محاسن النظامين ويستفيد من الخبرات والمكاسب التي توصلا إليها.

وحديث المتغيرات والمستجدات الدولية يجعلنا نتساءل عن مدى تأثيرها في تطور أوضاع الحقوق والحريات في الوطن العربي.

ثالثاً - حقوق الإنسان وحرياته في الوطن العربي

لم تكد الأقطار العربية (في المشرق) تتخلص، في نهاية الحرب العالمية الأولى، من النير العثماني حتى سقطت بين براثن الاستعمار الغربي. ولم يكد بعضها (في المشرق والمغرب) يحصل على الاستقلال، في أعقاب الحرب العالمية الثانية، حتى فوجىء بهجمة إمبريالية تجسدت بإنشاء كيان عنصري استيطاني دخيل في فلسطين طرد شعباً من أرضه، وأقام حاجزاً بين المشرق والمغرب العربيين، وانهك القوى والطاقات العربية الناشئة بغزواته،. وتحالف مع المستعمرين لسلب خيرات الوطن العربي واجهاض كل محاولة لتطويره أو تحقيق وحدته، ووفر لبعض الحكام العرب المبررات لتقييد الحريات وانتهاك الحقوق.

وبالإضافة إلى الأخطار الخارجية المتمثلة بالاغتصاب الصهيوني لفلسطين والمؤامرات المتواصلة للغرب الاستعماري بزعامة الولايات المتحدة، اضطرت الأقطار العربية إلى مواجهة أخطار داخلية متمثلة برواسب الاستعمار التي أفرزت عقليات متحجرة وأنظمة عشائرية، وبالتخلف الاجتماعي والاقتصادي الذي أخّر حركة التطور والتغيير، وبالتجزئة السياسية المصطنعة التي أدت إلى قيام دويلات عاجزة عن تحقيق التنمية، وبالمشكلات الداخلية التي تنفجر من وقت إلى آخر وتبرز بشكل فتن وحروب وأهلية، وبالخصومات بين بعض الحكام التي تسفر غالباً عن معارك دموية واقفال للحدود وقطع للعلاقات.

وهذه الظروف العصيبة التي تعيشها الأقطار العربية انعكست على أوضاع الحقوق والحريات

فحالت دون نموها وازدهارها. ولعل بعض الأنظمة استند إلى هذه الظروف أو رحب بها، لتبرير تدابيره المنافية لحقوق مواطنيه.

ولو اطلعنا على كل التقارير والدراسات والوثائق المتعلقة بهذه الأوضاع لخرجنا باستنتاج عام واحد، **هو حقوق الإنسان العربي وحرياته الأساسية في محنة كبرى**. ويكفينا الاستشهاد بالتقارير الصادرة عن المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن «حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي».

فهذه التقارير تعتمد على دراسة الدساتير والتشريعات العربية المنظمة للحقوق والحريات وتحلل بموضوعية الواقع والممارسة، وتقدم لمحة موجزة عن حالة حقوق الإنسان في كل قطر عربي. والانطباع الذي نخرج به لدى قراءة التقارير هو أن الانتكاسات التي أصابت مسيرة الأمة العربية في سعيها لتحقيق أهدافها في الاستقلال والعدالة والتنمية ترجع، في الأساس، إلى تهميش الإنسان العربي وحرمانه من حقوقه وحرياته الأساسية وتعريضه لقهر متزايد في الوقت الذي تتضاعف فيه المخاطر وتشتد المؤامرات. والمخرج من هذا المأزق لا يكون إلا باستعادة هذا الإنسان حقوقه وحرياته وتمكينه من المشاركة في الحياة العامة والاسهام في اتخاذ القرارات المصيرية.

ولو اقتصرنا على خلاصة ما ورد في تقرير العام 1987، وتقرير العام 1990، لوجدنا أن الأول يؤكد أن أوضاع حقوق الإنسان العربي ما زالت على حالها السيء، وإن كانت قد ازدادت سوءاً في بعض الأقطار العربية[3]، وان الثاني يسارع، بعد أن يشير إلى بعض التطورات الإيجابية التي طرأت على هذه الأوضاع، مثل انهاء الاحتكار السياسي للسلطة، إلى التقليل من أهميتها لأنها لم تحدث أي تغيير في الواقع السلبي المستمر[4].

وإذا كانت حقوق الإنسان العربي في محنة، فما هي العوامل أو العقبات التي تحول دون تحقيقها أو إزالة الكابوس عنها؟

* * *

والعقبات كثيرة ومتداخلة، بعضها موضوعي يتعلق بموقع الوطن العربي وظروفه السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وبعضها الأخر ذاتي يتعلق بسلوك الأنظمة العربية وتصرفاتها. وسنركز حديثنا على العقبات الذاتية فقط، وذلك لسببين:

أ ـ لأن الدول العربية أصبحت مستقلة وحرة في تصريف شؤونها الداخلية ورسم سياستها الخارجية، ومسؤولة، بالتالي، عن وجود أو استمرار العقبات التي تعترض طريق ازدهار الحقوق والحريات. وهذا يعني أنه لم يعد من حقها التذرع بالعوامل الخارجية لتبرير اهمالها أو تقصيرها في هذا المضمار.

ب ـ لأن هذه الدول أدركت، بعد الزلزال الذي هز المعسكر الاشتراكي، أن للإمعان في خرق الحقوق والحريات عواقب وخيمة، وأن هناك فئة منها ثابتة لا تتأثر بأي اعتبار، ولا بتغير الأحوال والظروف، ولا يحق لأي نظام تقييدها أو الغاؤها أو حرمان الإنسان منها، لأي سبب كان.

ويمكننا اجمال هذه العقبات بالأمور التالية:

1 ـ **احجام غالبية الدول العربية عن التصديق على المواثيق والاتفاقيات الدولية بشأن حقوق الإنسان**. ونذكر، على سبيل المثال، العهدين الدوليين للعام 1966. فحتى بداية العام 1990، لم يصدق عليهما إلا إحدى عشرة دولة (من أصل 21). ولم يحظ البروتوكول الاختياري الملحق بالعهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية إلا بتصديق دولتين فقط. أما الاتفاقية حول مناهضة التعذيب، فلم تصدق عليها إلا أربع دول.

وإذا كان هذا التخلف عن الانضمام إلى المواثيق

الدولية يشكل ظاهرة إهمال وتقاعس فالأمر الذي يدعو للقلق هو عدم انعكاس آثار الانضمام على التشريعات الداخلية. فالدول العربية التي انضمت إلى هذه المواثيق لم تعمد إلى تحقيق الملاءمة والانسجام بين هذه المواثيق وتشريعاتها الداخلية، درءاً لحصول أي تضارب أو تناقض بينهما.

والغريب في موقف الدول العربية أنها تنضم أحياناً إلى المواثيق والاتفاقيات وتمتنع عن تنفيذ ما تتطلبه من التزامات. فغالبية هذه الدول منضمة إلى الاتفاقية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري، ولكن معظمها يمتنع عن تقديم تقاريره إلى اللجنة المسؤولة.

2 ـ **وجود خلل في الدساتير والتشريعات العربية.** فغالبيتها تنص على الحقوق والحريات، وتتحدث أحياناً عن حرية الإنسان وكرامته بأسلوب شاعري خلاّب، غير أن الدراسة المتأنية لهذا الأمر تثبت أن هناك خللاً فادحاً يتجلى في عدة أمور، أهمها:

أ ـ وجود نقص في هذه التشريعات يكمن في عدم النص على الحقوق والحريات، أو في النص على بعضها فقط، أو في عدم تحديدها، أو في عدم تأمين الضمانات القانونية والعملية الكافية لها. وكثيراً ما استفادت الأنظمة العربية من وجود هذه الثغرات في تشريعاتها لتتجاهل الحقوق أو تتحايل عليها.

ب ـ وجود تناقض فاضح بين النصوص البراقة والممارسات السيئة، وأحياناً بين النصوص الدستورية من جهة، والتشريعات والنظم الداخلية من جهة أخرى.

جـ ـ اصرار معظم الدساتير العربية على احالة موضوع تنظيم الحقوق والحريات إلى القوانين العادية، دون وضع الضمانات الكافية لها، ولا سيما عندما تخول هذه القوانين الحاكم صلاحيات استثنائية كفيلة بنسف كل الضمانات.

د ـ وجود قيود على حرية الرأي والتعبير على الرغم من وجود القوانين المنظمة لهذه الحرية، فوسائل الإعلام تملكها الدولة غالباً، أو هي تشرف عليها. والمنشورات والمطبوعات تخضع للمراقبة. وحرية المراسلات والاتصالات الهاتفية وتبادل المعلومات وعقد الاجتماعات مقيدة، وتوجيه أي نقد للنظام والمسؤولين محرّم.

هـ ـ وجود تشريعات تُعرف باسم «قوانين الردّة السياسية» تقضي بانزال عقوبة كبرى بمن يتخلى عن ولائه للحزب وينتمي إلى حزب آخر.

و ـ افتقار غالبية الدول العربية إلى حرية تكوين التنظيمات النقابية والاتحادات المهنية وإن وُجدت هذه الحرية اخضعت لقيود متعددة تحدّ من دورها.

والخلاصة أن الخلل في النظم التشريعية العربية أدى إلى الإساءة إلى حقوق الإنسان. والغريب أن التشريعات التي كانت سائدة في عهد الاستعمار أو الحماية أو الانتداب كانت أرحم أو أفضل من تلك التي ظهرت بعد الاستقلال. والأغرب من ذلك أن نظام الرق بقي مسموحاً به في إحدى الدول العربية حتى مطلع الثمانينات.

3 ـ **انتشار التشريعات الاستثنائية.** فقد تفاقمت هذه الظاهرة في السنوات الأخيرة حتى كادت تحول الاستثناء إلى عادي مألوف. وخطر التشريعات الاستثنائية يكمن في انها تصدر للانتقاص من حقوق الإنسان ومخالفة الدساتير. ونذكر على سبيل المثال، القوانين الاستثنائية التي صدرت في مصر، في العام 1980، وعرفت باسم: قانون حماية القيم من العيب، وقانون الاشتباه، قانون إنشاء محاكم أمن الدولة.

ومن أشهر القوانين الاستثنائية التي تُعرِّض الحقوق والحريات للخطر قوانين الطوارىء والأحكام العرفية. فغالبية الأنظمة العربية تعيش في ظل هذه الأحكام. وعندما تتهم بانتهاك حقوق الإنسان تبرر تصرفاتها

بوجود حالة الطوارىء فيها، فكأن هذه الحالة أضحت غطاء قانونياً لا خفاء انحرافات السلطة ومخالفتها لأحكام الدستور.

والعمل بحالة الطوارىء يمنح السلطة حق توقيف الأشخاص دون إذن مسبق من القضاء ودون احالتهم على القضاء العادي، ويحرم السلطة القضائية من أي حق في الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية، ويمنع الموقوف، بعد اطلاق سراحه أو إصدار حكم عليه من قبل المحاكم الاستثنائية، من إقامة الدعوى على السلطة العرفية أو الطعن بأحكامها.

وحالة الطوارىء إجراء استثنائي تلجأ إليه السلطة التنفيذية في ظروف استثنائية وبشروط معينة. ولكن إعلان هذه الحالة لا يخول الحاكم المساس بمبدأ فصل السلطات، ولا التعرض للحقوق والحريات الأساسية للمواطن.

ومما لا شك فيه أن الأنظمة العربية، عندما تلجأ إلى الأحكام العرفية، تخرق مبدأ سيادة القانون وتنتهك الحقوق والحريات من ناحيتين:

أ ـ من ناحية الظروف الاستثنائية التي تخولها حق إعلان حالة الطوارىء. فهذه الظروف ترد في كل التشريعات على سبيل الحصر، وهي حالة الحرب والاضطرابات الداخلية والكوارث العامة. غير أن الأنظمة العربية لا تتقيد بذلك، بل تلجأ إلى هذا الاجراء كلما ارادت التخلص من جماعة أو حركة أو تيار.

ـ ب ـ من ناحية مخالفة التشريعات المنظمة لكيفية العمل بحالة الطوارىء. فالأنظمة العربية التي تضع التشريعات لحالة الطوارىء هي أول من يتنكر لها ويخرق بنودها عند التطبيق فكل التشريعات الخاصة بالطوارىء تنيط إعلان هذه الحالة بالسلطة التنفيذية ولكنها تمنح السلطة التشريعية حق التصديق على هذا الاجراء في أول اجتماع لها. وهي تعتبر أن تصديق السلطة التشريعية من الشروط الجوهرية لنفاذ حالة الطوارىء. غير أننا نلاحظ أن حالة الطوارىء بعد اعلانها، لا تعرض على المجالس النيابية (على ندرتها في الوطن العربي). وتتجلى خطورة الأمر عندما نعلم أن السلطة القضائية تبقى غائبة وعاجزة عن حماية الحقوق والحريات في حالة الطوارىء. وبعض قوانين الطوارىء العربية لا يجيز للموقوف أو المعتقل التظلم أو الاعتراض أمام مرجع قضائي. وبما أن السلطة التنفيذية ليست ملزمة بإحالة الموقوف على المحاكم، فإن بعض الموقوفين، ولا سيما الموقوفين بسبب آرائهم السياسية، يمضون السنوات الطوال في السجن دون محاكمة.

4 ـ انتشار ظاهرة الاعتقال أو الاخفاء أو الاعدام بسبب الرأي السياسي. وإذا كانت هذه الظاهرة تبدو بوضوح عند اعلان حالة الطوارىء، فإن بعض الدول يلجأ إليها في الحالات العادية، أي في الحالات التي تكون فيها كل التشريعات، بما فيها التشريعات الخاصة بالحقوق والحريات سارية المفعول. وهذه الظاهرة، سواء أتمت في حالات الطوارىء أم في الحالات العادية تشكل مساساً بالأحكام الأساسية لحقوق الإنسان وتتعارض مع كل النصوص الخاصة باحترام كرامة الإنسان وحريته الفكرية.

والاعتقالات السياسية تؤدي غالباً إلى حدوث سلسلة طويلة ودموية من الاصطدامات والانتقامات بين القوى الحاكمة والحركات المعارضة تسيء إلى حقوق الإنسان. ومعالجة هذه الظاهرة لا يتم إلا بتعميق الوعي الديموقراطي واحترام حقوق الإنسان عن طريق حظر كل اعتقال وقائي بسبب الجهر برأي سياسي مخالف. وقد اتيح لبعض الجمعيات العربية التي تعنى بحقوق الإنسان أن طالبت مراراً:

أ ـ بإلغاء حالة الطوارىء وعدم اللجوء إليها إلا عند الضرورة القصوى وفي أضيق الحدود.

ب ـ بإلغاء المحاكم الاستثنائية والاعتماد على القضاء العادي بعد ضمان استقلاله.

جـ ـ بالاقلاع عن أسلوب الاعتقال الكيفي والافراج عن كل المعتقلين والمسجونين بسبب آرائهم أو مواقفهم السياسية.

د ـ بإلغاء عقوبة الاعدام وتحسين أوضاع السجون وتحويل السجون إلى مدرسة إصلاحية.

هـ ـ باعتبار التعذيب جرماً غير قابل للتقادم يعاقب عليه كل من يمارسه، أو يأمر به، أو يشارك فيه.

5 ـ **تحويل الديموقراطية إلى واجهة دستورية منمقة**. فالديموقراطية في معظم الأقطار العربية نص جامد أو سراب خادع، وليست واقعاً محسوساً. ويتجلى ذلك في:

أ ـ تعطيل المجالس التمثيلية (إن وُجدت).

ب ـ استئثار الحكم بكل السلطات.

جـ ـ الحكم الوراثي بنص دستوري.

د ـ أزمة شرعية الحكم.

وفي الختام، ما هي أهم المقترحات لمعالجة أزمة حقوق الإنسان العربي؟

باستطاعتنا استنتاجها من بين ثنايا العقبات التي تحدثنا عنها. فبالوعي الديموقراطي وبانتشار الديموقراطية، وباشراك المواطن في صنع القرارات المصيرية، نستطيع تعزيز الحقوق والحريات. ولهذا فعلينا أن نسعى لإقامة نظام عربي جديد تتوافر فيه الضمانات الكافية لاحترام حقوق الإنسان وارادته الحرة، ويترسخ فيه مبدأ التعددية السياسية والفكرية، ومبدأ حرية الرأي والتعبير، ومبدأ احترام الرأي الآخر والدفاع عنه.

ولا بد لنا، في النهاية، من ابداء بعض الملاحظات والانطباعات:

1 ـ إن جميع الحقوق والحريات تشكل كلاً مترابطاً لا يتجزأ، غير أن الدول الغربية تحاول دائماً الفصل والتمييز بين الحقوق السياسية والمدنية والحقوق الاجتماعية والثقافية، والتركيز على الفئة الأولى فقط. والتمييز بين الفئتين يؤدي إلى تحويل حقوق الإنسان المدنية والسياسية إلى حقوق خيالية، لأن المواطن المحروم من حقوقه الاجتماعية والاقتصادية لا يملك، في الواقع، حرية حقيقية تمكنه من ممارسة حقوقه المدنية والسياسية، فالعالم الذي لا يتمتع بحق العمل والتعليم والتطبيب وبمستوى لائق من المعيشة لا يستطيع ممارسة حقه السياسي والمشاركة في الحياة العامة.

2 ـ إن موضوع حقوق الإنسان لا ينبغي أن يتحول إلى عقيدة (إيديولوجية) لئلا يصبح موضع استغلال من قبل الأنظمة الحاكمة، أو ذريعة لتحقيق مآرب خاصة.

3 ـ إن المعوقات التي تعترض سبيل ازدهار حقوق الإنسان عندنا ليست بالضرورة ذات طبيعة سياسية، ولا تقتصر على ممارسات السلطة السياسية وحدها. إنها أوسع وأعمق لأنها تشمل المجتمع بأسره وبكل جوانبه. **وهذا المجتمع ما زال يفتقر إلى حرية الفكر والرأي لدى السلطة ولدى فصائل المعارضة على حد سواء. ولهذا فإن غياب تمثل حقوق الإنسان ليس حكراً على السلطة بل هو عمل تمارسه المعارضة أيضاً داخل صفوفها وفي تعاملها مع الآخرين.**

4 ـ إن التفاوت في درجات التطور الاجتماعي والسياسي داخل الأقطار العربية أدى إلى ظهور أكثر من خطاب أو مفهوم عربي لحقوق الإنسان. فوضع المرأة، مثلاً، يختلف اختلافاً كلياً من قطر إلى قطر. ولكن، على الرغم من هذا التفاوت، فهناك ظاهرة مشتركة هي شيوع الطابع التسلطي للحكم نتيجة ضعف مؤسسات المجتمع المدني العربي وعدم تجذر مبادىء حقوق الإنسان في الثقافة العربية.

5 ـ إن الحركات أو الجمعيات العربية التي تُعنى بحقوق الإنسان وتدافع عنها نشأت ونمت وتطورت لدى الصفوة والنخبة، ولم تصبح حتى الآن حركة شعبية جماهيرية ذات تأثير في المجتمع. ولعل السبب يعود إلى أن مجتمعنا العربي لم يعرف النمو الديموقراطي الذي عرفته المجتمعات الغربية، ولم يتعرف إلى المناخ الذي صاحب عصر النهضة في أوروبا وحفل بمفاهيم الحرية والمساواة.

الحواشي

(1) راجع كتابه: **أركان حقوق الإنسان**، دار العلم للملايين، بيروت، 1979، ص 8.

(2) راجع مقاله عن **حلف الفضول وحقوق الإنسان**، في صحيفة السفير، في 1989/7/5.

(3) راجع مجلة: **حقوق الإنسان في الوطن العربي**، عدد مارس، 1987، ص 8.

(4) راجع نص التقرير في العدد الخاص من المجلة المذكورة، الصادر في العام 1990، ص 9.

طرق حماية حقوق الانسان العربي(*)

جوزف مغيزل(**)

لقد قدم الدكتور محمد المجذوب لوحة شاملة عن تطور مفهوم حقوق الإنسان عبر التاريخ وصورة عامة عن أحكام حقوق الإنسان على الصعيد الدولي في العقود الأخيرة ولا سيما منذ 1948 وصولاً إلى أحوال حقوق الإنسان في الوطن العربي ولا حاجة للمزيد عما قال.

لذلك سأقصر كلامي على طرق حماية حقوق الإنسان العربي.

أولاً: الحماية الأساسية التي لا مندوحة عنها هي في نظام الحكم في كل بلد وذلك بتوفر الأمور التالية:

ـ أن يكون الإنسان الفرد هو القيمة الأولى.

ـ أن تسود الديمقراطية بقيمها وحرياتها الشخصية والعامة وأجهزتها وفي طليعتها حرية الرأي والصحافة.

ـ أن يعلو حكم القانون على اعتبارات الدولة والارادات الفردية والمصالح الخاصة.

ـ أن تحترم تعددية الاتجاهات السياسية وبالتالي أن تتمتع المعارضة بحرية العمل التامة فيتوفر التوازن والرقابة بين الأكثرية الحاكمة والأقلية المعارضة.

ـ أن يمتاز القضاء باستقلاليته المطلقة فيسهر على حماية حقوق الناس دون مسايرة.

ـ أن تمارس هيئات الدفاع عن حقوق الإنسان غير الحكومية عملها بحرية وأن تتمتع بالحصانة.

ـ أن تدخل حقوق الإنسان في التربية والثقافة الشعبية.

كل الضمانات الأخرى التي نسعى إلى الالتجاء اليها لرعاية حقوق الإنسان العربي تأتي في الدرجة الثانية من أجل دعم الضمانات الداخلية أو تصحيح ما اختل منها.

ثانياً: الحماية العربية

(*) ورقة عمل مقدمة لندوة «حقوق الإنسان العربي».

(**) محام بالاستئناف.

في السابق كانت الصحافة العربية واللبنانية بخاصة وكان بعض قادة الفكر والكتّاب حماة الحريات ولا سيما حرية الرأي والقلم، ولم يكن هنالك من هيئات منظمة غير حكومية تأخذ على نفسها الدفاع عن حقوق الإنسان العربي.

إلى أن تأسست المنظمة العربية لحقوق الإنسان.

كانت المحاولة الأولى لإنشاء المنظمة العربية لحقوق الإنسان في سنة 1974 عندما دعا نقيب المحامين اللبنانيين في تلك السنة إلى اجتماع عقد في نقابة المحامين في بيروت، وحضره بعض رجال الفكر والقانون وممثلون عن تيارات فكرية ورجال قانون ونقباء من البلاد العربية. وقرر المجتمعون إنشاء المنظمة العربية لحقوق الإنسان وتقدموا بعلم وخبر وفق نظام حريات تأسيس الجمعيات في لبنان وحصلوا على الموافقة بإنشائها.

غير أن الحرب اللبنانية وأدت المنظمة وهي في مهدها، فلم تواصل. واستمر الأمر كذلك حتى عام 1983، حيث عقد اجتماع بين بعض المثقفين العرب في تونس تقرر فيه مبدأ إنشاء المنظمة ثم عقد اجتماع موسع على هامش الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في قبرص. واتفق الحاضرون جميعاً على وضع إنشاء منظمة عربية لحقوق الإنسان موضع التنفيذ، ولما لم يكن بالإمكان اختيار بيروت مركزاً لهذه المنظمة، فقد ارتؤي إقامة مركزها في القاهرة، مع العلم أن السلطات المصرية لم توافق حتى اليوم على إنشائها ولم تعترف بها حتى الآن، وذلك على الرغم من المساعي الحثيثة التي أجريت عن طريق المراجعات الإدارية والقضاء المصري. ولم تفلح كل المحاولات الأخرى أيضاً في الحصول على حق الوجود القانوني لا في مصر ولا في أي بلد عربي آخر. ولهذا فإن المنظمة لا زالت منظمة غير معترف بها، إلا أنها قائمة في الواقع وتقوم بمهامها ونشاطاتها كما لو أنها تتمتع بترخيص قانوني وبصفات الوجود القانوني كلها، وذلك لأنها تعتبر أن رسالتها شرعية بالمعنى الكامل لهذه الصفة.

في 1983 نشأت المنظمة العربية لحقوق الإنسان التي تولت الدفاع عن حقوق الإنسان العربي في كل البلاد العربية وفي جميع مجالات الحقوق.

وقد حددت أهدافها على الوجه التالي:

1 ـ العمل على احترام وتعزيز حقوق الإنسان والحريات الأساسية في الوطن العربي لجميع المواطنين والأشخاص الموجودين على أرضه طبقاً لما يتضمنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواثيق الدولية لا سيما العهدان الدوليان الخاصان بالحقوق السياسية والمدنية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وكافة المواثيق والاعلانات الدولية الأخرى، وذلك بالدفاع عن كل من يتعرض من الأفراد والجماعات ـ لانتهاك حقوقه الإنسانية خلافاً لما هو منصوص عليه في تلك المواثيق.

2 ـ عدم الانحياز إلى أي نظام عربي أو ضده.

3 ـ نشر وتعميق وعي المواطنين بحقوقهم المشروعة وتمسكهم بها بكل الوسائل الممكنة كالمطبوعات والندوات والمؤتمرات وغيرها.

4 ـ توثيق روابط التعاون والتنسيق مع جميع المنظمات والهيئات والجماعات العربية والأفريقية والدولية العاملة في مجال حقوق الإنسان.

5 ـ بعيداً عن الاعتبارات السياسية، العمل للإفراج عن الأشخاص الذين يعتقلون أو يحتجزون أو تقيد حرياتهم بسبب آرائهم السياسية أو معتقداتهم الدينية أو غير ذلك من المعتقدات التي تمليها عليهم ضمائرهم أو بسبب العرق أو الجنس أو اللون أو الدين. وكذلك الأشخاص الذين يعتقلون أو يحتجزون أو تقيد حرياتهم لأي سبب ويخضعون

لاكراه أو تعذيب أو أي ضرب من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة أو الحاطّة بالكرامة، إضافة إلى المختطفين والمختفين ومجهولي المصير، والعمل على تقديم العون لهم.

6 ـ السعي إلى تقرير واحترام استقلال القضاء ومهنة المحاماة وسيادة حكم القانون.

7 ـ الاعتراض على أية اجراءات أو محاكمات لا تتوافر فيها ضمانات المحاكمة العادلة للمتهمين أمام قاضيهم الطبيعي وتقديم المساعدة القانونية لهم حيثما كان ذلك ضرورياً وممكناً.

8 ـ تقديم المساعدة المالية وغيرها من وسائل الاغاثة للمتهمين والمحكوم عليهم والمحتجزين في قضايا الرأي وغيرها من القضايا السياسية ولمن يعولونهم.

9 ـ تحسين أحوال المحتجزين والمعتقلين والسجناء عامة وسجناء الرأي بخاصة بما يتواءم مع القواعد الدولية للحد الأدنى لمعاملتهم، وطلب السماح لمندوبي المنظمة بزيارة السجون للتحقق من توافر الشروط الدولية المتعارف عليها.

أما الهيئات التي تنتسب إلى المنظمة العربية لحقوق الإنسان فهي على ثلاثة أنواع: أفراد وفروع أو جمعيات منتسبة، وأهم تلك الهيئات والفروع هي:

ـ الهيئات العربية المنتسبة للمنظمة كأعضاء:

الرابطة المغربية لحقوق الإنسان.
الرابطة التونسية لحقوق الإنسان.
الرابطة الجزائرية لحقوق الإنسان.
الرابطة الموريتانية لحقوق الإنسان.
الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان.

ـ فروع المنظمة في البلدان العربية: جمهورية مصر العربية ـ جمهورية السودان ـ المملكة الأردنية الهاشمية.

ـ فروع المنظمة في البلدان الأجنبية: النمسا ـ فرنسا ـ المملكة المتحدة ـ الولايات المتحدة الأميركية.

وهناك تجمعات عربية ممثلة في المنظمة ليس لها مقام في بلدانها كتجمع اليمن، وتجمع الكويت، وتجمع الإمارات.

وتصدر المنظمة وثائق في حملتها على الدفاع عن حقوق الإنسان العربي.

ـ الوثيقة الأولى: هي نشرة صغيرة تتألف من عدة صفحات تصدر كل شهرين أو ثلاثة وباللغتين العربية والإنكليزية وتوزع على شكل واسع في البلدان العربية والعالمية على أساس أنها طريقة من طرق الدفاع عن هؤلاء المنتهكة حقوقهم. وهي تشتمل على لوائح تفصيلية بأسماء المعتقلين أو المحكومين الذين تصل أخبارهم إلى المنظمة، وبمعلومات تتصل باعتقالهم كتاريخ دخولهم إلى السجن وتوقيفهم، ونوع الجرم المسند إليهم، والمدة التي قضوها في السجن، وإذا أمكن يُذكر مكان اعتقالهم أو حيث هم موجودون.

ـ الوثيقة الثانية: وهي تصدر على شكل كتيب دوري يحتوي على مقالات ودراسات وخلاصات عامة عن ما يجري في البلدان العربية حول حقوق الإنسان.

ـ الوثيقة الثالثة: وهي التقرير السنوي ويتألف من ثلاثة أجزاء: الجزء الأول هو عبارة عن مقدمة عامة توجز ما يحصل حول كل حق من حقوق الإنسان في البلدان العربية عموماً دون الدخول في التفاصيل. والجزء الثاني هو بمثابة تقرير عن كل دولة عربية بشكل منفرد يشترك في اعداده المركز الرئيسي للمنظمة في مصر مع هيئات حقوق الإنسان في كل بلد عربي، وذلك حرصاً على أن تأتي المعلومات المدونة في التقرير متطابقة مع الواقع الفعلي للبلد المعني، وبعيدة عن أي شكل من أشكال الظلم أو التجني على البلد

المعني أو على الأشخاص الذين تنتهك حقوقهم. كما تستعين المنظمة في اعداد تقريرها بالتقارير التي تقدمها المؤسسات الدولية. فمن المعلوم أن لجنة حقوق الإنسان في الأمم المتحدة تصدر تقريراً سنوياً حول حقوق الإنسان في كل بلد عربي. وكذلك تفعل منظمة العفو الدولية خاصة في مسألة الموقوفين والذين تصدر في حقهم عقوبات الاعدام. إضافة إلى تقارير أخرى تصدرها بعض الدول مثل وزارة الخارجية في الولايات المتحدة الأميركية التي تستعرض في كتاب سنوي أوضاع حقوق الإنسان في جميع دول العالم الشرقية والغربية. وهكذا أن الاعتماد على تلك التقارير يساعد المنظمة على الوصول إلى أكبر قدر ممكن من الحقيقة فيما تنشره، بغية تحقيق الحماية لحقوق الإنسان في البلدان العربية.

وقد قامت حتى الآن بعمل جليل جداً أكسبها مركزاً مرموقاً في العالم وفي داخل الدول العربية فحصلت على الصفة الاستشارية في المجلس الاقتصادي الاجتماعي في منظمة الأمم المتحدة وعلى صفة المراقب في منظمة الوحدة الافريقية.

تضع المنظمة في رأس أولوياتها العمل على احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية وتعزيزها في الوطن العربي لجميع المواطنين والأشخاص الموجودين على أرضه، طبقاً لما يتضمنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ولما نصت عليه الاتفاقيات الدولية التي أقرتها منظمة الأمم المتحدة وابرمتها أو صادقت عليها بعض الدول العربية. فهناك 21 دولة عربية لكنها لم توافق جميعها على تلك الاتفاقيات. وقد ذكر د. مجذوب أن 11 دولة عربية وافقت على العهدين الدوليين: الأول ويتعلق بالحقوق المدنية والسياسية وهذا العهد الدولي له بروتوكول مهم سوف نعود إلى الحديث عنه فيما بعد عند الحديث عن الضمانات الدولية. والثاني يرتبط بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

تتمتع المنظمة العربية لحقوق الإنسان بوزن أدبي وإن لم يكن قانونياً لدى معظم الدول العربية. وهي لا تنحاز لأي نظام عربي على حساب آخر ولا تحابي بلداً. وكثيراً ما تسعى المنظمة إلى إرسال محامين من قبلها للمدافعة عن المحالين أمام المحكمة، خاصة إذا كان هناك معوقات لا تؤمن محاكمة عادلة لهم أو لا يتوفر فيها الضمانة والاستقلالية والموضوعية اللازمة. ومع أنه قلما كان يسمح لها بذلك، لكنها في كل مرة كانت تشدد على المشاركة وتطالب بإفساح المجال أمام ممثلين من قبلها للدفاع عن المحالين أمام المحكمة وبحضور محامين مع محامين من البلد المعني، وبخاصة في حال عدم حضور أي محام من البلد المعني إذا كان هناك ما يمنع هؤلاء المحامين فعلياً من الدفاع عن موكليهم. والمنظمة كانت ولا تزال تتلقى الشكاوى بوجود معتقلين مضى على اعتقالهم وقت طويل ولم تتم احالتهم إلى المحاكمة بعد. وهؤلاء المعتقلون يعدون بالعشرات في معظم الدول العربية ان لم يكونوا في جميعها. وكانت ترد اسماؤهم إلى المنظمة العربية لحقوق الإنسان التي تبعث بدورها برسائل إلى حكام البلد المعني طالبة التوضيحات حول ذلك، وقلما كانت تحصل على أية أجوبة أو توضيحات. هذا مع العلم أن المنظمة حققت نجاحاً في مرات عدة واستطاعت المساعدة في الإفراج عن بعض المعتقلين، وخاصة بعد كثرة الإلحاح ومساعدة المؤسسات الدولية. إذ إن المنظمة كما ذكرت، تتعاون تعاوناً مباشراً وفعّالاً مع جميع الهيئات الدولية التي تعنى بحقوق الإنسان. وهذا التعاون يشكل ضمانة أساسية لا بد منها.

ولكنها رغم كل وزنها وأهمية عملها والاعتراف الدولي بها، لم تحصل على أية صفة في جامعة الدول العربية.

ثالثاً: الحماية الدولية

تؤمن الحماية الدولية لحقوق الإنسان على الوجه الآتي:

1 ـ من خلال التقارير السنوية المفروضة على كل دولة أبرمت العهدين الدوليين الخاصين بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من جهة والحقوق السياسية والمدنية من جهة أخرى عملاً بالمادة /16/ من العهد الأول والمادة /40/ من العهد الثاني.

فالمادة /16/ من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية تنص على أن:

ـ تتعهد الدول الأطراف في العهد الحالي بأن تضع، تمشياً مع هذا القسم من العهد، تقارير عن الاجراءات التي اتخذتها والتقدم الذي أحرزته في تحقيق مراعاة الحقوق المقررة في هذه الاتفاقية.

(أ) تعرض جميع التقارير على الأمين العام للأمم المتحدة، الذي يقوم بإرسال نسخ منها إلى المجلس الاقتصادي والاجتماعي للنظر فيها طبقاً للعهد الحالي.

(ب) وعلى الأمين العام للأمم المتحدة كذلك أن يبعث إلى الوكالات المتخصصة نسخاً من التقارير، أو أية أجزاء منها ذات صلة، التي تضعها الدول الأطراف في هذه الاتفاقية والتي تكون أيضاً من بين أعضاء هذه الوكالات المتخصصة طالما كانت هذه التقارير أو أجزاء منها متصلة بأي من الأمور التي تدخل ضمن مسؤوليات الوكالات طبقاً لمستنداتها الدستورية.

أما المادة الأربعون من العهد الدولي الخاص بالحقوق السياسية والمدنية تنص على أن:

1 ـ تتعهد الدول الأطراف في العهد الحالي بوضع التقارير عن الاجراءات التي اتخذتها والتي من شأنها أن تؤدي إلى تأمين الحقوق المقررة في هذا العهد وعن التقدم الذي تم احرازه في التمتع بتلك الحقوق، وذلك:

(أ) خلال عام من تاريخ نفاذ مفعول العهد الحالي بالنسبة للدول الأطراف المعنية.

(ب) بناء على طلب اللجنة بعد ذلك.

2 ـ تقدم كافة التقارير إلى الأمين العام للأمم المتحدة الذي يقوم بدوره باحالتها على اللجنة للنظر فيها.

وتبين التقارير العوامل والصعوبات إن وجدت، التي تؤثر على تطبيق العهد الحالي.

3 ـ يجوز للأمين العام للأمم المتحدة بعد التشاور مع اللجنة أن يحيل على الوكالات المتخصصة المعنية نسخاً عن أجزاء تلك التقارير الواقعة ضمن ميدان اختصاصها.

4 ـ تدرس اللجنة التقارير المقدمة لها من الدول الأطراف في العهد الحالي وتحيل تقاريرها وما تراه مناسباً من التعليقات العامة إلى الدول الأطراف ولها أيضاً أن تحيل هذه التعليقات مع نسخ من التقارير التي استلمتها من الدول الأطراف في العهد الحالي إلى المجلس الاقتصادي والاجتماعي.

5 ـ يجوز للدول الأطراف في العهد الحالي أن تقدم إلى اللجنة ملاحظاتها على أية تعليقات موضوعة طبقاً للفقرة /4/ من هذه المادة.

وهنالك طريقة هامة أخرى من شأنها حماية حقوق الإنسان وهي من خلال التبليغات أو الشكاوى من دولة على دولة أخرى بالنسبة للدول التي وافقت على الخضوع للمادة /41/ من العهد الدولي الخاص بالحقوق السياسية والمدنية التي تنص:

ـ يجوز لأية دولة طرف في العهد الحالي أن تصرح في أي وقت طبقاً لهذه المادة باقرارها باختصاص اللجنة في استلام التبليغات التي تتضمن إدعاءات دولة طرف بأن دولة أخرى طرف لا تقوم باداء التزاماتها بموجب العهد الحالي، وبالنظر في تلك التبليغات، ويجوز استلام التبليغات بموجب هذه المادة والنظر فيها فقط في حالة تقديمها من دولة طرف سبق

أن صرحت باقرارها باختصاص اللجنة فيما يتعلق بها نفسها. ولا يجوز أن تتسلم التبليغات التي تخص دولة طرف لم يسبق لها إصدار مثل ذلك التصريح.

ولعل أهم طريقة يمكن أن يلجأ إليها الإنسان مما أصابه هي من خلال الشكاوى التي يمكن أن يقدمها الأفراد الذين استنفدوا المراجع الوطنية إلى لجنة حقوق الإنسان في جنيف التابعة لمنظمة الأمم المتحدة لمواطني الدول التي وافقت على البروتوكول الاختياري الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق السياسية والمدنية.

تقر كل دولة طرف في العهد تصبح طرفاً في البروتوكول الحالي باختصاص اللجنة في استلام ودراسة تبليغات الأفراد الخاضعين لولايتها والذين يدعون بأنهم ضحايا انتهاك تلك الدولة الطرف لأي من الحقوق المبينة في العهد. ولا يجوز للجنة استلام أي تبليغ إذا كان يتصل بدولة طرف في العهد ولكنها ليست طرفاً في البروتوكول الحالي.

يجوز للأفراد الذين يدعون أن أياً من حقوقهم المعددة في العهد قد جرى انتهاكه، والذين استنفدوا كافة الحلول المحلية المتوافرة، أن يتقدموا بتبليغاتهم إلى اللجنة للنظر فيها.

ولكن عندما نعلم أن معظم الدول العربية التي أبرمت العهدين الدوليين المذكورين أعلاه لم تقدم بين 1982 و1990 أية تقارير إلى الأمم المتحدة كما هو مفروض، وعندما نعلم أن أية دولة عربية لم توافق على الخضوع للمادة /41/ المذكورة، وأن بلدين فقط هما الجزائر وليبيا انضما إلى البروتوكول الاختياري، نرى كم أن الحماية الدولية مفقودة عملياً للإنسان العربي.

وقبل أن اختم هذا العرض الموجز، لا بد لي من أن أتطرق إلى موضوع حقوق الإنسان في لبنان وأتحدث عن أوضاعنا خاصة فيما يتعلق بحماية هذه الحقوق. فالقوانين اللبنانية الوضعية بوجه عام، ما عدا بعضها المتعلق بالمرأة والقاصرين (سن العمل... إلخ) وبعض الحالات، تنص على حماية حقوق الإنسان. ولبنان كما هو معلوم كان قد أبرم العهدين الدوليين المذكورين، لكنه لسوء الحظ لم يتقدم بالتقارير المطلوبة. كما أنه لم يبرم البروتوكول الاختياري. غير أن هناك حدثاً هاماً قد حصل بعد اتفاق الطائف وهو إدخال التقيد بأحكام الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مقدمة الدستور. وهذا الأمر بالغ الأهمية، لأنه يساعد فيما بعد على مطالبة المحكمة التي ستنظر في دستورية القوانين والتي نص على إنشائها اتفاق الطائف - ونأمل أن يحصل ذلك بأسرع وقت ممكن - أن نتمكن من مراجعة هذه المحكمة بكل قانون لا يراعي الاتفاقيات الدولية أو يحترم حقوق الإنسان. إذ هناك قوانين لا تحصى يتم إصدارها وبعضها لا يحترم حقوق الإنسان سواء حسب ما نصت عليها القوانين الوضعية المحلية أو تلك التي تنص عليها الاتفاقيات الدولية. كما أنه سوف يساعد على مطالبة المحاكم أيضاً وليس المحكمة الدستورية فحسب، بأن تطبق أحكام العهدين المذكورين عندما يظهر أن هناك تناقضاً بينها وبين أحكام القوانين الوضعية الداخلية، عملاً بالقاعدة القانونية المكرسة في قانون أصول المحاكمات المدنية، المادة الثانية التي نصت على أنه في حالة تعارض أحكام قانون داخلي مع أحكام اتفاقية دولية يرجح الأخذ بأحكام الأخيرة. وهذا الأمر مهم للغاية. أمام القضاة والمحامين إذن باب واسع للدفاع عن حقوق الإنسان، بانتظار إمكانية الطعن بالقوانين التي لا ترعى حقوق الإنسان أمام المحكمة المختصة بالنظر في دستورية القوانين فيما بعد.

قلت في بداية حديثي أن من بين عناصر حماية حقوق الإنسان في بلد ما بروز الهيئات غير الحكومية المعنية بالدفاع عن تلك الحقوق.

لـذلـك رأيت من الضروري أن أعـطي لمحـة عن الجمعيـة اللبنانيـة لحقوق الإنسـان التي أخـذت عـلى عاتقها الدفاع عن حقوق الإنسان في لبنان.

الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان.

ـ تأسست الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان وصـدر العلم والخـبر بتـأسيسهـا في 1985/10/29 الـرقـم 191/ أ. د.

ـ أهـدافها: التعـريف بحقوق الإنسـان ونشرهـا، وتعميق وعي اللبنانيين لحقوق الإنسان، وحماية حقـوق الإنسـان في لبنان من الانتهـاك، والعمل عـلى تـوافق الأنظمة والقوانين اللبنانية مـع حقوق الإنسـان (إلغاء أو تعـديـل أو استحـداث نصـوص)، والتعـاون مـع المؤسسات الوطنية والعربية والعالمية الأهلية والحكومية التي تعنى بحماية حقوق الإنسان.

ـ درجت الجمعية على الاحتفال كل عام بالـذكرى السنوية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

فـنظمت في 6 و7 من كانـون الأول/ديسمـبر 1986 حلقة دراسية حول أوضاع حقوق الإنسان في لبنان من حيث التعليم والتـوثيق والإعـلام شـارك فيهـا ستـون مؤسسـة من جـامعـات ومـدارس وهيئـات إنسـانيـة وجمعيات أهلية وإدارات رسمية.

ـ وبتاريخ 11 و12 من كانون الأول/ديسمـبر 1987 نظمت حلقة دراسية موضـوعها دور وسـائل الإعـلام اللبنـانية المكتـوبة والمرئية ـ السمعيـة في مكافحـة نار الحرب ونشر روح السلام وقد شارك فيهـا ممثلون عن الصحف والإذاعـات وشركـات التلفـزيـون عـلى اختلافها وأهل الإعلام.

ـ من 1988/6/28 إلى 1988/7/1 نظمت بالتعـاون مع معهد حقوق الإنسان التابـع للجامعـة الكاثـوليكية في ليـون دورة دراسيـة لأهــل القـانــون حـول حقــوق الإنسان.

ـ في تمـوز 1988 شاركت الجمعيـة في مؤتمر نـظمتـه اليونسكو حول حقوق الإنسان تعليم ـ توثيق ـ إعـلام في مالطة.

ـ في سنة 1988 انتسبت الجمعية إلى المنظمة العربية لحقـوق الإنسان وشـاركت في نشاطـاتها السنـويـة ولا تزال.

ـ في 1 و2 و3 أيلول/سبتمبر 1988 ألقى أعضاء من الجمعية محاضرات تثقيفية بحقوق الإنسان لرتباء قوى الأمن الداخلي في معهد قوى الأمن الداخلي.

ـ في صيف 1988 أرسلت الجمعية إلى جنيف اثنين من أعضـائها للتخصص في تعليم حقـوق الإنسان في المدارس الابتدائية لدى مؤسسة (EIP) «المدرسـة أداة سلام».

ـ في 9 و10 كـانـون الأول/ديسمـبر 1988 نـظمت حلقة دراسية موضوعها العلاقـة بين حقـوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والسلام شارك فيها ممثلون عن الهيئات الاقتصاديـة والنقابيـة وعلماء اجتماع واقتصـاد وسياسة.

ـ في 20 أيار/مايو 1989 نظمت الجمعية حملة عطاء الـدم «من لبنـاني إلى لبنـاني» شـارك فيهـا مئـات الأشخـاص من كل منـاطق لبنـان وجـرت الحملة في اليوم ذاته في مدرسة الحكمة ـ الأشرفيـة وفي مدرسـة رمل الظريف ـ رأس بيروت.

ـ في صيف 1989 انتـدبت الجمعيـة عضـواً لاتبـاع دورة دراسيـة في المعهـد الـدولي لحقـوق الإنســان في ستـراسبورغ بمنحـة مقدمـة من الأمم المتحـدة ـ لجنـة حقوق الإنسان في جنيف.

ـ في 1989 بثت الجمعيـة في كـل أقنيـة التلفـزيـون العاملة في لبنان وفي الوقت ذاته، ثـلاثة أفـلام قصيرة حـول الحق في السـلامـة الشخصيـة والحق في التنقـل الحـر والحق في حـرمـة المنـزل، وهي حقـوق طـالمـا انتهكت في حروب لبنان.

ـ حضرت حلقة دراسية لتقام في 9 و10 كانون الأول/ديسمبر 1989 موضوعها حقوق الطفل وحقوق المعاقين، لكن الأحداث الأمنية السائدة آنذاك حالت دون ذلك.

ـ في 1990/12/4 طالبت الجمعية بالمساواة القانونية بين الرجل والمرأة وطرحت مشاريع قوانين تزيل التمييز وارفقت بالمطالبة بأن يصادق لبنان على الاتفاقية الدولية الخاصة بحظر جميع أشكال التمييز ضد النساء.

ـ وبمناسبة دراسة تعديل الدستور اللبناني قامت الجمعية بمساع لدى السلطات من أجل إدراج الالتزام بالاعلان العالمي لحقوق الإنسان في صلب الدستور وهكذا حصل فأدرج هذا الالتزام في المقدمة بموجب القانون الدستوري رقم 90/18 تاريخ 1990/9/21.

ـ وبالتعاون مع اليونيسف ومع خمس وثلاثين جمعية أهلية معنية بشؤون الأولاد قامت الجمعية بمساع لدى السلطات لتعجيل إبرام لبنان الاتفاقية الدولية لحقوق الطفل وهكذا صار فأبرمت بموجب القانون رقم 90/20 تاريخ 1990/10/30.

ـ وبمناسبة ذكرى تأسيس الجمعية نظمت الجمعية برنامجاً تلفزيونياً من إحدى عشرة حلقة بثها تلفزيون لبنان تناولت عدداً كبيراً من أحكام شرعة حقوق الإنسان وشارك فيها ثلاثون من أهل العلم والاختصاص.

ـ في كانون الثاني/يناير 1991 نظمت الجمعية أول دورة تدريبية لتعليم حقوق الإنسان في المدارس الابتدائية اللبنانية تلقى فيها خمسة عشر مربياً ومعلماً من مختلف المدارس الابتدائية اللبنانية على يد سبعة عشر محاضراً متخصصاً دروساً في كيفية تعليم حقوق الإنسان.

ـ لاحقت الجمعية مسألة اعتقال القاصرين في أماكن غير مخصصة لهم لكي يجري نقلهم إلى اصلاحيات حيث يمكن أن يتلقوا التربية الاصلاحية المناسبة لإبعادهم عن عالم الاجرام.

ـ ترصد الجمعية الانتهاكات التي تقع على حقوق الإنسان في لبنان وتضع فيها تقريراً شهرياً يعمم على المنظمات الدولية والاقليمية والجمعيات الأهلية الداخلية والمراجع المسؤولة للحد منها أو معالجتها.

ـ تصدر الجمعية نشرة دورية، العدد الأول منها في 10 شباط/فبراير 1991 تتضمن مقالات تعرف بحقوق الإنسان وتفسرها وتبرز الانتهاكات المرتكبة في لبنان.

إن أطلت الكلام على الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان فلكي أؤكد على أمرين أساسيين:

1 ـ الأول أن الدفاع عن حقوق الإنسان شأن يقع عينه على كل مواطن من خلال فرصة الانتساب إلى الهيئات الأهلية التي تعنى بطريقة أو بأخرى بحقوق الناس الأساسية وحرياتهم.

2 ـ الثاني ان للهيئات الأهلية غير الحكومية دوراً متناسباً في إجراء الرقابة على السلطات من أجل ضمان احترامها حقوق الإنسان ودوراً متنامياً في نشر التوعية والإدراك بأن احترام حقوق الآخرين يعني في آن معاً احترام الآخرين لحقوقنا.

الهيئات غير الحكومية هي الشريكة في قيام المجتمع الذي تحترم فيه حقوق الإنسان.

المعقبون

تعقيب 1: د. فاديا كيوان
تعقيب 2: د. وسيم حرب
تعقيب 3: د. روحي بعلبكي
تعقيب 4: د. سامي منصور

تعقيب 1: د. فاديا كيوان

صحيح أن الحديث عن حقوق الإنسان شاعَ واتسعَ في العالم المعاصر، وصحيحٌ أيضاً أن هذا الحديث قد بلغَ الثقافة السياسية في العالم العربي، ولكن لا بد لنا من الاقرار بأن واقع حقوق الإنسان في العالم العربي مختلفٌ تماماً عن الخطاب المتحدث عن تلك الحقوق. ولا عجب في ذلك لأن حقوق الإنسان في المجتمعات الغربية جاءت نتيجة طبيعية لتطور البنى الاجتماعية ولتطور الولاءات في كل دولة، ولتطور العلاقة بين الفرد والدولة (Voir verse). أما في العالم العربي فإن الحديث عن حقوق الإنسان هو من المستوردات الثقافية المنتشرة في أوساط النخبة وليس نتيجة لتطور اقتصادي اجتماعي عام. هذا لا يعني أننا لا نقرّ بأهمية هذه الحقوق وبضرورة احترامها ولكن نحن نفتش عن سبب أو أسباب ابتعاد الممارسة عندنا عن احترام هذه الحقوق. وتساؤلنا في هذا الموضوع قريب من تساؤلنا عن موضوع الديمقراطية. فنحن استوردنا المصطلح وتغنينا به وما زالت الممارسة عندنا بعيدة كل البعد عن الديمقراطية بمعناها الدقيق: أي المشاركة الشعبية في صناعة القرار السياسي وقبول الرأي المختلف واحترامه والقبول بالتنوع واعتياد التعامل مع الآخرين عبر الحوار والاستعداد للتسوية إلخ... فحتى في لبنان حيث يتغطرس البعض قولاً بأن لبنان يتميز عن المحيط في ديمقراطيته واحترامه للحريات العامة والفردية إلخ، رأينا كيف أجهض المسار الديمقراطي للتغيير وساد التقاتلُ الطائفي والعشائريِ والعائلي لسنوات ومن ثم عاد نظامنا ينتج نفسه، فيعُيّن تعييناً ابناء من توفوا من نواب انتخبوا منذ حوالي العشرين سنة، وبعض أمراء الميليشيات مكافأة لهم على ما انجزوه خلال الحرب. أما الحريات الفردية فهي منقوصة بسبب الحريات التي تتمتع بها الجماعات وتمارس من خلالها التسلط على الأفراد. وأخصّ بالذكر الحريات التي تتمتعُ بها الطوائفُ بموجب دستورنا والتي تتحول إلى قيودٍ على الأفراد.

في المجتمعات الغربية جاءت التساؤلات الأولى حول حقوق الإنسان من أوساط ليبرالية متطرفة كانت تبحث عن قيود للدولة كي لا تنتقص هذه الأخيرة

من الحريات الفردية في المجال الاقتصادي. في ما بعد سيرتبط انتشار قيم حقوق الإنسان بتيار شعبي آخر تختلف عن الأجواء التي عرفها هذا الموضوع في الأصل.

إن محاضرة الدكتور محمد المجذوب تشمل أفكاراً عديدة غنية جداً في مدلولها. وتسمح لنا بالتعمق في موضوع واقع حقوق الإنسان في العالم العربي.

1 ـ فهو يقرّ بأن التيارات التي تهتم بحقوق الإنسان تقتصر على الصفوة أو النخبة ولم تتسع لتشمل حركات شعبية جماهيرية.

2 ـ ويقر بأن هناك تفاوتاً في المفهوم العربي لحقوق الإنسان بين دولة وأخرى. وهذه النقطة مهمة جداً، لأن لكل دولة عربية تطورها الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي. وبالتالي فإن الحديث الإجمالي عن حقوق الإنسان في الوطن العربي حديث غير دقيق علمياً.

3 ـ ويقول الدكتور مجذوب بأن المعوقات التي تعترض نمو حقوق الإنسان ليست سياسية فقط، بل إنها تشمل الممارسة في صفوف المعارضة والمجتمع بأسره. وبالفعل فإن حقوق الإنسان ما زالت بعيدة جداً عن التداول حتى في المجتمع المدني، حيث ما زالت تسود العلاقات العائلية والعشائرية والقبلية والطائفية، وهنا أعود إلى التجربة الغربية حيث تصاعد الحديث عن حقوق الإنسان في معرض توضيح العلاقة بين الفرد والسلطة العامة، أي بين الفرد والدولة بعد أن تراجعت العلاقات العائلية التقليدية مع نمو الرأسمالية الصناعية والحياة الحضرية على حساب الأرياف، وبعد أن تكونت الأمة وانبثق عنها تدريجياً بنيات الدولة، وأخذت الدولة في بعض الأحيان طابعاً تسلّطياً أصبح من الواجب الحدّ منه. أما في العالم العربي فهناك تناحر بين نوعين من التسلط: تسلط الجماعة على الصعيد المدني (عائلة، طائفة، عشيرة)، وتسلط الدولة. وخلاصة القول إن لا أرضية اجتماعية موضوعية لتكريس حقوق الإنسان إلا بعد الوصول إلى معادلة: فرد ـ دولة.

4 ـ لكنني لا أوافق الدكتور مجذوب في القول بأن جميع الحقوق والحريات تشكل كلاً مترابطاً لا يتجزأ. فالحقوق السياسية والمدنية ظهرت في مرحلة أولى ولما اتضح طابعها الشكلي الفارغ من كل مضمون إذ لم يكن هناك فرص حقيقية للمواطنين، تصاعدت المطالبة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وفي مختلف الدول العربية، هناك تطور متنوع لهذا السياق. ففي العربية السعودية هناك تقديمات اجتماعية عديدة للمواطنين ـ يجب أن أقول للرعايا لأنهم ليسوا مواطنين حيث إنهم لا يتمتعون بحقوق وواجبات المواطنية ـ وهناك غياب تام للحديث حتى الحديث عن حقوق سياسية ومدنية.

أما في لبنان فهناك ترددٌ في منهجية النضال الشعبي فيختلط الحديث عن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية بالحديث عن المشاركة الطائفية في الحياة السياسية. ولكن حتى المشاركة في الحياة السياسية لا تعطي الأفراد حقوقاً طالما أنها مشاركة طائفية.

نظراً إلى وجود هذا التنوع في الواقع بين مختلف الدول العربية، لا يمكن الحديث عن «إقامة نظام عربي جديد تتوافر فيه الضمانات لاحترام حقوق الإنسان» كما يقول الدكتور مجذوب.

إن تشديدنا على ضرورة وجود أرضية اقتصادية اجتماعية واسعة تدفع بقوى شعبية معنية مباشرة بمسألة إقرار حقوق الإنسان، لا يمنعنا من التنويه بأهمية الدور الذي قد تلعبه النخبة في نشر ثقافة حقوق الإنسان في المجتمعات العربية. لكن أي عمل مُجدٍ لإحداث التحول النوعي في مجتمعاتنا هو عمل مؤسساتي أولاً، ومؤسساتي جماهيري ثانياً.

إن مجتمعاً فيه أفراد يشهد النضال من أجل حقوق الإنسان. أما مجتمعاتنا فهي تقع في تجاذب بين الجماعات والدولة، فيما الفرد ضائع تماماً بينهم. وهذا التجاذب يتوقف أحياناً عند تسويات بين الجماعة والدولة فتدخل الجماعة في الدولة لكن الفرد يبقى غائباً.

لا بأس إذا تم تفعيل النضال الشعبي من أجل الديمقراطية، لأنها الطريق الذي لا بد منه **للإقرار التدريجي** بحقوق الإنسان عبر الإقرار **بالمواطنية**، على ألا يغيب عن فكرنا أن ثقافة سياسية لا تنفذ إلا إذا جاءت ترجمة لحاجات وطموحات **قوى اجتماعية واعية ومنظمة**. وعمل النخبة يكون فاعلاً وطليعياً إذا حاول الارتباط بقوى اجتماعية واسعة وتنظيمها وتوعيتها، وإلا كان عملاً هامشياً يعمل به المثقفون، فيما نظامنا الاجتماعي في مراوحة ونظامُنا السياسي يعيدُ إنتاج نفسه دون أي قلق.

تعقيب 2: د. وسيم حرب

عندما دعاني الدكتور بيضون للمشاركة في هذا الملتقى الكريم؛ وافقت. يشدني الحنين إلى زمن كانت الكلمة السياسية فيه تحتل مرتبة عالية في فكري وعملي. وقد انقطعت عنها منذ أكثر من عشر سنوات مأخوذاً بشهوة العلم وتقنيات المعلومات. فشكراً للدكتور بيضون ولمعهد الانماء العربي لإتاحة هذه الفرصة لي.

كما أشكر الصديقين العميد مجدوب والاستاذ مغيزل على الجهد الذي بذلاه لتزويدنا بعرض ومعلومات ذات فائدة كبيرة لنا.

ستقتصر مداخلتي على مقدمة صغيرة وعلى جملة من التساؤلات.

شهدت الثمانينات مداً واسعاً لحركة حقوق الإنسان كحركة مطلبية سياسية ـ اجتماعية واقتصادية فكثرت التحركات، وتعدّدت الأنشطة وتنوّعت وفاض الكلام من كل صوب حتى التبس الأمر وكاد أن يتساوى في الطرح المعتدي والمعتدى عليه والظالم والمظلوم والمستكبر والمقهور. واضطربت إبرة البوصلة فعكست الاتجاهات. وأصبح حق الفلاشا في الهجرة يساوي إن لم يكن يُبدّى على حق المهجرين عن أرضهم في العودة.

وقد اختلطت المفاهيم وتحوّلت العبارات إلى صيغ وأشكال تعبيرية مجرّدة بحيث جاز التساؤل ما إذا كانت تحمل عند قائليها، على اختلاف انتماءاتهم وزمانهم ومكانهم القصد والمعنى نفسيهما.

في وسط هذه المعمعة اسمحوا لي أن أقدّم تحديداً لبعض العبارات المتداولة في أدبيات حقوق الإنسان. واعذروني إذا قصّرت في الأداء.

1 ـ الديمقراطية في الأصل، وفي الحقيقة، شكل لإدارة الشأن العام وآلية لعملية اتخاذ القرارات العامة، علاقتها بحقوق الإنسان وحرياته نسبية ومحكومة بطبيعتها التقنية، لذلك يصبح غير دقيق القول إنها الوعاء الذي يتضمّن ويضمن حقوق الإنسان. لذا نرى أنظمة تعتمد أشكالاً للديمقراطية معبّراً عنها، بشكل رئيسي، بنظام انتخابي تمثيلي، في حين أن واقعها ينبىء، بأن الرقابة الشعبية التي تشكل الأرضية الفعلية لكل نظام ديمقراطي سليم، غائبةٌ كلياً أو نسبياً. هذه الأنظمة تشهد انتهاكاً لحقوق الإنسان وحرياته ومهما كان هذا الانتهاك مخفياً فهو حاصل، بالتأكيد، عبر وسائل التكييف والتطبيع.

إني أدرك أن ما أقوله قد يبدو للبعض ساقطاً بمرور الزمن، وأن المفهوم الحديث للديمقراطية لا علاقة له بالأدبيات السياسية الشعبية والجماهيرية. فهو يقوم على فن توزيع الخير العام أو الثروة العامة، بشكل متكافىء (وإن لم يكن متساوٍ) على العدد الأكبر من

الناس. ويتم التوزيع بشكل يسمح بتأمين استمرارية نمو الإنتاج والازدهار.

بالرغم من جدية هذا الاعتراض. أصر على المفهوم «المستهلك»، معتبراً أن الرقابة الشعبية تبقى المقياس الوحيد والضامن الوحيد، على الأقل في مجتمعاتنا النامية، ولا يقلل من أهميتها أي قول إنها هي أيضاً عرضةٌ للتكييف والتلاعب بها.

2 ـ الحرية، في الواقع، حق بالقوة أو حق احتمالي. من هنا ارتباطها وتقيّدها بمجموعة نظم تؤطرها تتغيّر هذه النظم في الزمان والمكان وتحت حكم الحاجة. وفي النتيجة يحكم الأمر توازن يعبّر عنه بالتوافق العام Consensus Général.

3 ـ إن الحق هو المصلحة أو الحاجة المضمونة بقوة القانون. وقوة القانون على أنواع. هناك القوة القسرية، وقوة الوعي أو الإدراك، وقوة النظام الاقتصادي والسياسي المتكافىء الذي يؤمن المساواة والعدل.

الغاية من إيراد هذه التحديدات والتذكير بها هي لفت النظر إلى أن موضوع حقوق الإنسان، كما هو مطروح في أكثرية أدبيات العالم النامي مرهق بسمات إيديولوجية دامغة. فنادراً ما نقرأ تحليلاً واقعياً مفصلاً للمصالح المقهورة أو المسلوبة.

وعليه أشكر كل من الدكتور مجذوب والاستاذ مغيزل على التفاصيل التي زوّدانا بها حول وضعية حقوق الإنسان العربي وحرياته، متمنياً لو قدّما لنا تفاصيل حول حالات رصدت خرق حقوق الإنسان العربي وانتهاكها.

بعد هذا التمني أتساءل، هل يوجد فعلاً حركة عربية لحقوق الإنسان أم الأمر مقتصر على تحركات خجولة نخبوية.

هل إن العالم العربي مهيؤ حالياً، بظروفه الموضوعية والشخصية إلى تقبّل حركة لحقوق الإنسان ورعايتها؟ وإذا لم يكن مهيئاً فما هو السبيل؟

ألا تفرض الحركات الدينية النامية على مختلف أنواعها في منطقتنا قيوداً واتفاقات على حركة حقوق الإنسان؟ ألا تشكل عائقاً مهماً إلى جانب المعوقات التي ذكرها العميد مجذوب؟ أياً كانت افتراضاتنا ومعاييرنا، يبقى لنا قاسم مشترك قائم، بالضرورة، على نمو وعينا ومعرفتنا وثقافتنا دون أي تغييب أو استلاب لخصوصياتنا.

إن ما يشهده العالم من قفزات نوعية في وسائل الإنتاج، لا سيما على صعيد التكنولوجيات العالية وتقنيات المعلومات يفرض علينا جميعاً أن نضع مقاربةً جديدة. ولا أظن أني أبالغ إذا قلت إن ما يحدث في البلدان الاشتراكية هو نتيجة إدراك هذه الحقيقة وهو في التحليل الأخير مقاربة جديدة جريئة ورائدة. وقد تكون مثالاً جيداً تحتذي به شعوب الدول العربية.

في الختام اتساءل ما إذا كانت فكرة نيابة عامة متالية.

تعقيب 3: د روحي بعلبكي.

هل قُيِّض للإنسان العربي أن يحيا مقموعاً، مقهوراً، مسلوب الإرادة، مغيّب الدور، محروماً من أبسط حقوق الإنسان؟

هل تضافرت معطيات سياسية ـ اقتصادية، واجتماعية ـ ثقافية في المحيط العربي لتجعل التربة خصبة لارتكاب أخطر الانتهاكات في مجال حقوق الإنسان وحرياته الأساسية؟

أم هل بدأنا نلمس جنوحاً نحو وعي متنام يسهم في اطّراح الغبار الذي لوّثنا، والصدأ الذي أكلنا، والسوس الذي نخرنا، فبتنا قادرين على أن نتطلع نحو فجر من الحريات المحترمة والعمل الديمقراطي السليم.

أسئلة خطيرة جداً تنهش تفكير كل مواطن عربي واع في هذه الأيام، بل تقض مضجعه وتؤرق عليه رقاده.

وهي أسئلة يتردد صداها في ورقة الدكتور محمد المجذوب عن الإنسان العربي وحقوق الإنسان، كما ترتسم آفاقها في مداخلة الأستاذ جوزف مغيزل عن المنظمات والآليات التي ترعى حقوق الإنسان.

وإذا كنت استبعد، منذ البدء، فائدة الدخول في استعراض البديهيات التاريخية، والمعلومات الأكاديمية، الخاصة بموضوع حقوق الإنسان، والتي، في مطلق الأحوال، ليس ها هنا مجالها، فإني أرى لزاماً عليّ أن أشير إلى أن ثمّة اتجاهاً خاطئاً، لدى بعض معالجي حقوق الإنسان، نحو بحثها في إطار من العموميات الفضفاضة، والإنشائية السطحية، التي تفرغها من مضامينها الحقّة، وتنزع عنها إلزاميتها القانونية، وتوقع الجمهور في ضبابية من محتواها، ويأس من مردودها، وشك في جدواها، ونفور من متابعتها.

والخطأ عينه يرتكبه أولئك الذين يبحثون حقوق الإنسان بحثاً قانونياً صارماً، لا يؤطر إلا جوانبها الحقوقية الجافة في زوايا قائمة ورؤوس حادة، تحتاج إلى من يدوّرها ويرققها، كيما يزيل الملل الذي قد يصطحبها، وكيما يستسيغها المتلهفون إلى إدراك كنهها، والتواقون إلى النهل من معينها الصافي، توصلاً إلى العلاج الشافي.

الفريق الأول ينطلق من قناعته بأن حقوق الإنسان هي موضوع الساعة وعنوان العصر، في حين يستند الفريق الثاني إلى حقيقة كون حقوق الإنسان مادة قانونية في الأساس والجوهر والتطبيق.

إن كلاً من الفريقين محق في فكرته، ولكن أسلوب معالجة كل منهما للموضوع خاطىء. فكون حقوق الإنسان موضوع الساعة الأكثر حماوة لا يبرر تسطيحها بضحالة وتعميم عقيمين، وكون حقوق الإنسان مادة قانونية أصيلة لا يسوغ تجميد الدم في عروقها وتحجيرها في برج عاجي بعيد عن متناول العامة.

حقوق الإنسان قانون وواقع في الوقت عينه... إنها مادة ذات ثمرة .. أي أنها إطار تنظيمي يمكن، ويجب أن، يؤتي أكله، بحيث لا تبقى قيد الخطابة الطنانة، وأسيرة الكلام الأجوف والشعارات الرنانة. فهي المرادف لكل الحريات المكفولة، والممارسة، ضمن حدود مجتمعية، سواء أكانت حدود الدولة الواحدة، أو المجال الإقليمي، أو المستوى الدولي.

لقد أحسن كل من المشاركَيْن في هذه الندوة - الدكتور محمد المجذوب والأستاذ جوزف مغيزل - عملاً، إذ تمكّنا من مدّ الجسور بين الوجه الحقوقي والوجه العمومي لحقوق الإنسان، فتفاديا المحذورين اللذين ألمعت إليهما.

ولقد لامس كل منهما أبرز ما يمكن التطرق إليه من موضوعات حقوق الإنسان. فبحثَ الأولُ في قضايا حقوق الإنسان بعامّة، ومعاناة الإنسان العربي في انتهاكاتها بخاصّة، وتناول الثاني المنظمات التي تعنى بحماية حقوق الإنسان والآليات التي تراقب احترامها وتسهر على حسن تنفيذها، وأثارا خلال العرض أهم ما تنبغي معالجته في هذا الصدد.

وأود في مداخلتي هذه أن ألقي الضوء على النقاط الرئيسية التالية:

أولاً - لا مراء أن الأساس الأول لإنفاذ حقوق الإنسان وجعلها حقيقة عملية، انما يرسى داخلياً ضمن كل دولة من الدول، ويقع فعلياً على عاتق كل دولة من الدول.

ومؤدى ذلك أننا إذا كنا نقرّ بأن قضية حقوق الإنسان باتت اليوم عالمية الأبعاد، وإذا كنا نعترف بأن التعاون الدولي من ناحية، ونمو مفهوم الإنسانية بوصفها كلاً واحداً لا يتجزأ من ناحية ثانية،

وانحسار قيد الاختصاص الداخلي المنصوص عليه في المادة 2 فقرة 7 من ميثاق الأمم المتحدة من ناحية ثالثة ـ إذا كانت كل هذه العوامل قد ساعدت على تدويل قضية حقوق الإنسان، فإن من الضروري أن نلحظ أن الحماية الدولية لا تحجب، ولا تنوب عن، الحماية الوطنية الداخلية لكل حق من حقوق الإنسان، وأن نؤكد أن الساحة الأساسية لحماية حقوق الإنسان هي الساحة المحلية.

إننا نؤيد الحماية الدولية لحقوق الإنسان ما دامت تنبثق من قاعدة حسن النية وتمارس دونما قهر للشعوب المستضعفة والنامية. أما أن تستغل قضايا حقوق الإنسان وانتهاكاتها من قبل الدول الكبرى كثغرة تستطيع هذه الدول أن تنفذ من خلالها إلى داخل الدول النامية، بغية التدخل في شؤونها والتحكم بمصائرها، فهو ما نرفضه ونمجّه.

ومن هذه الزاوية، فإننا إذا ما تقصينا حقيقة ما بات يدعى الآن بالنظام الدولي الجديد، لوجدنا أنه ليس نظاماً دولياً جديداً، لا بالمعنى الصحيح للكلمة، ولا بمفهوم حقوق الإنسان، وإنما هو مجرّد تعديل لأسلوب عمل النظام الدولي القديم وأنماط تدخله. فبعد أن كانت الدول الكبرى، في مرحلة أولى، تتدخل بشكل مباشر وسافر في شؤون الدول الصغرى عن طريق الاستعمار، انتقلت، في مرحلة ثانية، إلى التدخل بشكل غير مباشر عن طريق الهيمنة الاقتصادية. وها هي اليوم تجد في حقوق الإنسان ذريعة ملائمة للتدخل، وذلك خدمة لمصالحها الخاصة أكثر منها دفاعاً عن حق من الحقوق أو نصرة لشعب من الشعوب.

لقد عمدت قوى الاستعمار الغربي، مثلاً، إلى تضخيم مشكلة الأقليات في الوطن العربي، لكي تستخدمها جسراً تعبر عليه إلى قلب الوطن العربي، لتفرض سيطرتها على السياسة العربية. ولعبت هذه القوى بالأقليات على هواها، فاهتمت بإثارة قضايا الأقليات (العربية وغير العربية) في إعلامها متى كان ذلك ضرورياً لتحقيق هدف خاص بقوى الاستعمار، واهملتها فيما عدا ذلك، لأن مصلحة الأقليات أو سواها من جماعات، أو قضايا إنسانية، هي آخر ما قد يهمّ الاستعمار أو يحرك ضميره.

الدرس الذي علينا أن نتعلمه هو أنه إذا كان من بديهيات واجباتنا أن نحترم حقوق الإنسان ونحميها ونعززها ونمنع انتهاكها من حيث المبدأ والتطبيق، فإن علينا، فوق ذلك، وقف أية انتهاكات ترتكب على صعيد حقوق الإنسان لكيلا نعطي للغرب وغيره مبررات للتدخل في شؤوننا ولاستغلال حقوق الإنسان في بلادنا لأهداف سياسية.

ثانياً ـ إن حقوق الإنسان العربي تنتهك يومياً وباستمرار. والنفق الذي مرّت، ولا تزال تمر، فيه حقوق الإنسان العربي، هو نفق حالك معتم، تُخْرَق خلاله كل الحقوق وتُخْنَق كل الحريات.

فالإنسان العربي عرضةٌ لأن يُعتقَل من غير إجراءات قانونية سليمة، وأن يدان من غير محاكمة، وأن يعذَّب لكي تُنتزع منه اعترافات وإقرارات. والإنسان العربي قد يتعرض للتحقيق والملاحقة والسجن والخطف والاختفاء والتعذيب والاعدام بسبب رأيه أو موقفه أو كلمته وما إلى ذلك، كما قد يتعرض لغير ذلك من ممارسات قمعية وأساليب قهر.

والإنسان العربي قد يُحرَم من حقوقه وحرياته الأساسية في ظل غياب المشاركة العامة في الشؤون السياسية، وتعطيل عمليات الانتخاب الدورية أو تزييفها، وشل نشاط المؤسسات الديمقراطية أو التمثيلية، وتغييب دور القضاء أو الاعتداء على استقلاليته، ووقف مفعول الضمانات الدستورية من خلال إعلان حالة الطوارىء، والأحكام العرفية، واصدار تشريعات استثنائية، وتخويل الحاكم أو

المحاكم سلطات استثنائية، واصدار قوانين تعطل الحريات العامة أو تحدّ منها، والتهرب من التصديق على الاتفاقيات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان أو عدم الالتزام بأحكامها، ومخالفة القوانين الداخلية الضامنة لحقوق الإنسان وحرياته العامة، وفرض الرقابة على الصحف ووسائل الإعلام والمراسلات الخاصة والاتصالات الشخصية، وتقييد أو حظر عمل النقابات والاتحادات والأحزاب، وما إلى ذلك.

ومما يجدر ذكره هو أن حقوق الإنسان العربي تتعرض للانتهاك ليس على يد السلطة الحاكمة فحسب، بل على يد جماعات وأفراد وقوى، من خارج ومن داخل، كالأحزاب والمنظمات، بل وحتى المعارضة نفسها أحياناً، وكلها تسعى إلى فرض ارادتها بالقهر والطغيان على المجتمع والأفراد.

من الواضح أن كل المبررات والأعذار والذرائع التي قد تقدَّم لتسويغ هذا الاستبداد والتعسف والخرق لا يمكن أن تصمد أمام التحليل العقلاني. وهي، في الأعم الأغلب من الأحيان، كلمات حق يراد بها باطل. فالادعاء أن الوضع الاقتصادي العام، أو عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية، أو برامج التطوير الشامل، أو خطط الانماء والاعمار والبناء، أو المحافظة على الاستقلال الوطني، أو المرور في مرحلة انتقالية صعبة تستدعي تجميد بعض الحقوق والحريات أو مقايضتها، أمر قد أثبت عقمه وضعف حجته، لأن التقدم الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والتربوي والوطني لا يمكن أن يحصل إلا في ظروف مؤاتية من العدالة والحرية والديمقراطية

غير أنه ثمة ما بدأ يلتمع في الأفق كبارقة أمل، وهي تتجسد في هذا النزوع العام نحو الليبرالية في العالم العربي، بصفة عامة، في الفترة الأخيرة.

إن من واجبنا أن نعمل على تعميق هذا الاتجاه نحو مزيد من الليبرالية والعدالة والديمقراطية، وأن نسعى إلى التأكيد على الطابع الحتمي لكل حق من حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، بحيث يكون احترامها معياراً تقاس به كل سياسة وخطة واستراتيجية، ومِحَكاً تُقَوَّمُ بمقتضاه كل مصداقية.

ثالثاً - تستدعي حماية حقوق الإنسان وتعزيز احترامها أن يشيع الوعي بمضمونها وإدراك كنهها. إن توعية الجمهور العربي - بكل فئاته - بحقوقه وحرياته، هو من بديهيات العمل على انفاذ حقوق الإنسان في الوطن العربي.

إن تعليم حقوق الإنسان في الجامعات والمدارس والمعاهد وكليات الشرطة والمؤسسات الأمنية والمراكز القضائية، يجب أن يترافق مع نقلة ضرورية وهامة نحو الاستفادة من دور وسائل الإعلام، بمختلف وسائلها، في التوجه إلى القاعدة الشعبية الواسعة، لتوعيتها في مجال حقوق الإنسان... ذلك أن المطلوب هو التربية وليس التعليم فحسب... المطلوب تربية وطنية وعائلية تراعي المبادىء الأساسية لحقوق الإنسان... المطلوب تربية جيل يؤمن بحقوق الإنسان ويجسد مبادئها في كل تصرفاته.

وكما أن لا حياة ولا مصداقية لوسائل الإعلام إن لم تكن حرة، فكذلك لا حياة ولا فعالية لحقوق الإنسان بدون وسائل إعلام جماهيرية واسعة الانتشار. ومن هنا، فإن على وسائل الإعلام أن تعمل على تكوين رأي عام مدرك للب قضية حقوق الإنسان ومقتنع بفحواها، وأن تسهم في خلق تيار ديمقراطي نهضوي، وأن تبرز شؤون حقوق الإنسان في كل أرجاء الوطن العربي، وأن تميط اللثام عن الانتهاكات التي تتعرض لها الحقوق والحريات في بلادنا... وكل ذلك، مع شرط أساسي يجب التقيد به، وهو عدم تسييس قضايا حقوق الإنسان، أي عدم استغلالها لغايات سياسية، وعدم استخدامها كأدوات للتحارب بين الأنظمة، وعدم الزج بها في

منازعات حزبية، محلية كانت أو إقليمية. يضاف إلى هـذا الدور المهمّ، ضرورة أن تتـولى وسائـل الإعلام حث المسؤولين الرسميين على انتهاج سياسة إيجابية في مجال احترام حقوق الإنسان.

ودعـماً لهـذه التـوجهـات، دعـا المعهـد الـدولي للدراسـات العليا في العلوم الجنـائية إلى نـدوة مطوّلـة بعنوان «حقوق الإنسـان ووسائـل الاعلام العـربية»، عقدت في مقر المعهد في سيراكوزا، ايطاليا، في الفترة من 12 إلى 19 أيـار/مايـو 1991، شـارك فيهـا حـوالى خمس وأربعـين شخصية إعـلامية وقـانـونيـة عـربيـة، وأصدر المنتدون في ختام الندوة توصيات هامة في هذا الخصوص.

رابعـاً - ليست إشكاليـة حقوق الإنسـان الحقيقيـة هي في مجـرد أن نتعرّف عـلى تلك الحقوق، أو نحفظ قـواعدهـا التفصيلية، أو نـدرس تاريخهـا، أو نمحّص النصوص التي تضمنتها المـواثيق الدوليـة والاتفاقيـات الإقليمية والدساتير الوطنية الصـادرة في شأنها. وليس المـطلوب أن نتـوجـه بخـطاب متعـال، أو محـاضرة أكـاديمية، إلى نخبـة طليعيـة، لاطـلاعهـا عـلى هـذه التفصيلات والنصوص والشرع.

إن المعضلة الحقيقية تكمن في تطبيق هـذه الحقوق وإنفاذ تلك الحريات. إن ساحـة التنفيذ العمـلي تبدو فـارغـة، إذ تخـرّ صريعـة عـلى أرضهـا معـظمُ هـذه الحقوق وتلك الحريات.

لقد دلت التجربـة العملية عـلى أن احترام حقـوق الإنسـان ووضع حـرياتـه مـوضـع التنفيـذ لا يـزالان بعيـدي المنـال، في معـظم الـظروف، وأن الاعـتراف بإنسانية الإنسان ومعاملته كـإنسان، لا كحيـوان ولا كشيء، لا يـزالان بحـاجـة إلى تثبيت وإرسـاء، وأن الكـرامـة الآدميـة والمسـاواة بـين البشر لا يـزالان من المفـاهيم التي يجب أن تتحول من مجـرد شعار نـظري إلى إعمال فوري.

ودلت التجـربة العمليـة أيضـاً عـلى أن الاستبـداد القاتل للحرية والمنتهك لحقوق الإنسـان قد أفضى إلى انهيـار النظم وتقهقـر المجتمعات، فـدفعت الشعـوب ثمناً باهظاً لانتهاكات ارتكبتها أنـظمتها الـدكتاتـورية لكـل حقوق الإنسـان. فها هي أوروبـا الشرقية تجني ثـمار التخلف المُرّة كحصـاد منـطقي مؤلم لسنـوات من انتهـاكات حقـوق الإنسان وانعـدام الديمقـراطية، في حين حصدت أوروبا الغربية تقدماً ورخاء كمحصـول طبيعي لاحترام حقوق الإنسان وللتمتع بـالديمقـراطية الليـبراليـة. إن التغـيرات الهـائلة التي أصـابت حيـاه الشعوب في أوائل التسعينـات من هذا القـرن تثبت، بما لا يدع مجالاً للشك، بأن احترام كـرامة الإنسـان، ودعم حقـوقه، واطـلاق حريتـه، تؤمن الجـو المـلائم للإبداع والإنتاج والرفاهية والاستقرار والسلام.

وتبقى القضيـة الحاسمـة قضية نفـوس، لا قضيـة نصـوص. إن مـا أسميـه بـ «العتبـة النفسيـة» هي متطلَّب ضروري وقَبْلِي لاحـترام حقوق الإنسـان... لأن ما نصبو إليه حقيقَةً إنمـا هو تكـوين قناعـة عامـة لدى الناس بأولوية حقوق الإنسان، تتحول شعـوراً، وتتبرعم وجداناً، وتُترجم سلوكـاً، وتتجسد مـواقف، فتصبح حقوق الإنسـان حركـة تنبض وتختلج وتسري في أوصال كلّ فرد وفئة وشعب ودولة مِنّا.

تعقيب 4: د. سامي منصور.

مسألتان تبرزان من خلال ورقـة العمل التي تقـدم بها الدكتور محمد مجذوب: الأولى - عامة:

- أهمية حقوق الإنسان في ازدهار المجتمـع وتطوره وتمـاسكـه. ففقدان الحقـوق أو تكبيلهـا همـا السبب الأساسي في ضعف المجتمعات وانهيارها.

- اهتـمام الأنـظمـة في مختلف الـدول، بـاختـلاف طبيعتها وأشكال الحكم فيهـا، بحقوق الإنسـان. بل إن أكـثر الدول انتهـاكاً لحقـوق الإنسان هي أكـثرهـا

تكريساً لهـذه الحقوق في دساتيرها. وإن أكـثر الأنظمـة استبداداً هي أكـثر الأنظمـة إعلانـاً بتمسكه الـظاهري والتعبيري بحقوق الإنسان.

الثانية ـ خاصة:

ففي الـوطن العربي عجـز واضح في التعـامل مـع الحقوق الأساسية للإنسان، وقد أبـرز حضرة المحاضر أسبابها الذاتية الكامنة. فـإما أن الـدساتـير والأنظمـة العربية تكـرس بعض حقوق الإنسـان وتهمل حقـوقاً أخرى أساسية، وإما أنها تكرس هذه الحقوق، ولكن في المقابل، تنتهك هذه الحقوق من خلال ممارساتهـا: كـاللجـوء إلى القـوانـين الاستثنـائيـة، أو اللجـوء إلى وسائل قمعية دون قرار من السلطة (ظاهرة الاعتقـال والاخفاء بسبب الرأي السياسي).

والسؤال الـذي لا بـد من معـالجته هـو في كيفيـة الوصول بهذه الحقوق إلى التكريس الفعلي في القـانون والممارسة لهذه الحقوق في الوطن العربي؟

في ذلك وسيلتان:

الأولى ـ عامة:

1 ـ أن نتحـرر ممـا خلفـه المستعمـر من تـرسبـات سيـاسية واجتـماعية واقتصادية. فـما لا يمكن تجاهله أن الدول العربية لم يمض زمن عـلى تحررهـا من الوجـود المـادي للمستعمـر عـلى أرضهـا. ولكن مـا لا يمكن تجاهله أيضاً هـو أن هذا المستعمـر وإن جلى بجيـوشه عن الأراضي التي كان يحتلها إلا أنه أبقى على عوامـل عديدة يستطيع بواسطتهـا الإبقاء عـلى نفوذه في إطـار الإقليم الذي تركه نظرياً.

2 ـ أن نؤمن بـالحـق الأسـاسي للشعـوب. حق الشعب العربي بتقرير مصيره. وهـو ما يتـطلب حريـة التعبير عن الرأي بكل أبعادها.

3 ـ التعاطي الإيجابي للأنظمة العربية مع شعوبها. فيكــون النـظام هــو الممثـل الحقيقي لإرادة الشعب والمعبر عن إرادته: يتأثر بالمجتمع ويؤثر فيه. لا بد من ضرورة الحـوار الصادق والـديمقـراطي بـين القـاعـدة والحكم وهـو ما يتـطلب بأن يكـون الحكم منبثقاً عن الشعب لا مفروضاً عليه.

4 ـ ضرورة وجود معارضة موضوعية ملتزمـة ولكن غـير مرتبـطة بـأجنبي، تعمـل مـع الحكم لا ضـده، وذلك لتأمين صوابية القرار.

5 ـ الوعي بالقيم وبالحضارة العربية، وهو ما يـولد الثقـة في هذه الأمـة وفي مقومـاتها، فيكـون التـاريـخ والجغـرافيا هما المعـطى الأساسي والمبنى الـذي ننطلق منه إلى المستقبل.

6 ـ الـوقوف عـلى المقدرات الاقتصـادية والثقـافيـة العربية والإيمان المطلق بأنها حق مطلق للوطن العـربي لا يقبل المشاركة أو التنازل.

الوسيلة الثانية ـ خاصة:

1 ـ التركيز عـلى حقوق الإنسـان العربي الأسـاسية ليس فقط في وطنـه المختصر وإنما في الـوطن العـربي الأشمـل، وذلك ليس بالاكتفاء بـالإعـلان عن تلك الحقـوق في شرع أو في مقـدمـات الـدسـاتـير، وإنما بـالتـطبيق الفعـلي لتلك الحقـوق. وفي هــذا الإطـار يقتضي إعــطاء الأفضليـة إلى التنميــة الاقتصــاديــة والاجتـماعية، المـدخل إلى الحقـوق السيـاسيـة. ففي ذلـك محـاربــة للتخلف، العـدو الأسـاسي لحقـوق الإنسان، وصدماً لما أراده المستعمر من أن يكون عليه هذا المجتمع.

2 ـ التعـامل الشـامل مـع حقـوق الإنسـان وليس حصر البحث في تلك الحقـوق بنخبـة أو طبقـة هنـا يـبرز دور الإعلام المـوجّه بمختلف صـوره وأشكالـه. وأول هـذه الـوسـائـل في إطـلاق هـذه الحقـوق عـلى مستوى القاعدة هو: البيت، المدرسة، الجـامعة.. فمن المهم إدخـال المواد التي تـظهـر حقـوق الإنسـان وتعمقها في مناهج الدراسـة وعلى المستـوى نفسه مـع

بقية المواد العلمية. إذ ما يفيد الإنسان إذا كسب العلوم كافة وخسر نفسه أليست هذه الندوة إحدى هذه الوسائل التي يقتضي تعميمها؟

3 ـ إيجاد الضمانات الحقيقية التي تسمح باحترام حقوق الإنسان: الضمانات الداخلية، العربية والدولية. فحتى الآن هذه الضمانات هي شبه منعدمة في العالم العربي وعلى مختلف المستويات، فالإنسان الحر هو الذي يعطي وطناً حراً وصلباً.

المناقشون

1 ـ د. معن زيادة:

إن الحديث عن حقوق الإنسان حديث ذو شجون، وخاصة فيما يتعلق بالحديث عن حقوق الإنسان العربي.

والواقع أن ما استمعنا إليه من المحاضرين الكريمين ومن المعقبين أو المعلقين طرح أمامنا مجموعة واسعة من النقاط التي يمكن أن تثير نقاشاً مثمراً وغنياً وواسعاً، ولكن، نظراً لضيق الوقت سأحاول أن أحصر حديثي أو تعليقي بنقطتين أساسيتين:

الأولى: تحت عنوان، أمن حقوق الإنسان العربي، والثانية تحت عنوان النظام العالمي الجديد وحقوق الإنسان العربي، وسأختصر بقدر الإمكان حتى أكون ملتزماً بالوقت المحدد.

فيما يتعلق بالنقطة الأولى، وهي أمن حقوق الإنسان العربي: من المعروف لا بل من الواضح أن حركة النضال العربي عموماً وأساساً قوامها الأول هو حركة حقوق الإنسان، إذ لا يمكن الفصل بين حركة النضال السياسي والاجتماعي والاقتصادي وبين النضال من أجل حقوق الإنسان ومن أجل الحريات والديمقراطية... إلخ.

إذ كان الأمر كذلك وإذا كان هذا النضال العربي، سواء فيما يتعلق بحقوق الإنسان أم بالحقوق السياسية وبحقوق أخرى، هو نضال متكامل؛ أي عندما نتحدث عن الصراع العربي الاسرائيلي مثلاً، نجد أنه لا يوجد أمن لمصر كبلد عربي (وهذا ما اكتشفه الرئيس عبد الناصر) دون حدود الأمن العربي الواسع، دون حدود الأمة العربية الواسعة. هنا تبرز ضرورة التضامن العربي والتكامل والحماية المتبادلة المتكاملة من كافة الأقطار العربية. وهذا الأمر ينسحب على الأمن الغذائي والأمن العسكري والأمن السياسي وينسحب أيضاً على ما تسميه بأمن حقوق الإنسان. لذلك اعتقد أن حقوق الإنسان العربي في كافة الأقطار العربية تحتاج إلى نوع من التضامن والتكافل وهذا مغزى تأسيس وقيام المنطمة العربية لحقوق الإنسان.

قدّر لي أن أحضر المؤتمر الثاني للمنظمة العربية لحقوق الإنسان الذي عقد في السودان ممثلاً للجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان، وفي هذا الاجتماع، اجمعت الآراء على أن حقوق الإنسان في البلاد العربية تعاني مخاطر واحدة ومتشابهة، أضف إلى ذلك بأن حقوق الإنسان دون وجود هذا التكافل العربي والتضامن والنضال المشترك لا يمكن إلا أن تكون مبتورة، أي يمكن لهذه الحقوق أن تطوّق في بلد عربي أو أن تكبت وتقمع. وإذا لم تتوفر حدود أوسع لحركة النضال من أجل حقوق الإنسان تشمل الأقطار العربية المختلفة

أو كافة أنحاء الوطن العربي، لا يمكن لحقوق الإنسان أن تنهض على الأطلاق.

وهنا، اعتقد أن د. كيوان التي ذكرت انها تختلف مع د. مجذوب عندما قالت: «نظراً للتفاوت الموجود بين قطر عربي وآخر بالنسبة لحقوق الإنسان، أنه لا يمكن البحث في حقوق الإنسان العربي بنظرة علمية»، وأنا أخشى أن يكون هذا الموقف بالذات هو موقف سياسي، كما أخشى أن يكون هذا الموقف موقفاً غير علمي، باعتبار أن حقوق الإنسان العربي فيها الكثير من الجوانب المشتركة ولا اعتقد أن هناك أي موضوع سواء أكان عاماً أم خاصاً لا يمكن البحث فيه بنظرة علمية.

أما النقطة الثانية التي ذكرتها واختلفت فيها مع د. مجذوب والتي قالت فيها: إن حقوق الإنسان ليست متكاملة، وأنا اعتقد أن الموضوع الأساسي الذي أردت أن أطرحه في النقطة الأولى وحول أمن حقوق الإنسان العربي هي أن هذه الحقوق متكاملة، وأرى أن ليس هناك نهضة ولا تقدم في مرحلة من حياتنا. وليس هناك نهضة أو تقدم أو تحقيق انتصارات في ميدان ما من ميادين حقوق الإنسان العربي دون الميادين الأخرى. واعتقد أن هذه الحقوق متكاملة تكاملاً تاماً.

وباختصار أيضاً، انتقل إلى النقطة الثانية وهي النظام العالمي الجديد وحقوق الإنسان، لا اعتقد أنه يمكن البحث بحثاً جدياً في حقوق الإنسان العربي اليوم دون البحث في وضع العالم الجديد، لأن هذا النظام على اتصال مباشر بقضية حركة النضال من أجل حقوق الإنسان في البلاد العربية، ذكر د. مجذوب في معرض كلمته قانون العيب الذي استصدره السادات عندما استلم الحكم في مصر، واعتقد أن هذا القانون جزء من العملية السياسية التي كان ينفذها السادات والتي كانت على اتصال مباشر وعضوي إلى حد بعيد مع حركة العالم والوضع العالمي الذي كان سائداً في ذلك الحين، والذي مهد لطرح مشروع ما يسمى بالنظام العالمي الجديد. وقدر لي أيضاً عندما احتدم الصراع في معركة الخليج أن أكون خارج لبنان أي أن أكون في ما يسمى بأميركا الشمالية. وشاهدت عن قرب كيف أن هذا النظام العالمي الجديد هو نظام يسعى في ما يسعى إلى حجب وإلى قتل واجهاض حركة حقوق الإنسان العربية ضمن اجهاضه لكل حركة النضال العربي، وحقوق الإنسان العربي أصبحت ضمن هذا النظام العالمي الذي استطاع الغرب أن يحققه وأن يحدد معالم تنفيذه في المدى القريب، لا يهتم بحقوق الإنسان العربي لا من قريب ولا من بعيد. لقد خُطفت منظمة الأمم المتحدة وحجبت حرية الصحافة في العالم كله، وقيدت حركة الصحافيين عندما كانت المعركة ضد الأمة العربية، ومع ذلك استجاب هذا العالم بأسره لهذه الحركة الديكتاتورية، أو الحركة القمعية التي قام بها بوش، مصادراً حقوق العالم كله، عندما كانت المعركة ضد الأمة العربية، فكيف نستطيع أن نتحدث عن حقوق الإنسان دون تلك العلاقة الجدلية بين نضالنا من أجل هذه الحقوق وبين ما يجري في العالم الآن من محاولة تطبيق لهذا النظام العالمي الجديد الذي هو حركة أو هو نظام يهدف في ما يهدف بالدرجة الأولى إلى قمع حقوق الإنسان العربي وإلى توقيفها. وأكتفي بهذا القدر لأن الوقت انتهى. وشكراً.

2 ـ د. موسى وهبه.

سأنطلق من ملاحظة أوردها د. مجذوب في «المعوقات» إذ يقول فيها: «إن المعوقات أوسع وأعمق لأنها تشمل مجتمعاً بأسره».

وسأركز في كلامي على نقطة واحدة من هذه المعوقات وهي المعوق الثقافي، وبما أننا نتكلم بين

مثقفين ـ نرى أن المعوق قائم في رأسنا نحن وليس في الشعب أو في الناس.

المعوق الأساسي هو معوق سياسي. وأسجل هنا المبدأ الأساسي الذي قدمه الأستاذ مغيزل، بأن «الفرد هو القيمة العليا». واعتقد أنه دون هذا المستوى، يصبح الكلام كلاماً سياسياً وكلاماً إيديولوجياً.

وفي هذا المعنى، حبذا لو كان د. مجذوب. في تأريخه لحركة نمو الإنسان ـ قد أظهر أهمية القطع الجديد في حقوق الإنسان عندما برزت فكرة الإنسان ـ الفرد كقيمة عليا أو كما يعبر عنه الإنسان كغاية بذاته وليس وسيلة لأية غاية أخرى. حتى وإن كانت سياسية، أو غاية للأمة أو غاية للشعب أو لله نفسه.

بهذا المعنى، لم تكن هذه الحقوق وقبل ظهور هذه الفكرة، حقوقاً للإنسان بالمعنى الحديث بل كانت حقوقاً للمؤمن، للروماني، لليوناني ولم تكن تشمل حقوق الإنسان. ثم أضيف، موافقاً الاستاذ مغيزل هنا، أن المبدأ الأساسي لحقوق الإنسان هو كون الإنسان الفرد قيمة أساسية وهو الغاية بذاته، وهذا ما لا يتطلب تبريراً. كما أن حقوق الإنسان تفيد الأمة العربية، ففي حال تطبيقها نحقق التقدم أو التخلف. وأخيراً يجب الكلام على حقوق الإنسان دون السياسة لأنها ـ برأي ـ مسألة ما قبل السياسة.

3 ـ د. يوسف الجباعي:

بعد أن فرغت من قراءة الورقة التي أعدّها الصديق العزيز الدكتور محمد المجذوب، أثنيت على رشاقة العرض، وسلاسة الأسلوب، وعبارة النص، ومادته الحقوقية والسياسية المشغولة بعناية.

بعد أن قرأتها مرة ثانية، بعين فاحصة، تجمّعت لديَّ بعض الملاحظات آمل أن يكون إبداؤها مفيداً للنقاش ولاستكمال الصورة.

أولاً ـ انحباس النظر في إطار الحق والتشريع:

استرعى انتباهي أن النص لا يخرج عن اختصاصه لحظة. يبقى في إطاره. ولا يفتح منافذ كافية لكي تتداخل في نسيجه خيوط الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. ولأنه كذلك ظهرت مشكلة حقوق الإنسان العربي وحرياته، وكذلك طريقة حل هذه المشكلة، أسيرة النظر في الدساتير والتشريعات، وفي المواثيق والاتفاقيات. ربَّ متسائل يقول: هل العلة في النصوص أم العلة في النفوس؟ وربَّ متسائل يضيف: هل العلة في النفوس أم العلة في البُنى والمؤسسات؟

الدكتور مجذوب يقول العلة في أنظمة الحكم وسلوكها، هذا من ناحية ذاتية. أما من ناحية موضوعية فالأمر يتعلق بموقع الوطن العربي وظروفه السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ولكن البحث يخلّ هذه الناحية جانباً ويركز على العناصر الذاتية. من حقه منهجياً أن يحدد إطار بحثه. ومع ذلك فإن تضافر عدة منظورات ومناهج لكشف واقعة من الوقائع يعتبر اليوم تطلباً في محله.

لقد أدى انحباس القول في الأطر الحقوقية إلى إشاعة الانطباع بأن الحلول تكمن في تعديل النصوص التشريعية. ولكن أليس التشريع عبارة عن توازن مؤقت لميزان القوى السياسية والاجتماعية؟

ثانياً ـ مسألة التفاؤل بنظام عالمي جديد:

في الصفحة الأولى، وعند الحديث عن التحولات الدولية والعقائدية في الآونة الأخيرة، فهم «الديمقراطيون وأنصار السلام» إن من أبرز ملامح التوجه العالمي الجديد هو الأخذ بالديمقراطية بما هي حوار ومشاركة وضمان للحقوق والحريات الفردية والجماعية.

إن هؤلاء الديمقراطيين مطالبون بتوضيح الأمر

بالنسبة للعالم العربي والعالم الثالث إجمالاً. ما نلاحظه من بوادر النظام الجديد الذي تقوده الولايات المتحدة الأميركية اليوم لا يوحي أبداً بالتفاؤل، لا في الخليج ولا في فلسطين ولا في أي مكان. إلا إذا كان الاشعاع الديمقراطي يلتزم بحدود أوروبا المتحدة، والولايات المتحدة وغيرها من دول الغرب.

ثالثاً ـ تحوّل موضوع حقوق الإنسان إلى إيديولوجيا:

هذا الحذر ـ يبديه د. مجذوب في معرض تقديم الاقتراحات لمعالجة أزمة حقوق الإنسان العربي، ومبعث الحذر هو الخوف من أن يصبح الموضوع موضع استغلال من قبل الأنظمة الحاكمة، أو ذريعة لتحقيق مآرب خاصة. لم أفهم تماماً هذا الحذر. الديمقراطية عندنا هي نوع من اليوتوبيا وفقاً لمفهوم كارل منهايم أي ما زالت مطمحاً ومشروعاً مستقبلياً وحتى تتحول اليوتوبيا إلى إيديولوجيا أمامنا مسافات وأشواط. ولكن الموضوع في العالم المتقدم أخذ ينحو هذا المنحى؛ فالولايات المتحدة الأميركية رفعت عالياً هذه الحجة/الشعار في وجه الاتحاد السوفياتي ومنظومته الاشتراكية وأخذت في ابتزازه. وباسم حقوق الإنسان تدفقت الهجرة الصهيونية من الاتحاد السوفياتي إلى إسرائيل. وهكذا نحرت وتنحر كل يوم حقوق الشعب الفلسطيني في كينونته وأرضه. لقد باتت مسألة حقوق الإنسان سلاحاً إيديولوجياً بيد القوى الغربية المتحالفة لمحاربة الخصوم وابتزاز العالم.

رابعاً ـ الديناميات الداخلية للمجتمعات العربية:

لم يلحظ النص حيزاً لسيرورات التغير الداخلية وتأثيراتها على الإنسان العربي وحقوقه، وعلى الانساق الاجتماعية ووظائفها. ما لاحظناه أكثر هو التأثير الحاسم للعوامل الخارجية؛ فقيام اسرائيل وسيطرة الاستعمار اجهضا كل محاولة للتطوير أو التوحد، ووفّرا لبعض الحكام العرب المبررات لتقييد الحريات وانتهاك الحقوق. ورواسب الاستعمار هي التي أفرزت العقليات المتحجرة عندنا والأنظمة العشائرية.

لا نشك لحظة في الأثر المدمِّر والكبير للغزو الاستعماري والاستيطاني، ولكن لو لم تتدخل هذه العوامل ماذا كان سيُصبح وضعنا؟ أي ما هي حركة مكوّناتنا الأساسية في رسم صورتنا ومآلنا؟

المفكر مالك بن نبي جاء بمفهوم القابلية للاستعمار (Coloniasibilıté)، واليمن كانت أقل البلدان تأثيراً بالاستعمار المباشر. وفي معرض رصد المسيرة التاريخية للحقوق والحريات نكاد نظهر تحت عنوان «الشرائع السماوية» في سحيق الأزمنة. وفي السنوات الأخيرة بدأت أنظمتنا تعنى بالاعلانات والمواثيق (الإسلامية والعربية) الخاصة بحقوق الإنسان. في ظل هذا الغياب الطويل كيف كانت أوضاعنا؟ وهل كنا مقطوعي الجذور شرعاً وتشريعاً؟

أقول هذا لأنني أطمح إلى نبش ما تحت هذا السطح التشريعي، وتلمّس محركات الأعماق، وفاعلية الموروثات الظاهرة والباطنة.

ولعلَّ في هذا النوع من الغوص نتوصل إلى فهم أدق لظواهر التكوينات الاجتماعية التقليدية، وفكرها الموجِّه (الإسلام) وما ينطوي عليه من قيم وممارسات، وبه نتوصل أيضاً إلى الظواهر الحديثة كالفئات العسكرية الحاكمة وصفتها الاجتماعية ودورها والنخبة المثقفة، والنظام التربوي والإعلامي.. إلخ. وعلاقة كل ذلك بحقوق الإنسان العربي.

إنني بالطبع لا أطلب كل ذلك من د. محمد المجذوب فهذا مشروع ضخم ولكن ما أطلبه منه هو فقط أن يجعل من الحقوق مدخلاً قبل أن تكون مخرجاً.

خامساً ـ كيف الخروج من المحنة؟

يعطينا الدكتور مجذوب الجواب فوراً:

بالوعي الديمقراطي، واشراك المواطنين بالقرارات، وإقامة نظام عربي جديد.

بعد ذلك يبدي عدداً من الملاحظات حول ضرورة الجمع بين الحقوق السياسية والحقوق الاجتماعية، وعدم تحويل حقوق الإنسان إلى إيديولوجيا يستغلها الحكم، والنظر في التفاوت في الظروف وما ينجم عنه من تفاوت في المواقف والمفاهيم حول حقوق الإنسان، وأخيراً اقتصار حركة حقوق الإنسان على النخبة.

اعترف وأقر أن الجواب على السؤال صعب جداً. ولعلّه من أجل ذلك بني الحلُّ للمجهول. من سيُشيع الوعي الديمقراطي: الأنظمة المتسلطة؟ أم الأحزاب المتساقطة؟ أم النخبة المحبطة؟

علينا أن نعمل من أجل نظام عربي جديد.

هذا تعبير جديد ماذا يعني؟

هل يعني رفض الهيمنة الأميركية؟ أم يعني التصرف بمقتضى الحال.. والحال هو الحال.

وأخيراً أعود إلى عنوان الورقة:

الإنسان العربي وحقوق الإنسان

لقد بقي الإنسان العربي في جهة، وحقوق الإنسان في الجهة الأخرى. حبذا لو يتكامل الكلام فنصل إلى /**حقوق الإنسان العربي**/ على هذا المستوى على الأقل.

4 ـ الياس سحاب:

توقفت بشيء من الحيرة الفكرية أمام عبارة أطلقها الصديق العزيز الأستاذ جوزف مغيزل، عندما بدأ بطرح المعايير العملية للانتصار في معركة حقوق الإنسان العربي، فوضع على رأس هذه المعايير أن يكون الفرد هو القيمة الأساسية. ولكن حيرتي أمام هذا المعيار تحولت إلى قلق عندما استمعت إلى بقية المداخلات والنقاشات، فلاحظت مواقف مختلفة بل ومتناقضة من هذا المعيار.

أشد ما أخشاه في هذا المجال، أن نقع، ونحن نندفع في معركة حقوق الإنسان العربي، في خطأ مواز لخطأ آخر ارتكبناه عندما كانت المعركة تخاض تحت راية حقوق الشعب وحقوق الأمة. فمثلما تم إهمال حقوق الإنسان العربي باسم الدفاع عن حقوق الشعب والأمة، أخشى أن نقوم الآن باهمال حقوق الشعب والأمة ونحن ندافع عن حقوق الإنسان.

أنا لا أرفض المعيار الذي يجعل الفرد قيمة أساسية ولكنني أقول أنه معيار ناقص، وإننا بحاجة إلى معيار أشد تعقيداً يحقق المعادلة الصعبة بين حقوق الإنسان الفرد، وحقوق الشعب، لقد طالب الدكتور موسى وهبه أن تكون حقوق الفرد، وقيمة الفرد قائمة واعتبارها ما قبل السياسة، وليت ان بالإمكان تطبيق ذلك عملياً، فالسياسة فرضت نفسها. وحققت تناقضاً بين حقوق الإنسان وحقوق الشعوب، فمثلما كانت الأنظمة العربية تهمل حقوق الإنسان (بل تدوسها أحياناً) باسم الدفاع عن حقوق الشعب، فإننا نرى أميركا، زعيمة النظام العالمي الجديد تدوس حقوق الشعوب اليوم باسم معركة حقوق الإنسان.

نحن إذن مطالبون بإيجاد المعادلة المتوازنة بين حقوق الإنسان وحقوق الشعب والأمة، وإلا فقدنا الاثنين معاً.

5 ـ د. علي الشامي:

شكراً لمعهد الانماء العربي ولمجلة الفكر العربي ولاعضائها على هذه الندوة. وشكراً للمداخلين والمعقبين على تناولهم المنهجي لحقوق الإنسان.

لقد تناول الدكتور محمد المجذوب من خلال

الإطار المنهجي والتاريخي والفلسفي، جميع الجوانب التي تتعلق باشكاليات حقوق الإنسان العربي وحماية واحترام هذه الحقوق وموضوع الأجهزة الكفيلة بضمان هذه الحقوق. . .

وفي ضوء ما قدمه الدكتور مجذوب والاستاذ مغيزل، يبدو لنا من الضرورة تسليط الضوء على بعض النقاط التي تنطلق من المداخلات حول جميع الشرعات:

ملاحظات من خلال المداخلات ومن خلال المقارنة لجميع الشرعات الوطنية والاقليمية والدولية، أي الشرعات الكبرى والشرعات الصغرى:

أولاً: ترتكز هذه الشرعات على نظرية الحقوق الطبيعية التي يعود أصلها إلى الحضارة اللاتينية واليونانية، وفلسفة عصر الأنوار والليبرالية التي استندت على مفهوم العقد الاجتماعي.

ثانياً: ارتباطها بأوضاع وأحداث ثورية، سبقت أو مهدت لها أو تولدت أثناءها أو تمخضت عنها؛ وبالتالي إعلان قيام نظام سياسي جديد ومجتمع جديد.

ثالثاً: نظرتها للإنسان المجرد بمعزل عن خصوصيات مجتمع معين، وبالتالي الشرعات أتت بالنص على الحقوق دون الواجبات ـ مما يعني التأكيد على صفة الكونية أو العالمية لهذه الحقوق. . .

رابعاً: نصت الشرعات الكبرى على حق التمرد والثورة ومقاومة الاستبداد، ومع مرور الزمن اغفلت بعض الشرعات هذا الحق.

خامساً: تطورت الشرعات من مرحلة الحقوق السياسية إلى مرحلة الحقوق الاقتصادية والمدنية والثقافية ـ وبالتالي بروز إشكالية أولوية الحقوق ومراحلها. ومضامينها، بالنسبة لهذه الدولة أو المجتمع أو ذاك. . .

سادساً: الرعاية الآلهية لجميع الشرعات، وبالتالي التعلق بالأصول الدينية والأخلاقية.

سابعاً: اغفال كلي للواجبات سواء منها واجبات الفرد أم واجبات الدولة.

ثامناً: غياب الضمانات، أي الحماية، ومسألة الجهاز أو الأجهزة التي تؤمن هذه الضمانات والحقوق بمعزل عن حماية دولة ـ القانون وانظمتها، وعرقلة ممارستها. . .

تاسعاً: عدم توضيح مسألة الحقوق والحريات ومدى العلاقة بين الحق والحرية ـ حسب ما اقترح الدكتور محمد المجذوب الذي وضح هذه العلاقة.

عاشراً: استنتاجان بالنسبة للعالم العربي:

أ ـ رغم كونية وعالمية الحقوق، إلا أن هناك خصوصيات تتعلق بالمستوى الحضاري لهذا المجتمع أو ذاك، كما أشار د. مجذوب والدكتورة كيوان ـ سيما وأن هذه الخصوصيات هي نتيجة التفاوت في مستوى التقاليد السياسية والتقاليد الاجتماعية والاعراف والتراث الثقافي والفكري، أي بفلسفة المجتمع. وبالتالي هناك اشكالية تبرز بين خصوصية الكونية وخصوصية التراث الفلسفي السياسي والاجتماعي ـ وعليه لا يجوز الاستنساخ والشروع به دون تبيان هذه العلاقة:

هذه المشكلة في عدم الانتباه لهذه الاشكالية، تعاني منها المجتمعات النامية ومنها العربية، والتي ظهرت من خلال مشاريع مواثيق حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربي، والتي تضمنت عناوين أصيلة على صعيد حقوق الإنسان والشعب، أي موضوع الانتقال من حقوق الفرد إلى حقوق الجماعة: الشعب أو الأمة. . وهذا جديد، ولكن للأسف هناك استنساخ لجميع الحقوق الواردة في جميع الشرعات

دون التركيز على خصوصيات الوطن العربي وأولويات الحقوق كما أشارت د. كيوان..

ب ـ لا شرعات ولا حقوق وضمانات وواجبات دون تغييرات سياسية واقتصادية واجتماعية في الأنظمة وفي الفكر، لأن الشرعات هي الامتعة الفكرية والنظرية للمجتمع. وهذا ما أكدته جميع الشرعات الكبرى وليست الصغرى، باستثناء الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان والمواطن في المجتمع الجماهيري، التي تقترب من الشرعات الكبرى باصالتها ومبادئها وشمولها للحقوق والواجبات والضمانات، مع ارتكازها على مبدأ الكونية والخصوصية..

6 ـ د. إبراهيم درويش:

ما أتفق فيه مع الاستاذين المحاضرين كثير. إلا أن ما أختلف فيه معهما أساسي إلى درجة أنني أخشى أن يأتي على ما أظننا نتفق فيه.

فقد أغفل الاستاذ مغيزل الحقوق الاجتماعية والاقتصادية للإنسان إغفالاً تاماً. أما الدكتور مجذوب فقد ذكرها بشكل هامشي وأغفل دورها في تحليله لأسباب انتهاك حقوق الإنسان العربي وفي تحديده للمسؤول عنه. نتيجة هذا الاغفال جاءت كما أراها في ثلاثة أمور أشير إليها في مناقشتي.

الأمر الأول: غياب منظمة العمل الدولية كمؤسسة هامة على صعيد هذه الحقوق الاجتماعية والاقتصادية. خاصة وأن هذه المنظمة تمتاز عن الهيئات الأخرى التي عدّدُها المحاضران في ثلاث خصوصيات.

1 ـ أن اتخاذ القرارات فيها ليس مقصوراً على ممثلي الحكومات كما هو الحال في كافة الهيئات الأخرى. فالتصويت في المنظمة موزع بين الحكومات والعمال وأصحاب الأعمال. بهذا فإن أدوات هذه المنظمة تمثل المجتمعات الإنسانية تمثيلاً أفضل. علماً بأن النظر في مصادقات الدول العربية على اتفاقيات المنظمة لا يغير شيئاً في النتائج التي توصل إليها الاستاذان المحاضران.

2 ـ أن أدوات المنظمة متخصصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية مما يجعلها تكتسب المزيد من الملموسية لما فيها من آليات للتنفيذ.

3 ـ أن لدى المنظمة أجهزة فنية جاهزة فنياً ومالياً لتقديم المساعدات الفنية لسد الثغرات التي تشكو منها أجهزة الدول الأعضاء.

الأمر الثاني: هو اقتصار البحث على الحريات والحقوق السياسية والمدنية باعتبارها عطاء الحاكم للمحكومين، بحيث تقع مسؤولية عدم توافرها على السلطة السياسية. وأود هنا أن انطلق من قول الدكتور مجذوب بأن الإبداع هو نتيجة للحريات والحقوق. وأكاد أقول هنا إن الحرية، كما يجب أن تكون هي أهم إبداعات الفكر والحياة. لأقول بالتالي إن الحرية الصحيحة هي النتيجة الصحيحة لحقوق الإنسان إذا أتيح لهذه الحقوق الإعمال بالمعنى الاجتماعي والواقعي لا بالمعنى القانوني الذي كان شرطاً كافياً لدى المحاضرين. ما أقوله هو ترجمة لنظرية مالسو في تدرج الحاجات البشرية وفي تولّد الحاجات العليا (أي المعنوية من سياسية وإبداعية) من إشباع الحاجات الدنيا الفيزيولوجية المادية. ما يعنيني هنا من النظرية المذكورة أن تحقيق مستوى الأمان في حاجات الإنسان أي في حقوقه يخرجه من حقل الانحداد بالحاجات المادية إلى الانفتاح باتجاه تحقيق الذات المعنوية. هنا فقط تصبح الحرية وما يلازمها من حقوق عليا، حاجة يتشوق إليها الفرد ويتلقفها في ما يتاح له من فرص أو أجزاء فرص، بل ربما يبادر إلى اختراع فرصها؛ بدل أن تكون هدية غير مرغوب فيها. وطالما أن الإنسان العربي لم يتوفر له مستوى الأمان في حقوقه الاقتصادية والاجتماعية

ستبقى الحرية والحقوق العليا لا تعني له ما يجب أن يتحرك ويناضل في سبيله، وتبقى بالتالي من مجال النخبة وحدها. هذا التأسيس على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، هام لذاته أولاً، وهام لأنه يساعدنا على كشف مسؤولية النظام العالمي في تخلفنا على صعيد الحقوق.

الأمر الثالث: مسؤولية النظام العالمي القائم منذ انطلاقه بعد الحرب الثانية على المنافسة الحرة بين الأقوياء والضعفاء. وقد أورث دول العالم الثالث، ودولنا العربية، فقراً يغطي 31% من السكان العرب، وأوقع بلداننا في مديونية تأكل خدماتها اليوم نسبة تتراوح بين 10% و70% من صادرات الدول المدنية. هذا الواقع الاقتصادي المتردي يذهب بالسياسات الاجتماعية في دولنا ويؤخر إعمال الحقوق الاجتماعية فيها، ويؤخر بالتالي ـ حسب نظرية مالسو ـ ظهور الحاجات العليا.

لذلك أرى أن النظام العالمي شريك في المسؤولية عن انتهاكات حقوق الإنسان العربي، وأن غياب الحقوق الاجتماعية والاقتصادية في تحليل الدكتور مجذوب جعله ينتهي إلى أن انتهاك حقوق الإنسان يعكر صفو العلاقات في النظام الدولي دون أية إشارة إلى أن العكس صحيح أيضاً من الوجهة النظرية والعملية.

7 ـ د. فهمية شرف الدين:

لن أكرر النقاط التي أكدت خاصة فيما يتعلق بمسألة العلاقة، ما بين حقوق الشعوب وحقوق الأفراد، التي يقفز عنها المفهوم المتداول لحقوق الإنسان.

الحقيقة أن هذه العلاقة هي في غاية التعقيد والتركيب، وإذا كنت أوافق الأستاذ جوزيف مغيزل، في هذه المرحلة بالذات حيث يتنامى الانتهاك اليومي لحقوق الإنسان العربي ويزداد، إلا أنني أود أن ألفت الانتباه إلى أن حقوق الشعوب تنتهك أيضاً وبنفس القوة ومن أدعياء حقوق الإنسان أنفسهم.

وإذا تناولنا هذا الموضوع من زاوية العلاقة ما بين المحلي والعالمي، خاصة وأن الاستاذ مغيزل اعتبر أن الضمانة العالمية هي ضمانة أساسية في هذا المجال، اعتقد أنه علينا الانطلاق من واقعنا المجرد كأفراد موجودين في مجتمعات محددة المعالم تاريخياً ومن مواقع جغرافية محددة وفي ظل نظام عالمي يتعامل بمفهومين لهذه الحقوق، علينا أن نميز قليلاً بين حقوق الإنسان كما هي واردة في أنظمة اجتماعية مستقلة سياسياً واقتصادياً وبين حقوقنا التي تتداخل فيها كرامتنا الوطنية مع شخصيتنا الفردية.

مسألة أخرى أود الإشارة إليها، وهي تتعلق بالرأي العام كما طرحها الأستاذ جوزيف مغيزل أن مسألة إثارة وتكوين رأي عام في المجتمع حول قضية حقوق الإنسان هي مسألة أساسية تطال الكرامة الشخصية وحقوق الأفراد في الحياة الإنسانية. وإذا كان الحديث عن صيانة الحقوق في ظل الانتداب، صحيحاً إلى حد ما ويشير إلى غيابها مع دول الاستقلال، فإن ذلك يجب أن يرافق التفكير بأن هذه الحقوق لم تكن للجميع، كما أن غيابها عبر بشكل كبير عن سيادة إيديولوجيا حقوق الشعوب التي غيبت عن قصد وبشكل سيء حقوق الأفراد.

وأعتقد أن الحديث عن الرأي العام يجب أن يأخذ بعين الاعتبار ثورة الاتصالات والتي جعلت من تكوين الرأي العام، مسألة تتخطى الحقوق باتجاه سيادة علاقات القوة، ونعرف جيداً القوى التي تتحكم بالاعلام العالمي، وبالتالي بإمكانية تشكيل الرأي العام على هواها.

نقول ذلك ونتذكر الحرب الغربية، حرب الخليج، حيث لعب الإعلام دوراً مركزياً في صناعة النصر الأميركي، مرة بتضخيمه لصورة صدام حسين عن

قصد ليسهل ضربه ومرة أخرى بتصوير الحملة العالمية وكأنها حملة من أجل حقوق الإنسان.

وغاب كلياً عن هذا المشهد، مئات الآلاف من القتلى العراقيين وغاب كلياً عن هذا المشهد حجم التدمير الذي أحدثه قصف المدن، أكانت المدن الكويتية أم المدن العراقية.

وعلينا فعلاً أن نتذكر الرأي العام الغربي الذي انحاز فعلياً إلى جانب القتل والتدمير بالرغم من كل الادعاءات الإنسانية التي يحملها الرأي العام الغربي.

أشير إلى هذه النقطة وإلى نقطة ثانية، في مسألة الرأي العام، وهي النقطة التي تفترض تمييزاً فعلياً داخل هذا الرأي العام، ونحن نعلم أن الرأي العام الأوروبي، يمارس «التوافق» Consensus بالنسبة للسياسة الخارجية ويظهر ذلك واضحاً في الموقف التوافقي لأحزاب اليمين واليسار تقريباً من قضايا العالم الثالث، وأذكر على سبيل المثال الموقف من المهاجرين في فرنسا وايطاليا وبلجيكا، وأتساءل كيف يمكن تفسير موقف الرأي العام في أوروبا وأميركا الذي يدعي الوقوف إلى جانب حقوق الإنسان إزاء الموقف في الانتهاكات اليومية في الضفة والقطاع، وكما ذكر د. وسيم حرب كيف يمكن تفسير هذا الموقف إزاء ما يتم من تهجير ليهود الفلاشا والسوفيات نحو أرض شرد شعبها، اعتقد أننا بحاجة فعلية إلى فهم مسألة حقوق الإنسان في الوطن العربي، انطلاقاً من موقع مجتمعاتنا واثارتها دفعة واحدة مع حقوق الشعوب، على أن لا تكون ذريعة فقط لإزاحة الأنظمة التقدمية مهما تحفظنا على تقويمها بينما يرتع المتخلفون والذين ينتهكون يومياً حقوق الإنسان، بالاستقرار السياسي.

ألا تنتهك حقوق الإنسان في دول الخليج؟

أين هي أوروبا وأميركا من حقوق الإنسان في المغرب وفي الدول التي تسير في فلكها؟ وأين كانت عندما انتهكت حقوق الإنسان في أميركا اللاتينية مع الدكتاتوريات العسكرية؟

وأين هي الآن من حقوق الإنسان في أفريقيا؟

إننا نتفق مع الاستاذ مغيزل بأن الاعتراف بالحقوق لا يعني الاعتراف بالطوائف أو بحقوق المجموعات، لأن اعطاء حقوق الطوائف، منع الناس من ممارسة حقوقهم داخل الطوائف.

وفي النهاية أرى أن مسألة حقوق الإنسان مسألة مركبة ومعقدة في الوطن العربي وتحتاج إلى عناية خاصة ودراسات طويلة وهذه الندوة إحدى حلقاتها.

8 ـ د. عصام سليمان:

أهمية الديمقراطية، بمضمونها السياسي والاجتماعي، كنظام يوفر الشروط الموضوعية التي تمكن الإنسان من التمتع بحقوقه، تكمن في مدى تمسك الشعب بقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان.

وتمسك الإنسان بهذه القيم يتطلب مستوى متقدماً من الوعي الاجتماعي والسياسي لدى الشعب. لذلك لا يمكن اعتماد الديمقراطية بمفهومها الصحيح بقرار، إنما تتطلب الديمقراطية قيام عملية تاريخية طويلة، لأن الديمقراطية، كما سبق واشارت الدكتورة كيوان، نشأت في المجتمعات الغربية تحت تأثير ظروف معينة. فالتحول من مجتمع استبدادي إلى مجتمع ديمقراطي يتطلب جهدا كبيراً ووقتاً طويلاً. ولكن هذا لا يعني أنه يجب أن ننتظر انضاج الظروف الاجتماعية والاقتصادية لكي نطالب بإقامة الديمقراطية في البلاد العربية، إنما يجب على الفئة المثقفة والمؤمنة بحقوق الإنسان أن تعمل على نشر الوعي السياسي والاجتماعي، بهدف وضع الدول العربية على طريق الديمقراطية وضمان حقوق الإنسان فيه.

9 ـ د. غسان بدر الدين:

اعتقد أن مشكلة حقوق الإنسان لا يجب مقاربتها

من الـزاويـة القـانـونيـة فقط عـلى أهميــة القـوانــين والتشريعات. بل إن مناقشة أزمـة حقوق الإنسـان في الوطن العربي متلازمة مع أزمة الـديمقراطيـة التي هي الأسـاس في ممارسـة أي حق وبـدونها لا يمكن التكلم عن حقوق الإنسان. ولكن الديمقراطيـة هذه الكلمـة السحـرية التي أصبحت تشكـل، كما يقـول مـوريس ديفرجه «انجيل العصر»، تحولت إلى كلمة إيديولوجية ديماغوجية فارغة من أي محتوى. فما هي الديمقـراطية وهل يمكن أن تطبق في البلدان العربية؟

لقد أشارت الدكتورة كيوان وأصابت عندما قـالت ان ظهور الديمقـراطية في أوروبـا كانت نتيجـة لعملية صراع اجتــماعي اقتصـادي سيــاسي. إنها صــيرورة الصراع في أوروبا خلال أكثر من قرنين من الزمن.

أما في البلدان العربية حيث البنية الاجتـماعية بنيـة متخلفة تسيطر عليها عادات وتقـاليد بـدائية (قبليـة ـ عـرقية ـ مـذهبية ـ طـائفية . . إلـخ.) فهل يمكن أن تطبق الديمقراطية في مجتمعات من هذا النوع؟

إن الـديمقراطيـة ليست قوانـين ولا تشريعـات إنها عمليـة تطور وتغيـير لـظروف اجتـماعيـة ـ اقتصـاديـة وسياسية معقـدة. وهنا بيت القصيـد فإحقـاق حقوق الإنسان وممارسة هذه الحقـوق لا يمكن أن تتجسد إلا بتـطوير المجتمـع وتغييره وهي بـالتـالي نتيجـة وليست سبباً كما ورد عـلى لسان الصـديق الـزميـل الـدكتـور روحي بعـلبكـي من أن ازدهــار الحـقــوق يؤدي إلى ازدهار المجتمع. وشكراً.

10 ـ د. أحمد بعليكي:

لقد افدت كثيراً من العروض والمناقشات التي تمت ولا أخفي قـولاً إذ أصرح بـأنني شعــرت بصعـوبــة المقاربة التي أدخل من خلالها إلى هذه المـوضوعـات، كانت المقاربة ذات صفة حقوقية. ومـا سرني فيها هـو تـوقف الاستاذ مغيـزل عند مسـألة الثقـافة الشعبيـة، وهنا أحسست بأنه من الممكن أن يكون ذلك مدخـلاً إلى فهم قـانـوني لحقــوق الإنسـان. ومن الضروري التمييـز بين عـامة وخـاصة في مـا يتعلق بفهم وحماية حقوق الإنسان، واعتقـد أن للعامـة أيضاً شكـل من أشكال الفهم والحماية التي تمارس على هذه الحقـوق. ونـلاحظهـا من خلال مـداورات نجدهـا في الممارسـة الـدينيـة أو في انحـرافة وفي الحكـايـة الشعبيــة، ان المـداورات لدى العـامـة في تجسـد بشغفها وتـطلبـها لحقوقها الأساسية. وفي الحركات الدينية، هنـاك وعي متناقض، فالأطفـال والفلاحـون والأميون والحـرفيون وغـيرهم، عندمـا يتشوقـون إلى التشابـه في المـمارسـة الدينية، ينشدون نوعاً من المساواة الاجتماعية، فمثـلاً عـدما يقـال للولد يـا «حاج» أو للعـامة في القـرية أو للناس الهامشيين فيها يا «سيد»، أو عـدما تقـام صلاة الجماعة في اصطفاف بـين جميع الفئـات الاجتماعيـة في الجـامع أو عنـد الصــلاة عن روح الغـائب أو الميت، نرى أن إقامة الصلاة وممـارسة الـطقوس الـدينية هما نوع من ممارسة حقوق العامة في التساوي الاجتماعي.

نجـد في الحكـايـة الشعبيـة تـوريـات. إذ يـرد في الحكـايــة أن أميـراً أحب بنت الـراعي، أو ذهـب إلى البـدو فرأى راعيـة ثم تزوجهـا، نرى أن هنـاك تعبير مـداور لهذا الشغف بـالتساؤل الاجتـماعي. ونتسـاءل كيف يمكن أن يتم الوصل؟ عن طريق عملية تـوعية؟ أم عن طـريق عمليـة تثقيف؟ وكيف يمكن أن يفتــح مجال للعامة لفهم الممارسة ولفهم الحقوق الشعبية. أما حيــز الخـاصـــة فهـو يتم من خـــلال بلورة نصـوص ومنـظمات لحمايـة هذه الحقـوق إن استعـادة مفـاهيم الفـرد، وثنائيـة حق الفرد وحق الشعب، تفقـد هـذا الوصل بـين فهم العامـة وفهم الخاصـة. واعتقد أنـه يجب التحدث عن حلقة حقوق الجماعـات، ولا أعني هنا بالجماعات الشعوب لأنه لا يمكن أن نضمن حقوقاً لشعوب تهلك فيها الجماعات: الجماعة الثقافية والجـماعة السياسية والجماعة المهنية الاجتماعية والجماعـة الاثنية:

إن التركيز على هذه الحلقة هو أساسي وكذلك على عملية وصل بين هذين الطرفين اللذين لا وصل بينهما. وقد كان الفرد أو الشعب مجالاً للتسلط الذي قام في كثير من اونظمة الاستبدادية، واعتقد أنه لا تمارس حقوق الفرد بشكل منعزل عن الجماعات لأنه يندمج اجتماعياً في واحدة من هذه الجماعات أو في أكثر من واحدة منها. ولا يمارس حقوقه إلا بواسطة الضمائر التنظيمية المهنية، والثقافية والاجتماعية والسياسية، وهذه الضمائر التنظيمية أي ضمائر الجماعات هي حمايتها. وهي ضمانة تعدديتها، هذا ما يفهمه كمضمون للديمقراطية.

11 ـ د. أسعد دياب:

أولاً: لجهة العنوان: من الأفضل تغيير العنوان باعتماد أزمة حقوق الإنسان في الوطن العربي.

ثانياً: في باقي النقاط:

1 ـ يظهر من استعراض نشاط المنظمة العربية لحقوق الإنسان الذي قدمه الاستاذ مغيزل أن هذه المنظمة تتغرب لإيجاد مكان لها كمستشارة في منظمة دولية أو لدى منظمة الوحدة الأفريقية ولا تتغرب لتعذر إيجاد مكانة لها لدى الدول العربية.

2 ـ من الملاحظ أن هناك بعض المنظمات العربية لحقوق الإنسان، تركز على حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية مما يشكل تهرباً من اعتماد حقوق الإنسان المقر بها عالمياً على أساس أننا لسنا بحاجة لاستيراد ما يقر عالمياً لوجود ما يكفينا. والأسلم هو مقارنة بين الشرع الإسلامي والحقوق المقرة عالمياً حتى يعتمد ما يتوافق ويوحد ثم نأخذ ما لم يلحظ بشكل واضح في الشريعة الإسلامية.

3 ـ من الملاحظ أن هناك تقهقراً مستمراً لحقوق الإنسان في العالم العربي في حين أن هناك تقدماً مستمراً لهذه الحقوق في العالم الغربي. فيجب إيجاد أنظمة موضوعية تراقب تطبيق هذه الحقوق في العالم العربي كما فعلت الدول الأوروبية بإنشاء اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان والمحكمة الادارية لهذه الحقوق.

4 ـ نرى إجراء ندوات متتالية تتناول دراسة دستور كل دولة عربية لمعرفة مدى تطابقه مع حقوق الإنسان وتشريحه وتقديم المقترحات بهذا الشأن.

5 ـ إن أساس المشكلة في احترام حقوق الإنسان في الوطن العربي تتركز في احترام القوانين وتطبيقها وعلى ذلك ولترسيخ هذا الاحترام يجب تعميم احترام دستورية القوانين في العالم العربي وبالتالي استقلال القضاء. ومن ناحية ثانية يجب تطبيق تدريس حقوق الإنسان في المدارس بصورة إلزامية بحيث تكون مادة إلزامية في مراحل الدراسة وتعطى لها علامة في الامتحانات كمادة أساسية.

وبذلك يتعمم ويترسخ مفهوم حقوق الإنسان لدى الشعب سيما إذا تقررت إلزامية التعليم بحيث تشمل أكثرية شرائح الشعب.

12 ـ د. ساميا الشعار:

من المعاهدات الدولية إلى التطبيقات الاقليمية ومن النظريات إلى الواقع هنالك هاوية مُخيفة لا بدَّ من التوقف عندها للتأمل في كيفية تطورها، لذا لا بدَّ لنا من استعادة أسباب ظهور هذه الحقوق وتلمُسِّ أهداف تعميمها على العالم بأجملِهِ، ربما كان لنا في تحصيل نتائجها المحلية والعالمية عبرةً سلوكية توجه هذه الحقوق في الخط السليم والاصحّ منفعةً للمجتمعات التي تلتهمها المدنية، هذه العابثة بالنظم والقيم والاخلاقيات، وبكل ما كان متعارفاً عليه في أسلوب التعامل الذي كان يُشكِل لُحمة الحياة الاجتماعية ذلك دون اعطاء أي بديل مُطمئن وملموس عدا فكرة تعميم حقوق الإنسان لتكون هذه القاعدة الاجتماعية العالمية الجديدة.

لا شك أن هذا الهدف يبقى عظيماً في منحه ولكنه يحمل الكثير من التناقضات وحتى الممارسات القمعية كونه يرتبط بصلة وثيقة بالإطار الاقتصادي والعلمي والتقني والانمائي ولا يخرج عن لعبة التحالفات للمصالح التي تعتمد للأسف، المنافسة والإلغاء، وليس المشاركة والتعاون.

نشأت نظرية حقوق الإنسان كرَدَّةِ فعلٍ للمجتمع الأوروبي البرجوازي الذي كان يأمل بالحصول على دور سياسي يتناسب مع قوّتِهِ الاقتصادية ورغم إحاطة المواثيق التي أعلنت من جراء الثورات التي توالت الواحدة تلو الأخرى في نهاية القرن الثامن عشر والتي كُلِلت بالقدسية الدينية، شكّلت هذه المواثيق تحدياً للنهج المسيحي لما ينطوي تحتها من مفاهيم مغايرة للعقيدة المسيحية، وكان لا بدَّ أن ينتج عنها صراعات عميقة أدّت إلى شرخ جذري في المجتمع، وبدل أن تُساهم نظرية حقوق الإنسان في إنشاء روابط اجتماعية جديدة أكثر إنسانية توارت هذه الطموحات وراء صراع مجتمعين متفاوتين متنافسين، الأول يعتمد الإيمان دون الحريات والثاني يرتكز على الحريات دون الإيمان.

إن نظرية حقوق الإنسان هي حصيلة نظرية الحريات والمفهوم الجديد للإنسان والعالم، وصُدِّرت هذه المفاهيم إلى كافة أنحاء المعمورة، واتخذت أشكالاً مختلفة ومتنوعة حسب مدى استيعابها في كل مجتمع. فلو تأملنا فعاليتها في مجتمعاتنا وفي لبنان خاصة، لوجدنا أنها أعطت، بدون أي شك، نتائج إيجابية في بداية القرن، واسقطت الكثير من التقاليد البالية، وطبعت المجتمع بمفهوم جديد للإنسانية والتعامل البشري، ولم توفر هذه النظرية قوقعةِ المحيط الديني الذي شاهد انفتاحاً كان منشوداً، وكادت أن تكون منذ السبعينات الركيزة اللاحمة بين نُخبة من الشباب المتعدّد الانتماءات، تلألأت كأمل المستقبل للعمل الجدي، والمسؤولية الواعية، والتوجيه الصحيح، في مجتمع أكثر عدالة، يؤمّن توظيف طاقاته البشرية في نهج أكثر إنسانية مما كان عليه.

وليس مجرد صُدفةً أن تنطلق الحرب اللبنانية في أوائل الخمس وسبعين عند أوج تمركز هذه الزُبدة الاجتماعية، ولم تكن الحرب اللبنانية إلا حرباً تدميرية بهدف «تدمير»، هذا الهدف اللاإنساني أصبح بطريقة فادحة وسيلة عالميّة ذاتية للتسلط وترسيخ التبعية، بعد أن بدت هذه الأخيرة في نهاية المطاف المنقذ الوحيد والحل اللابديل عنه.

ويصعب على الإنسان ألاّ يرى في هذه الحرب اللبنانية إسقاطاً لهذه البنية الاجتماعية التي كانت تبشر بالرقي والنمو السليم لتبديلها بمجتمع مُفتّت، مُشرذم، مُنغلقٍ على جماعات مصطنعة تجهض من خلالها كافة المفاهيم والقيم الحضارية لتكون هذه الحريات المُقتبسة واللاواعية، القاسم المشترك ما بينها وهكذا يتجلى النمط القمعي الجديد من خلال حُريّات وهميّة تائهة كانت من بين الأهداف التي صُدِّرت من أجلها هذه النظريات.

إن نظرية حقوق الإنسان وما ينطوي تحتها من مفاهيم جديدة سيفٌ ذو حدّين، إما أن تكون موجهة بمصداقية لتشكل قاعدة الحد الأدنى للتعامل وبصورة خاصة للتبعيّة العالمية والمحلية وإما أن تكون عابثة تشكل المخدر الجديد للاحباط حيال الفارق الشاسع بين المثل العليا والواقع الأليم، وتطوّر المجتمع نحو طبقتين متفاوتتين، الأولى متخمة والثانية مُعدمة لا يربط بينهما إلا هذا العيش اللاواعي.

نأمل، ونحن على أبواب نظام عالمي جديد، أن يُبادَر بإعلانات تقضي بالمحافظة على الحدود التي تضمن حقوق الإنسان فرداً ومجتمعاً ونظاماً، تقي من الممارسات اللامتناهية للحريات المبرّرة بالمصالح الذاتية المحضة والمغايرة لمفهوم المجتمع كوحدة إنسانية حضارية.

13 ـ انطوان سيف:

ينقسم البحث الذي ألقاه الدكتور مجذوب قسمين شبه متساويين من حيث الكمّ: الأول حول المسيرة التاريخية لحقوق الإنسان عموماً، وهو بمثابة مقدمة مطوّلة للقسم الثاني حول «حقوق الإنسان وحرياته في الوطن العربي»: ويتسّم البحث بنظرة شمولية لم تهمل التفاصيل حول المراحل التاريخية التي شكّلت مفاصل ومنعطفات كبرى في هذه المسيرة. إلاّ أن مطالعته للموضوع اقتصرت في الغالب على المقاربة الحقوقية التشريعية، متجاهلاً بذلك مقاربات أخرى هي على قدر كبير من الأهميّة. ولعلّ لفظة «حقوق» التي تحمل ضمناً مسوِّغات هذه المقاربة، واغراءاتها، كانت وراء هذا التجاهل، سيَّما وأن المحاضر مرجع كبير في هذا المجال.

وطرح الأستاذ مغيزل المسألة من زاوية أكثر قرباً إلى الممارسة العملية، أي حماية هذه الحقوق، أو ما أسماه «بالضمانات»، وهي عنده ثلاث حلقات متكاملة: داخلية، وعربية، ودولية. والداخلية (أي داخل كل دولة عربية) هي برأيه الأكثر أهميّة. كما توسّع في العرض عن إنشاء «المنظمة العربية لحقوق الإنسان» في بداية 1974 وأنشطتها، وكذلك عن «الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان»...

والحقيقة أن هذين العرضين قدّما لنا مادة وفيرة حول الموضوع، يمكن استكمالها بالكثير من التعليقات والمداخلات التي انطلقت منها، وهي كلها حصيلة ثقافة واسعة ومتخصصة وملتزمة، وتجربة ذاتية، وملاحظات ثاقبة وجريئة تستحقّ الثناء.

لذا، ولأسباب منهجيّة تتعلق بطبيعة هذه الندوة، لا أجد مسوِّغاً كافياً للاسترسال في التعليق والنقد حول العديد من عناصر هاتين المقاربتين، والتعقيبات عليهما. إلاّ أن ذلك ليس له أن يفضي إلى تغييب بعض الملاحظات التي تبدو لي ضرورية من أجل إيضاح الإشكاليات المطروحة:

الاشكالية الأولى تتعلّق بالمصطلحات. فعبارة «حقوق الإنسان» تحمل في الغالب التباساً حول استعمالها، إذ يبدو وكأن المفاهيم الخاصة بها هي حديثة بالغالب، ونابعة من البيئات الغربية! بالواقع أن «حقوق الإنسان» هي ثابتة في كل المجتمعات البشرية، وتعني بالأجمال تقويم العلاقة بين الحاكم والمحكوم من وجهة نظر المحكوم. وهي مرادفة عموماً لمصطلح العدل، بمقابل الظلم الذي هو على الحقيقة اعتداء على حقوق الإنسان. وهذه «الحقوق» هي بطبيعة الحال نسبيّة في الزمان والبيئة، ومتبدِّلة بحسب الحاجات المستجدَّة باستمرار، الناجمة خصصاً عن أوضاع اقتصادية وديمغرافية. وهكذا الأمر بالنسبة لمفهوم «الحرية» فقد كان دائماً تصوُّراً مناقضاً للاستعباد المرفوض. حتّى ولو لم تكن هذه التسمية هي الشائعة. وأعود هنا على سبيل المثال إلى كتاب فرانتز روزنتال، «مفهوم الحرية في الإسلام» حيث قرأ المؤلف مسيرة الحرية في الإسلام من زاوية المفاهيم الغربية، اليونانية القديمة أو الأوروبية ـ الأميركية المعاصرة، وأحياناً كثيرة من زاوية وجود لفظة «حرية» واستعمالها في حالة معينة أو عدم وجودها. والحقيقة أن مفهوم «الحرية» شغل المفكرين المسلمين منذ أكثر من ألف عام بأكثر ما يمكن تصوره: فمسألة التخيير والتسيير هي التسمية القديمة لاشكالية «الحرية» أو «الحريات» المعاصرة. فكل مجتمع يطرح إشكاليته بحسب المناخ الثقافي، والأدوات الاصطلاحية، والطروحات الخاصة بظرفه التاريخي. فمفهوم «الحرِّيات». ومفهوم «حقوق الإنسان» ومفهوم «الديمقراطية» ليس مفاهيم «مستوردة» بالمعنى الحصري. لذا لا يتوانى الكثير من المؤرخين، وعن حق، عن وصف فترة من فترات التاريخ بأنها أكثر أو أقلّ «ديمقراطية» من غيرها، في المجتمعات العربية

القـديمـة، أو في غـيرهـا. وللتـذكـير نقـول إن «الـديمقراطيـة» كمفهوم معـاصر ليس له المعـاني ذاتها التي كانت له في فترة تاريخية محدَّدة في المجتمع الاثيني (وليس اليوناني عموماً) القـديم، الذي نشـأ فيه هـذا المصـطلح! فالمجتمـع اليونـاني عمومـاً لم يكن مجتمعـاً ديمقراطياً، بل كان مجموعة مدن ـ دول النظام السـائد فيهـا، وعلى مـدى قرون عـديدة، هـو نظام الـطغـاة المستبدِّين، أي النظام الأتوقراطي!

لهـذا لا أرى أن «حقـوق الإنسـان» عمـومـاً هـو موضوع ندوتنا، ولا أيضاً «حقوق الإنسان العربي» في المطلق. إن الإشكالية المطروحة هي «الاعلان العالمي لحقوق الإنسان»، وهذا «الاعلان العالمي» المؤلف من 30 مـادة، والـذي أعلن في 1948/12/10 جـاء عقب الحرب العالمية الثانية. إلاّ العديـد من مبادئـه نجدهـا في عـدد من الفلسفـات ذات النـزعـة الإنسـانيـة القديمة، وفي الديانات السماوية، وفي بعض الدسـاتير والقـوانين القـديمة. إلاّ أن فكـرة «العالميـة» أصبحت طاغية على العقول عندما علمنا أننا نعيش على كوكب كـرويّ أصبحت كـل مجتمعـاتـه معـروفـة أي عنـد اكتشاف «العالم الجديد» بـدل الوصـول إلى الهند، في نهاية القرن السادس عشر. بالـطبع فـإن، معرفـة أن كوكب الأرض هو كروي، هي معرفة قديمـة تعود إلى أكـثر من ستة قـرون قبل الميـلاد عنـد الفيثـاغـوريـين وغـيرهم، وقد أخـذ بهذه الفكـرة كل العلماء العـرب الأقـدمـين الكبـار، إلاّ أن الاكتشـاف العمـلي جعـل الأرض محصــورة، فكـانـت فكــرة «العـالميــة»، أي الاتصال العملي مـع كل المجتمعـات البشرية. إلاّ أن هذه «العالميـة» اليوم أضحت أكـثر طغيانـاً، وتعززت مـع تقـدُّم وسـائـل الاتصـال المختلفـة، ومـع غـزو الفضـاء. ولكن، مـع ذلـك، فجـدليـة العـالميـة والخصوصية ما زالت تتحكم بهذه الاشكالية. ونجـد نمـوذجاً حيـاً لها في «الإعـلان العالمي» نفسـه» (1948) الذي هو أقـرب إلى المبادىء الفلسفيـة الإنسانيـة، مماَّ استـوجب «إعلانـاً» أكثر تخصيصـاً، فكان العهـدان، الصـادران عن الجمعيـة العـامـة لـلأمم المتحـدة، (1966/2/16): «العهـد الـدولي الخـاص بـالحقـوق الاقتصـادية والاجتماعية والثقـافية»، والعهـد الـدولي الخاص بالحقـوق المدنيـة والسياسيـة (مع بـروتوكـول اختياري ملحق له) ومجموع هذه «الاعلانات» تعـرف اليوم باسم «الشرعـة الدوليـة لحقوق الإنسـان». وقد أشـار الاستاذ مغيـزل إلى المادة 41 من العهـد الخاص بـالحقوق المـدنية والسيـاسيـة التي تسمـح للدول بـأن تـراقب بعضهـا بعضـاً، وأن تتهم بعضهـا بعضـاً بخصوص انتهاك هـذه الحقوق، وإلى أن العـديد من الدول العربية لم تصادق على هذه المادَّة. كما أشـار إلى استحالة ممارسة الأفـراد «حقوقهم» المنصـوص عنها في البروتوكول الملحق لمعوقات عملانية.

لـذا فإن مغـزى الإشكاليـة التي أطـرحهـا يتصـل بـإمكانيـة الانخراط في المسـار العالمي من غـير التخلي عن الخصوصية القومية. ولكن هذا يفترض أن يكون هـذا الانخراط متكـافئاً ليس عـلى المستـوى الحقـوقي فحسب. فنحن نتكلم على «العالمية» إلاّ أن ما يرد في ذهننا تلقاءً أن هـذه «العالميـة» مرادفـة للقوى الـدولية العـظمى وجبروتهـا، إذ هي التي تفـرض في الغـالب تصـوُّرها هي «للعـالميَّة» المفـترضة، ولفلسفتهـا. لقد أشار الدكتور مجذوب إلى «أنَّ حقـوق الإنسان العـربي وحرياته الأساسية هي في محنة كـبرى»، ودعم حكمه بـالعـديـد من القـرائن والاستشهـادات. إلاّ أن هـذا الحكم عنـدمـا يكــون مـوقفـاً من القـوى الــدوليـة العظمى، ـ يبدو الأمر مريبـاً. «فحقوق الإنسـان» قد تكـون حجـجاً لمـآرب لا تمت لحقوق الإنسـان بصلة، وتغـطية «لحقـوق» مغبونـة ومنتهكة داخـل مجتمعـات تدَّعي احترامها.

والاشكالية الثانية التي أثيرت هي التاليـة: عندمـا نتكلم على «حقوق الإنسان فهل الإنسـان هو فـرد أم

جماعة؟ هل المقصود «حقوق الأفراد» أم حقوق الجماعات؟

بالواقع، لقد درجنا على تبنّي هذه المعادلة المبسّطة: النظام الليبرالي يبرز حقوق الأفراد على حقوق الشعب، والنظام الاشتراكي يضحّي بحقوق الأفراد من أجل حقوق الإنسان ـ الطبقة، يو الطبقة المسيطرة، أو، كما يقال باختصار: الشعب!

هذه المعادلة المبسطة هي أيضاً، وجوهرياً، جزئية: فهي تصحُّ أكثر من وصف الحقوق في الأنظمة الاشتراكية الشيوعية، ولكنها لا تفي تماماً بوصف المجتمعات الليبرالية وما سبقها. بالواقع أن اعتبار الفرد قيمة قائمة بذاتها له جذور تاريخية بعيدة، وفكرة الإنسان ـ الفرد تبدو مستحدثة نتيجة عوامل عديدة لا مجال ها هنا لذكرها. إلَّا أنه في العصور الحديثة، يعود إلى الفيلسوف كانط في مجال تصدير هذه القيمة عندما جعل أحد المسلّمات العالمية الثلاث في نظامه الفلسفي الأخلاقي قائمة على أن «الإنسان غاية بذاته وليس وسيلة»، ويجب معاملته ـ أخلاقياً ـ بهذه الصفة. وكتابه الشهير «مشروع من أجل السلم الدائم» كان ملهماً أساسياً «للاعلان العالمي لحقوق الإنسان». إلَّا أنَّ مفهوم الفرد ـ القيمة لم يغرق كانط بالأنانيَّة كما عند فيخته، ولكن اعتبار الفرد كقيمة لا يؤدي بالضرورة إلى نزعة إيديولوجية فرديّة. إنه موقف قيمي أكسيولوجي، وحتّى أنه واقع موضوعي لا يمكن تجاهله، خصوصاً بعد إعادة النظر التي تمت أخيراً في المعسكر الشيوعي، وفي النظرية أيضاً، حول هذا الموضوع. وبروز الفرد كقيمة تمَّ تاريخياً على حساب انفراط الكثير من البنيات الجماعية في أوروبا نتيجة ظروف موضوعية منها نشوء المجتمعات الصناعية المتمركزة في المدن، والتي استقطبت سكان الأقاليم والقرى في هجرات داخلية واسعة، وهجرات خارجية إلى العالم الجديد، وتوسُّع حركة التجارة والحرف . . . إلخ إلَّا أن قيمة الفرد تتخذ في مجتمعاتنا العربية أهمية مضاعفة لأنها تأتي كنقيض للقبلية والعشائرية والمناطقية والمذهبية . . . على الرغم من اختلاف الظروف الموضوعية عمَّا جرى في الغرب. واعتقد أن مغزى مداخلة الدكتور موسى وهبه حول أهمية قيمة الفرد في إرساء حقوق الإنسان عموماً، والعربي خصوصاً، يُفهم من هذه الزاوية. ولا مجال برأيي للتخوُّفات التي أعلنها الاستاذ الياس سحّاب حول هذا الأمر من أننا هكذا ـ برأيه ـ نضحّي بالشعوب من أجل الأفراد، بعدما ضحينا سابقاً بالأفراد من أجل الشعوب، لأنَّ ـ برأيه أيضاً ـ من أجل ادعاء كاذب حول حماية حقوق الإنسان تُقمع حقوق شعوب! إن الأحكام على «الأنانية» (الفردية) كانت دائماً أخلاقية وازدرائية إذ وُضعت بمقابل مصالح الجماعة! ولكن الأمر ليس ـ موضوعياً وضرورة ـ هكذا. واعتقد أن أجوبة عديدة عن هذه الاشكالية قد تأتينا من العلوم الإنسانية: الاجتماع والانتربولوجيا. فالفرد غير المنتمي هو شواذ نادر. الأفراد ينتمون إلى جماعات صغيرة، أو ما تحت الجماعات، وهي متداخلة من جهة، وبعضها أوسع من البعض الآخر، وبعضها يحوي البعض الآخر، وبعضها طوعي واختياري، وبعضها غير ثابت . . . إلخ فالطالب الجامعي مثلاً لا ينتمي إلى الجامعة إلى الأبد، ولا إلى عائلته أيضاً، ولا إلى الهيئة التنفيذية لاتحاد الطلاَّب إذا كان عضواً فيها، ولا إلى قريته البعيدة عن الجامعة، ولا إلى بيئته الجامعية بعد التخرج. . إلخ الفرد لا ينتمي إلى المجتمع الكبير إلَّا عبر «مجتمعات» صغيرة كثيرة. . . واعتقد أن هذه «المجتمعات الصغرى» الطوعية، أو هذه المؤسسات التي تنشئها إرادات حرَّة وتسمَّى عالمياً «مؤسسات غير حكومية» يجب الأكثار منها في المجتمعات العربية لأنَّها تنمي الروح الفردية الحرية الملتزمة بالجماعة، تنمي الوعي بالانتماء وحريَّة الانتماء. . .

والشخصية الأساسية للفرد، كما أظهرت أبحاث كاردينر وغيره، تتكون أصلاً بالانتماء إلى هذه المجتمعات التي لا ينجو منها أي فرد.

الإشكالية الثالثة حول احترام هذه الحقوق، أو ما يسميه الاستاذ مغيزل «الضمانات»، أي تنفيذ الاتفاقات وحماية الأفراد. أرى أن ثمة حلقة مفرغة يقع فيها ـ من الناحية النظرية على الأقل ـ كل من لا يتمتع بفكر جدليّ. أن نقول بأن حقوق الإنسان يمكن حمايتها باعتبار الفرد قيمة، وبسيادة الديمقراطية، والتعددية الفكرية والسياسية وغيرها، والتربية لحقوق الإنسان إلخ. . . ولكن كيف العمل في وضع ليس فيه هذه الشروط؟ هل يتم النضال من أجل اقرارها بوسائل غير ديمقراطية؟ هل إرساءحقوق الإنسان تمرُّ بالضرورة عبر ثورة دموية أو انقلاب؟ لقد أشار الدكتور مجذوب وعن حق أن أزمة حقوق الإنسان العربي ليست ناجمة عن السلطة السياسية التي لا تؤمن هذه الحقوق، بل أيضاً عن «سلطة» المعارضة التي تمارس في مواقفها المعارضة انتهاكات كثيرة لقواعد حقوق الإنسان وللديمقراطية الصحيحة واعتقد أن مجال النضال الديمقراطي هو أوسع ممَّا يُظن لأنَّ كل بنية وفيها خروقات عديدة. وأنَّ مسيرة حقوق الإنسان هي طويلة وشاقة ولن تبلغ نهاية سعيدة في أي وقت من الأوقات، لا في المجتمعات العربية ولا في سواها أيضاً. من يحمي الحقوق ويثبتها: السلطة القامعة أم المجموعات المقموعة؟ أن تحليل مفهوم الحقوق يفضي إلى أن هذه هي نتيجة موازين قوى. ولا بدَّ من ولوج الحقوق بخلق قوى ديمقراطية ناشطة باستمرار. وأن نظرة تفاؤلية حول هذا الأمر ليست واهمة. فالعالم الذي نعيش فيه ليس ثابتاً وجامداً، وحركة التاريخ ترتبط إجمالاً بالذين ينخرطون فيها، لا بالذين يتفرَّجون عليها أو يخافون منها.

والإشكالية الرابعة هي: حقوق الإنسان وجدلية الداخل والخارج. أمام التحدي الداخلي، أظهرت التجارب أن هذه الحقوق عرضة لتهديد أخطر من الخارج، الخارج المتفوق سياسياً وعسكرياً وتقنياً وعلمياً واقتصادياً. . . إن كان هذا الخارج بصورة استعمار مباشر، أم نظام عالمي مفروض، أم اغتصاب أرض واستيطان وتهجير. والمخاوف المعبَّر عنها في هذا المجال هي حقيقية وليست أوهاماً. فحقوق الإنسان، حقوق الشعوب، تنتهك من هذا الخارج تحت ذرائع حماية الحقوق. وإذا كان صحيحاً أنه ليس حراً من ينتهك حريات الآخرين، نصبح على الحقيقة إزاء خدعة عالمية قائمة جوهرياً على قطيعة بين الاعلان والممارسة أو على تسخير الاعلان العالمي لممارسات تنقض «الاعلان». إلاَّ أن المعركة مفروضة علينا ـ وهي ليست بالضرورة عسكرية فحسب ـ ولا سبيل إلى الانكفاء أو الهروب منها. إنها مجابهة يومية تتزايد حدَّتها مع تزايد التواصل المتنامي بين أقطار العالم. فالغرب المتفوق الذي يستغل تفوُّقه إلى أقصى حد، هو أيضاً، وخصوصاً، «الخصم الضروري» لأنه يشكل صدمةً حضارية تتمثل بحاجتين متناقضتين: حاجتنا إلى تقدُّمه، وحاجتنا إلى محابهته وردعه. فإشكالية الداخل والخارج يتمُّ التعامل معها بمزاوجة حقوق الإنسان بالإنماء. هذه المزاوجة أداة ضرورية لحماية الاستقلال الوطني المتلازم مع الحقوق المواطنية. وعلى الرغم من السمة التفاؤلية الأساسية لتفكيري في هذا المجال، فإني لا أرى، مع ذلك، أن الأمور تستقيم لنا من غير تضحيات في هذه المعركة الطويلة المحتومة. ولا بدَّ من التأكيد على أن حقوق الإنسان العربي لا يجوز أن تكون في مطلق الأحوال ضريبةً للمشاركة في المعركة، أو حالة طوارىء دائمة تخنط هذه الحقوق، أي تخنقها؛ أو ردة ضد الانفتاح؛ فهذا ليس بالتحليل الأخير سوى تواطؤ غير معلن مع الخارج. لا يمكن لحقوق الإنسان في أي ظرف أن تكون ثمناً لأي شيء. لأنَّ لا شيء ـ وطنياً وإنسانياً

وقيمياً ـ هو بـالفعل أغـلى منها. فـالتضحيات، كـل التضحيات، تكون من أجلها، وليس بها.

14 ـ د. رامز عمار:

لا بد لي في بداية هذه المداخلة من أن أشكر معهد الانمـاء العربي ومجلة الفكـر العربي، وسـأقصر حديثي على بعض الملاحظات.

ـ لقـد حدد العميـد مجـذوب عـدداً من الأسبـاب الـذاتية والمـوضوعيـة التي تعيق تقدم حقـوق الإنسان فاشير من جهتي.

1 ـ إلى عنصر تـاريخي هام هـو انتفاء وجـود تراث ديمقراطي في الأبنية والمؤسسـات الاجتماعيـة والثقافيـة المختلفة في الوطن العربي بدءاً من الأسرة. فالقبيلة أو العشيرة مروراً بالمؤسسات التعليمية وانتهاءً بـالأحزاب السياسية وتنـظيمات المثقفـين أنفسهم مما يجعـل غياب حقـوق الإنسان والـديمقراطيـة لا يبدو شيئـاً شـاذاً في إطار السياق الراهن للواقع العربي.

ـ تفشي الأميـة لدى الجـماهـير العـربيـة (69% إلى 75%) علاوة على سيـادة التخلف الثقافي والاجتماعي وخصوصاً لدى الطبقـات الشعبية. ويـرجع ذلـك إلى قصـور النظام التعليمي وسيـادة الثقـافـة التجـاريـة، وهبوط الأداء الإعلامي واحتكار المؤسسات الإعـلامية من قبـل السلطات الحـاكمـة. حيث نجـد أن النمط المسيطر للملكية بالنسبة لـوسائـل الاعلام الجـماهيري هو نمط الملكية الحكومية.

ـ صرامـة القـوانـين المـنظمـة للعمـل الإعــلامي وخضـوع المؤسسات الإعـلامية لسيـطرة الـدولـة فيـما يتعلق بالتراخيص وسحبها.

ـ تعيين الموظفين في هذه المؤسسات باعتبارها ملكـاً للدولة والاشراف التام للسلطة على الإنتاج الإعلامي (تحديد حجم الميزانيات ـ توعية الكوادر المؤهلة لقيادة المؤسسات الإعلامية توزيع ورق الطبـاعة من الـدولة وهنا نصل إلى القوانين الردة السياسية التي أشار إليهـا الدكتور مجذوب. فالقانون رقم 148 لسنـة 1980 بشأن سلطة الصحـافـة إذ تنص المـواد 30-31 و32 من هـذا القـانـون عـلى تعيـين أعضـــاء الجمعيـات ومجــالس الادارات ورؤساء التحرير من قبل مجلس الشـورى مما يفـرض على المؤسسـات الاعلاميـة قيـادات إعـلاميـة يكون ولاؤها للسلطة.

2 ـ سيطرة شعار النخبة الطليعيـة القائـل بأنـه من الضروري قبـل اعطاء الحـريـات للشعب مـرور فـترة زمنية من سيطرة حزب أو نخبة طليعيـة تصهر الأمـة في بـوتقة واحـدة وتحقيق التحـرر السيـاسي الشـامـل وتقوية أسس الدولة.

3 ـ سيطرة منطق التنمية الشاملة والتصنيع باعتماد بعض أشكـال من الاشـتراكيــة واستبعـاد الأشكـــال الـديمقـراطيـة الأخـرى فكــانـت النتيجـة ان عــانـت الشعوب العربيـة من حرمـانها من حقوقهـا السياسيـة دون الحصول على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

أشـدد في الختام عـلى ما تفضـل به الـزميل روحي بعلبكي من ضرورة استغـلال طاقـة الاعلام ووسـائل الاتصال الجماهيري في المجالات التالية.

ـ تعليم حقــوق الإنســان وتعميق الــوعي بهــذه الحقوق لدى مختلف الأفراد.

ـ فضـح انتهـاكــات حقـوق الإنســان في الـوطن العربي.

ـ وضع البرامج والمسلسلات التلفزيونيـة بالتعـاون مع المؤسسات العربية لتوضيح أهميـة حقوق الإنسـان وهــل هنـاك من وسيلة أهم من الإعــلام لإيصــال المبــادىء والحقـوق الإنســانيـة إلى مختلف الشرائــح الاجتماعية ولكسر طوق النخبة الذي فرض بشكـل أو بآخر حتى الآن.

15 ـ د. خضر ذكريا:

أشكر مجلة الفكر العربي ومعهد الانماء العربي على هذه الدعوة الكريمة. وأنما آسف جداً لأنني لم استمع إلى المحاضرات الأساسية بسبب تأخري الذي كان خارجاً تماماً عن إرادتي. ومع ذلك فقد كنت سعيداً بكل ما استمعت إليه، ولا بد أن أعبر عن بعض القلق من نزعتين بدتا لي في هذه الجلسة، النزعة الأولى، هي نزعة التفاؤل بما يسمى بالنظام العالمي الجديد وأن هناك ما يشبه الضمانة العالمية لنصل إلى حقوق الإنسان العربي، اعتقد أن هذا وهم كبير، وأن هذا الوهم ناجم على ما يبدو عن هذه الموجة من ما يسمى بالديمقراطية والتي تشيع الآن في العالم وخاصة في أوروبا الشرقية.

ولكن هذه الموجة وهذا الاندفاع يغيبان حقائق أساسية، يبدو لي أن علينا أن نتذكرها. والحقيقة الأساسية الكبرى، هي أن زعيمة هذا النظام العالمي الجديد هي الولايات المتحدة الأميركية، وأن هذه الأخيرة تقمع حقوق الإنسان في كل مكان، ولا أريد أن استفيض في هذه النقطة، اكتفي فقط بالتذكير بأن الولايات المتحدة الأميركية ساعدت ودعمت أنظمة دكتاتورية عندما كانت هذه الأنظمة تسير وفق رغباتها أو تصورت انها تسير وفق مصالحها. على الأقل أذكر وخلال أزمة الخليج، أن كبار صانعي السياسة الأميركية كسيجر مثلاً لم يكتب مقالاً إلا وقال فيه إن من مصلحة الولايات المتحدة الأميركية الحفاظ على أنظمة الخليج الراهنة، كما هي، الحفاظ عليها هكذا، صغيرة ومشتتة لكي لا تسيطر قوة راديكالية على هذه المنطقة الهامة الغنية بالنفط... وأريد أن أذكر بأن الولايات المتحدة والغرب دعمت النظام العراقي الذي هاجمته فيما بعد أثناء حربه مع إيران لتصورها بأن العراق كان يمكن أن يكون وسيلتها للقضاء على الثورة في إيران.

النزعة الثانية التي أثارت لدى بعض القلق هي نزعة فصل حقوق الإنسان عن السياسة وأنا لا أرى ولا أستطيع أن أفهم كيف يمكن أن يحصل الناس على حقوقهم من دون السياسة القوى السياسية سواء أكانت السلطات الحاكمة أو كما تتحدثون عن الطوائف ذوات سلطة. هذه السلطات هي التي تقمع الإنسان وهي التي تحرمه من حقوقه واعتقد بأن من أهم المهمات الملقاة على عاتق المفكرين العرب، ولعل معهد الانماء العربي ومجلة الفكر العربي يفعلان ويشجعان المفكرين على إداء هذه المهمة، هو البحث عن الشكل المناسب للتنظيم السياسي للمجتمع الذي يضمن حقوق الإنسان، أقول هدا بمناسبة أن العالم الآن اكتشف بأن ما سمي بالديمقراطية الشعبية أو ديكتاتورية البروليتاريا أو ما شابه في البلدان الاشتراكية فشل ولم يؤد إلى ضمان العدالة التي وضعت كهدف، ولكنني لا أوافق الذين قالوا بأن الديمقراطية العربية نجحت وحققت الرفاه إلى أخره.. فهذا الرفاه تحقق للبعض وليس للكل. إن الرفاء لم يتحقق في البلدان الغربية الديمقراطية، هذا الشكل من الديمقراطية ساعد في تنشيط الرأسمالية هدا صحيح، ولكن الرأسمالية ساعدت في تنشيط الاستعمار وهذا بدوره ساعد في حلب مزيد من الأموال مما ساهم في تحقيق الرفاه في تلك البلدان، وأقول إذا كان ذلك الشكل من التنظيم السياسي للمجتمع في الغرب لم ينجح في تحقيق الرفاه على الأقل للبشرية، حتى لا أقول في المانيا نفسها أو في الولايات المتحدة نفسها، وإذا كان الشكل الآخر، الذي هو الديمقراطية الشعبية أو لست أدري ماذا من التسميات في البلدان الاشتراكية فشل أيضاً، فعلينا أن نبحث عن ما هو الشكل المناسب للتنظيم السياسي للمجتمع في المرحلة الراهنة في الوطن العربي الذي يكفل أو يضمن حقوق الإنسان، التعددية السياسية، التعددية الحزبية، حق القول والعمل وهذا كله مفهوم وأنا من أوائل الدعاة لهذه القضايا، ولكن

السؤال كيف نضمنها وكيف تضمن مثلاً أن لا يأتي ضابط فيستلم كل شيء، كيف نضمن أن لا تتكون ميليشيات كما تكونت في لبنان... إلخ. ما هو الشكل الأمثل، أو المناسب لهذه المرحلة أو لهذا الوضع التاريخي وأنا أوافق الذين تحدثوا عن التاريخ، هذا الوضع التاريخي الذي يعيشه الوطن العربي.

ما هو الشكل المناسب للتنظيم السياسي للمجتمع الذي يضمن ديمقراطية حقيقية وحقوقاً للإنسان؟

16 ـ د. سناء أبو شقرا:

إنني انطلق، مثل الكثيرين في هذه الندوة، من وحدة وشمولية مفهوم حقوق الإنسان. وكذلك من أن الإنسان هو الغاية النهائية والقيمة النهائية للفكر وللممارسة. والقضية هي كيف نحقق لهذه الغاية شروطها في المرحلة المحددة الراهنة. المعالجة الحقوقية هنا، على كل أهميتها تظل أضيق عن الإحاطة بمفهوم حقوق الإنسان وبتجسيده. وكذلك المقاربة السياسية أو السوسيولوجية الصرفة. فالمقاربة السياسية ـ وهي الأوسع بين ما ذكر ـ تقودنا إلى مقارنة تاريخية مع المفهوم الليبرالي لحقوق الإنسان. والواقع إن النظام الليبرالي الغربي لم يقم بوصفه استجابة لشعارات الثورة الفرنسية بصورة مباشرة وبسيطة (ومعروف مصير هذه الشعارات على مدى القرن التاسع عشر كله تقريباً). إنه قام بسبب التوازن الاجتماعي الذي أرسته عملية النمو الطويلة على أساس تخفيف حدة التفاوت بين الفئات الاجتماعية ورفع مستوى حياة نسبة عالية من السكان اقتصادياً وثقافياً. والتنمية هذه قامت على محورين: الأول هو الثورة العلمية التكنولوجية والثاني هو استغلال العالم الثالث. وبالعودة إلى موضوعنا نسأل: هل يمكن في شروط وأوضاع بلداننا أن تكون هذه الليبرالية حلاً لمشكلة حقوق الإنسان؟ ثم لا بد من سؤال آخر: هل يسمح النظام العالمي بهكذا أنظمة في أطرافه التابعة، خاصة وأن هذا النظام يعيش اليوم حالة وحدانية القرار تقريباً؟

البلدان العربية تطورت، في المرحلة المعاصرة، بين حالتين كبيرتين: الأولى حالة القبول بواقع التبعية للدول الاستعمارية، وبالتالي القمع السافر لكل حركة معارضة تحررية، والثانية هي حالة البلدان التي اقامت أنظمة معادية للاستعمار ورفضت النموذج الاجتماعي الغربي. وهذه البلدان تمثلت أشكال التنظيم السياسي ـ الاجتماعي والإيديولوجي السائدة في النموذج السوفياتي، بلتويناته المتنوعة. وفي هذا النموذج تبدى مقدار الخلل في النظر إلى مسألة حقوق الإنسان. لذلك نرى أن الدساتير والتشريعات في الأقطار العربية هي على هذا المستوى من التخلف في حماية وتأمين الحقوق الإنسانية للفرد والجماعات. فالدساتير والتشريع هي الشكل الحقوقي للعلاقات القائمة في الواقع، تقريباً (ومن دون أي تلقائية). وأثبت التاريخ، حتى الآن على الأقل، أن النموذجين الليبرالي والاشتراكي المزعوم لم يقدما حلاً لقضية الإنسان العربي. وما زالت استحالة تمثلها قائمة، فوق ذلك.

المطلوب، برأيي عملية تنمية شاملة تؤدي إلى توازن جديد بين الداخل والخارج لصالح الداخل، أي إنشاء بنية اقتصادية واجتماعية متمحورة على ذاتها وقادرة على تسخير علاقاتها الخارجية في صالح تقدمها من جهة، وإلى توازن داخلي جديد يؤمن اطلاق القوى الإنتاجية والابداعية ويؤسس لتوزيع أكثر عدالة ولاستقطاب أضعف بين الفئات الاجتماعية المختلفة. هاتان العمليتان المترابطتان هما الشرط الضروري لإنسنة العلاقات بين الأفراد والجماعات وبينها وبين الدولة والعصرنة. هذه العلاقات هي إنها الإطار والحاضنة لتجسيد الحقوق الإنسانية للأمة العربية ولمكوناتها، جماعات وأفراداً في الخصوصية التاريخية المحددة التي نعيشها.

17 ـ د. فاديا كيوان (رد على المناقشين)

أريد الرد على ملاحظات د. معن زيادة حول تعقيبي:

1 ـ قلت إن الحديث الاجمالي عن حقوق الإنسان في العالم العربي حديث غير دقيق علمياً.. وأخشى أن يدفعنا الموقف الإيديولوجي المسبق إلى اغفال التفاوت الحاصل بين المجتمعات العربية في مجال معالجة حقوق الإنسان وتحصينها، وهذا الاغفال لا يغير شيئاً، فهناك تفاوت بحسب تطور النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي في كل دولة عربية. والبدء من هنا قد يسمح لنا بإيجاد سمات مشتركة بين سائر المجتمعات العربية، ولكن هناك أيضاً ميّزات في كل مجتمع. أما الحديث الاجمالي فلا يمكنه إلا أن يكون عمومياً.

2 ـ في ملاحظتي حول قول العميد مجذوب أن حقوق الإنسان كل لا يتجزأ، أردت أن ألفت النظر إلى أن الفرقاء الذين يطالبون بالحقوق السياسية والمدنية هم في بعض الأحيان غير أولئك المطالبين بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية. وهنا اتحدث عن الفارق في المواقع في هذا الموضوع بين الفئات الميسورة وقد تكون مقهورة سياسياً ومدنياً والفئات المحرومة أو الفقيرة والتي تفتقد إلى كافة الحقوق، وإذا ما أعطيت حقوقاً مدنية وسياسية لم تتمكن من الافادة منها. فالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والحقوق السياسية والمدنية لم تظهر ككل ولا هي تطلق اليوم شعارات متكاملة بل إن الموقف منها يتنوع دائماً حسب الموقع الاقتصادي والاجتماعي.

18 ـ تعقيب المحاضرين (رد الاستاذ مغيزل)

إن لقاءنا في هذه القاعة وتوزيع الأدوار بيننا، لم يكن إطلاقاً لإعطاء بعضنا حقاً في الرأي على بعض آخر. فكل ما أثير في هذه القاعة من قبل جميع المشاركين تناول موضوعاً واحداً من زوايا مختلفة ومتكاملة. لذلك لا مجال لكي يرد أحدنا على الآخر. بل المجال يكمن في متابعة مشتركة نحو هدف واحد، هو مزيد من حقوق الإنسان في مجتمعاتنا العربية التي نشارك في تحقيقها اليوم، وسوف نشارك غداً حتى يتثبت لنا ما أعلنا عنه سواء في العرض أو في التساؤلات أو في التعليقات التي وردت. وشكراً لكم جميعاً.

حركة حقوق الإنسان في الوطن العربي

د. أماني قنديل(*)

مع انتهاء عقد الثمانينات، وبداية خطواتنا الأولى إلى التسعينات، تلك التي تقترب بنا من القرن الحادي والعشرين، من المهم مراجعة وقع أقدامنا واتجاه مسارنا، في واحدة من أهم قضايا العالم العربي، وهي حقوق الإنسان. وتتطلب هذه المراجعة الموضوعية والشجاعة لرؤية واقع يزخر بالآلام، لكنه في الوقت نفسه يضيء لنا نقاطاً هنا وهناك. ومع هذا الخليط من مرارة الواقع وإشراقة الأمل، نبدأ عقد التسعينات، ليسجل التاريخ الإنساني أن حقوق الإنسان هي نضال القرن العشرين.

يهدف هذا المقال إلى إبراز معالم حركة حقوق الإنسان في الوطن العربي. وهو يركز على عقد الثمانينات باعتباره نقطة تحول جوهرية في المسار، ثم يسعى إلى استشراف المستقبل القريب وآفاقه.

* * *

ـ مفهوم حركة حقوق الإنسان

لعل أول ما ينبغي التوقف عنده، **هو مفهوم حركة حقوق الإنسان**، وما الذي نعنيه في هذا السياق. من الواضح أن كثيراً من الكتابات العربية والأجنبية، تستخدم هذا المفهوم، إلا أن دائرته ومضامينه تتسع أو تضيق. إذ تشير حركة حقوق الإنسان في مفهومها الواسع العريض، إلى كل دفاع عن حقوق الإنسان بالمعنى الشامل، أي الحقوق السياسية والمدنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ومن هنا فإن مضامين هذه الحركة من هذه الزاوية، تتخطى التنظيمات المعنية بحقوق الإنسان، خاصة تلك التي تدافع عن حقوقه السياسية والمدنية، ومن ثم تمتد لتشمل كافة التنظيمات غير الحكومية التي تسعى إلى دعم الإنسان وتعبيراته الحرة عن حقوقه وذاته. وهي بهذا المعنى، تمتد لتشمل أيضاً العمل النقابي، بكافة تشريعاته، في نضاله من أجل الوجود الإنساني الحر، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً. وعلى الجانب الآخر، تنطلق بعض الكتابات، حين تناقش حقوق الإنسان، من المفهوم الضيق للحركة، فتقتصر على

(*) جامعة القاهرة. ج. م. ع.

التنظيمات المعنية بالقضية، خاصة من أبعادها السياسية والمدنية.

يتبنى هذا المقال المفهوم الواسع لحركة حقوق الإنسان، أي كافة الأشكال والتنظيمات والتعبيرات النضالية التي تهتم في دعم حقوق الإنسان، بالمعنى السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. إذ إنه من خلال مناقشة واقع عالمنا العربي يصعب أن نتبنى المفهوم الضيق لحركة حقوق الإنسان، فالتنظيمات المعلنة والمعنية بهذه الحقوق محدودة إلى حد كبير، وعليها قيود قانونية كثيرة. بينما وفي الوقت نفسه - هناك عشرات من التنظيمات التي تلعب دوراً هاماً في الدفاع عن حقوق الإنسان، وكان لها تأثير فعلي في دفع الحركة إلى الأمام، رغم أنها ليست منظمة متخصصة يرتبط وجودها القانوني بهذا المجال فقط. ولعله من خلال مراجعة أنشطة اتحاد المحامين العرب، وبعض النقابات المهنية في الأقطار العربية (خاصة المحامين والصحفيين والأطباء)، يتوضح اتساع نطاق حركة حقوق الإنسان وتخطيها المعنى التنظيمي المتخصص المحدود.

* * *

من الصعب مناقشة تطور حركة حقوق الإنسان في الوطن العربي، منفصلة عنها في العالم كله. فالأمر الذي لا شك فيه هو أن هناك درجة عالية من التفاعل بين كافة الدول، شمالها وجنوبها، شرقها وغربها. وهناك عدد من العوامل التي لعبت دورها في دعم حركة حقوق الإنسان على المستوى العالمي، وجعلت من الصعب فصل الحركة على المستوى الإقليمي. من أهم هذه العوامل دور وسائل الإعلام التي حولت العالم كله إلى قرية الكترونية، يصعب فيها إخفاء الحقائق عن الرأي العام العالمي. وإذا كان من الممكن في زمن ماض الاحتفاظ بوقائع التعذيب وأحداث انتهاك حقوق الإنسان، إلا أن مثل هذه الوقائع والأحداث تتحول في عالم اليوم إلى أخبار تتناقلها وكالات الأنباء العالمية ومن أي بقعة من بقع العالم. وقد نجح هذا الدور الذي لعبه الإعلام بلا شك - تدعمه عوامل أخرى سنشير إليها - في خلق ضمير إنساني عالمي، كما أدى إلى رفض فكرة غربية المفهوم، وتأكيد عالميته. حقوق الإنسان اليوم هي كل لا يتجزأ، هي تكامل بين حقوق سياسية ومدنية، وحقوق اجتماعية واقتصادية وثقافية. إن تطورات عقد الثمانينات، التي انتهت بثورة أوروبا الاشتراكية، وبرنامج الإصلاح السوفييتي، قد أبرزت فكرة التكامل في مفهوم حقوق الإنسان وعدم مصداقية تجزئته. ذلك أن الساحة العالمية ظلت لعدة عقود، ومنذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، تشهد مفهوماً شرقياً وآخراً غربياً. يركز الأخير على الحقوق السياسية والمدنية، ومعه الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. بينما يطرح المفهوم السوفييتي مضموناً لحقوق الإنسان يرفع كثيراً من قيمة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، ويكاد لا يتحدث عن الحقوق السياسية والمدنية.

في بداية 1990 يؤكد تتابع الأحداث على التكامل بين كافة حقوق الإنسان، وصعوبة التقسيم التعسفي فيما بينها. ولا شك أن التطور السابق كان له انعكاساته على العالم أجمع، بما في ذلك منطقتنا العربية.

هناك عامل آخر رئيس لعب دوره في دعم حقوق الإنسان على المستوى العالمي، ووفر المناخ للتفاعل الدولي حول القضية، ونقصد بذلك المواثيق الدولية التي ارتبطت بالأمم المتحدة. فالميثاق ذاته قد حفل بمبادىء حقوق الإنسان وحرص المنظمة الدولية على تعزيزها[1]. كما وضعت الأمم المتحدة آليات خاصة لمتابعة أوضاع حقوق الإنسان في العالم. ومن أهم هذه الآليات المجلس الاقتصادي والاجتماعي، ولجنة

حقوق الإنسان المتفرعة عنه. وقد اثبتت الأخيرة من خلال طبيعة عملها الخاصة، فكرة عالمية حقوق الإنسان وصعوبة إخفاء الحقائق على المستوى الدولي. وبالإضافة إلى ما سبق، فإن الشرعية الدولية لحقوق الإنسان أصبحت لا تعتمد فقط على الإعلان العالمي (والذي صدر في 10 كانون أول/ديسمبر عام 1948)، وإنما تعتمد أيضاً على العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والثقافية والعهد الدولي للحقوق السياسية والمدنية اللذين دخلا تاريخ النفاذ عام 1976. ودون الدخول في تفاصيل هذين العهدين، ما يهمنا هو التأكيد على ما ترتب عليهما من تحقيق عالمية قضايا حقوق الإنسان، والتكامل بين الحقوق، كذلك تأثيرهما على دفع الحركة إلى الأمام على المستوى العالمي. كذلك نشير إلى الإعلانات العالمية المتلاحقة الخاصة ببعض الفئات من ذلك حقوق المرأة، وحقوق الطفل، وحقوق المعاقين وغيرها من المواثيق والاعلانات الدولية التي سعت إلى إبراز أهمية حقوق الإنسان وخصوصيتها من بعض الفئات التي تحتاج إلى مجهود خاص. لقد تجمعت محصلة هذه العوامل التي ترتبط بالإطار الدولي، لكي تؤثر وتتفاعل مع حركة حقوق الإنسان في الوطن العربي. وقبل أن نتبين مظاهر هذه الحركة، من المهم التعرف على ملامح الواقع.

- واقع حقوق الإنسان في الوطن العربي

إذا كانت مجمل المؤشرات تؤكد على سوء أحوال واقع حقوق الإنسان في الوطن العربي، فإن من الضروري أن نؤكد أيضاً على أن هناك مؤشرات أخرى تعكس تطوراً إيجابياً يشهده هذا الواقع. وينبغي أن نعمل معاً - كمواطنين عرب - على تعميق هذه الملامح الإيجابية. ومن الاستعراض الموجز لواقع حقوق الإنسان العربي، نبدأ بالمفهوم وحجم الاهتمام به. فالمفهوم يركز على الحقوق السياسية والمدنية، خاصة ما تعلق بحريات التعبير ثم الانتهاكات النفسية والبدنية لحقوق الإنسان (عمليات التعذيب). لا زال المعنى السائد هو الذي يرتبط بعالم السياسة في الأساس. وقد يكون ذلك نتيجة طبيعية للنظم السياسية السائدة، وممارساتها إزاء المعارضة في كثير من الأقطار العربية. إلا أنه من المهم أن يتأكد المضمون الشامل لحقوق الإنسان العربي، أي الحقوق السياسية والمدنية، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وفي اعتقادي أن إبراز هذا المضمون الشامل، من شأنه أن يجذب قطاعات جديدة من الرأي العام، للاهتمام بقضايا حقوق الإنسان.

وترتبط بهذا المفهوم، طبيعة الأطراف الفاعلة في حركة حقوق الإنسان، فالعمل لا زال عملاً نخبوياً بالأساس يجمع بين مجموعة من المثقفين وقيادات الرأي، بينما مشاركة المواطن محدودة للغاية. وأتصور أن إجراء استطلاع للرأي العام العربي، حول معنى حقوق الإنسان، سوف يكشف عن نتائج خطيرة وقد يكون في مقدمتها ضعف إدراك المقصود من المفهوم، أو علاقته بالعمل السياسي والمعارضة السياسية. ومن العوامل التي تلعب دورها في صياغة المفهوم السائد، اقتصار حركة حقوق الإنسان في الوطن العربي على النخبة، وعدم قدرتها على التغلغل في أعماق الجماهير. فالنخبة العاملة في مجال الحركة، لا زالت منشغلة مع السلطة بإثبات شرعيتها أو قانونيتها، بينما ينشغل المواطن العادي بلقمة العيش والسعي وراء همومه اليومية.

بهذا المعنى نحن بحاجة إلى طرح أفضل لمفهوم حقوق الإنسان، يكون أكثر شمولية، بحيث يجمع بين الحقوق السياسية والمدنية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. كما أننا بحاجة إلى كسر دائرة الاهتمام المغلقة حول النخبة العربية، وتخطي ذلك إلى الواقع اليومي للمواطن، وإبراز التفاعل بين شقي الحقوق (السياسية من جانب، والاقتصادية

والاجتماعية من جانب آخر). أما من حيث الواقع العربي، **فهو يبدأ بالدستور والتشريعات الوطنية**. والمراجعة بهذا الصدد تخيب الآمال، حتى على المستوى القانوني. فهناك قطران عربيان ليس بهما دستور، وأقطار أخرى عطلت العمل بالدستور إما جزئياً أو نهائياً. وحتى تلك التي تملك دساتير سارية المفعول، فهي في معظمها تحيل تنظيم الحريات وضمانات حقوق الإنسان إلى القوانين، ولا تضع ضمانات كافية لها.

ولعل أخطر الظواهر التي شهدها واقع حقوق الإنسان في عالمنا العربي في العقود الأخيرة، **قوانين الطوارىء والتشريعات الاستثنائية**. فالأولى تجيز القبض على المشتبه بهم أو الخطرين على الأمن والنظام واعتقالهم، والترخيص لتفتيش الأشخاص والأماكن دون التقيد بأحكام قانون الاجراءات الجنائية. وهي تخول رئيس الدولة أو من يقوم مقامه صلاحية تحريم أفعال تصل عقوبتها أحياناً إلى الأشغال الشاقة المؤقتة، ومن هنا فإن قوانين الطوارىء تعطي السلطة التنفيذية الحق في أن تباشر التشريع الجنائي. أما التشريعات الاستثنائية، فقد مثلت هي الأخرى ظاهرة على الساحة العربية. وهي تسعى إلى إلباس التشريع الاستثنائي ثوب التشريع العادي. وتنتقص هذه التشريعات في مجملها من حقوق الإنسان المقررة في المواثيق العالمية والاقليمية.

وإذا راجعنا **القوانين المنظمة لحرية الرأي والتعبير**، نلحظ أن معظم الأقطار العربية تضع قيوداً تحكم حريات التعبير والرأي وتحددها. وهناك دائماً حرمات أساسية ينبغي عدم المساس بها من بينها نقد النظام أو المساس بشخص رئيس الدولة هذا بالإضافة إلى القيود على حرية تبادل المعلومات والأخبار.

أما من حيث موقف الأقطار العربية من المواثيق والتشريعات الدولية التي تقدمت عشرات الخطوات بحقوق الإنسان، سوف نلحظ تضارباً بين التشريع المحلي والتشريع الدولي. ولا يزال عدد كبير من الأقطار العربية لم يوقع على العهدين الدوليين والبروتوكولات الملحقة بهما. فهناك 11 دولة عربية فقط وافقت على هذين العهدين. وهي، تونس، الجزائر، السودان، مصر، المغرب، اليمن الجنوبي، الأردن، سوريا، العراق، لبنان وليبيا. أما البروتوكول الاختياري فلم توافق عليه أي دولة عربية حتى الآن. وأهمية هذا البروتوكول تكمن في أنه يمنح لجنة حقوق الإنسان في الأمم المتحدة، الحق في تلقي شكاوى مواطنين تلك الدولة بخصوص انتهاكات حقوق الإنسان فيها وتحقيق هذه الشكاوى.

ويلاحظ على موقف الأقطار العربية من اتفاقية مناهضة التعذيب هو أن موافقة البعض منها عليها لم يرتبط بإصدار إعلانين تنص عليهما الاتفاقية (المادة 21، 22). إذ يصبح بموجب هذين الاعلانين من حق لجنة مناهضة التعذيب التابعة للأمم المتحدة، تسلم بلاغات واردة من مواطني تلك الدولة بخصوص انتهاك أحكام الاتفاقية. ولا شك أن ذلك يعتبر مؤشراً لمدى الجدية. وقد كانت تونس هي الدولة العربية الوحيدة التي أصدرت هذين الإعلانين.

كذلك فإن لجنة حقوق الإنسان في الأمم المتحدة، لم تتسلم تقارير عن أوضاع هذه الحقوق في 11 دولة عربية وذلك منذ عام 1982 حتى الآن، وبالرغم من تصديقها على الاتفاقية.

وإذا انتقلنا من هذه المؤشرات العامة، إلى أخرى أكثر تفصيلاً، فإن مراجعة **تقارير المنظمة العربية لحقوق الإنسان، وتقارير منظمة العفو الدولية**، تبين سوء واقع الإنسان العربي. فأحوال السجون متردية، وعمليات التعذيب خاصة لسجناء الرأي مستمرة، ومن المذهل متابعة عدد حالات الاختفاء التي تتعرض

لها شخصيات من المعارضة السياسية في بعض الأقطار العربية. كذلك هناك عدد كبير من المعتقلين دون محاكمة منذ أكثر من عشر سنوات. ومن اللافت للنظر في بعض الأقطار أن انتهاكات حقوق الإنسان لا تأتي من جانب السلطة والحكومة، وإنما من جانب جماعات سياسية معارضة وغير معارضة تقوم بأعمال اغتيال وتصفية جسدية واحتطاف.

مجمل المؤشرات السابقة إذن، توضح سوء أحوال واقع الإنسان العربي على مستوى الحقوق السياسية والمدنية. وهناك مؤشرات أخرى كثيرة ومكملة حول واقع هذه الحقوق على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وهي في مجملها تؤكد على عدم عدالة التوزيع، وتدني الأوضاع الاقتصادية للغالبية العظمى، والحرمان من حق التعليم لنسبة كبيرة من الأطفال العرب، وقصور تطبيق مبدأ تكافؤ الفرص في الخدمات الصحية والاجتماعية وفي فرص العمل.

ومع كل ذلك فإن بوادر الأمل تلوح من هنا وهناك. فقد قامت بعض الأقطار العربية بإلغاء قانون الطوارىء، أو إحراء تعديلات في الدستور، استجابة إلى التيار العام. في حين فتح بعضها الآخر الباب للتعددية السياسية، وما يعنيه ذلك من مزيد من حريات التعبير والرأي. وتم الإعلان عن إنشاء عدد من الروابط والجماعات التي تدعم حقوق الإنسان، ونشأت منظمات ونقابات في العمل من أجل هذه الحقوق. كذلك تطور العمل من أجل حقوق الفئات الخاصة، خاصة بالنسبة للمعاقين والأطفال. وتنقلنا هذه المظاهر مجتمعة إلى مناقشة حركة حقوق الإنسان ملامحها ومستقبلها.

ـ حركة حقوق الإنسان العربي في الثمانينات:

لعل من أهم ما أتت به الثمانينات في الوطن العربي، هو تنامي حركة حقوق الإنسان. قبل ذلك كان من الصعب مناقشة فكرة وجود هذه الحركة. أما خلال هذه الفترة فقد أخذ مصطلح حقوق الإنسان يتردد كثيراً في وسائل الإعلام والمؤتمرات والندوات واللقاءات العربية. صحيح أن كثيراً مما جاء في الإعلام خاصة الصحافة العربية ـ حول حقوق الإنسان، يرتبط بأقطار أخرى أو بما ورد في تقارير منظمات دولية، إلا أنه كما ذكرنا من قبل، فقد مثل ذلك رافداً يقوي من الحركة على المستوى العربي. يضاف إلى ذلك النشاط العلمي الكبير في الثمانينات، الذي لم يبرز من قبل لمناقشة قضايا حقوق الإنسان. فركزت بعض المؤتمرات والندوات الاهتمام على تطوير التعليم بكليات الحقوق، وتضمينه أحدث الاتجاهات حول هذه القضايا. واهتم البعض الآخر بالتعليم قبل العالي وأثره في إرساء المفهوم لدى النشىء. كذلك توجه بعضها الآخر نحو الإعلام وحقوق الإنسان والحريات الشخصية في علاقتها بالتطور التكنولوجي (حاصة في مجال الاتصالات).

بهذا المعنى،نلحظ ازدهاراً علمياً لتغطية قضايا حقوق الإنسان العربي، شكل ومضمون لم يكونا قائمين من قبل.

شهدت الثمانينات أيضاً مبادرة عربية غير رسمية، من جانب بعض المفكرين ورجال القانون في العالم العربي، لوضع مشروع ميثاق خاص بحقوق الإنسان العربي، مسترشداً بمشاريع ومحاولات سابقة في السبعينات. وقد كان ذلك في مدينة سيراكوزا بإيطاليا، إذ عقد في كانون أول/ديسمبر 1986. عدد من الندوات المتتابعة حول حقوق الإنسان العربي في هذه المدينة، نظمها المعهد الدولي للعلوم الجنائية.

ومن أهم الأحداث والمؤشرات التي ارتبطت بحركة حقوق الإنسان العربي خلال العقد الماضي، مولد المنظمة العربية لحقوق الإنسان في كانون أول/ديسمبر عام 1983، إذ اجتمعت هيئة تأسيسية

من بعض المثقفين والمفكرين العرب وأعلنت عن تأسيس هذه المنظمة. واللافت للنظر أن إعلان ميلاد هذه المنظمة، لم يتم في أي قطر عربي، وإنما في مدينة ليماسول بقبرص. وفي تلك الفترة الزمنية كان الغزو الإسرائيلي للبنان قد اجتاح بيروت، وفي الوقت نفسه غاب أي تعبير شعبي عربي للرفض. فأراد المشاركون تأكيد فكرة أن احترام حقوق الإنسان العربي هي باب الخروج من الأزمة. وقد أكد النظام الأساسي للمنظمة العربية لحقوق الإنسان على احترام كافة المواثيق الدولية والدفاع عن المواطنين الذين تنتهك حقوقهم. وكان من المبادىء الهامة التي تم إقرارها تعميق وعي المواطن العربي بحقوقه المشروعة، وهو بعد هام ينبغي التأكيد عليه مرة أخرى ونحن على أبواب التسعينات.

وبالرغم من الضغوط الكثيرة المباشرة وغير المباشرة، من جانب كثير من الحكومات العربية، فإن المنظمة قد استمرت تعمل وتنشط على المستوى الإقليمي للدفاع عن حقوق الإنسان والعمل على الإفراج عن الأشخاص الذين تقيد حرياتهم بسبب آرائهم ومعتقداتهم أو بسبب جنسهم أو انتماءاتهم. وقد تعرضت المنظمة لرفض الأقطار العربية المشاركة في المجلس الاقتصادي والاجتماعي، وبالتالي لم تحصل على الصفة الاستشارية في المجلس إلا في كانون الثاني/يناير 1989. ولا شك أن اكتسابها هذه المكانة يساعدها على دعم وجودها الفعلي وتعزيز دورها.

والمنظمة تعتمد في نشاطها على عدد من الآليات، أهمها صدور تقاريرها السنوية ونشراتها الدورية حول واقع حقوق الإنسان العربي، والانتهاكات التي يتعرض لها. كما تعتمد على الاتصال الشخصي بينها وبين الحكومات العربية، للوساطة في الافراج عن المعتقلين السياسيين. وللمنظمة فروع في بعض الأقطار العربية، تدعم دورها ووجودها القطري. كما أن لها اتصالات وعلاقات دولية بمعظم التنظيمات المدافعة عن حقوق الإنسان في العالم. على المستوى القطري أيضاً، هناك تنظيمات خاصة تدافع عن حقوق الإنسان وتتبنى قضاياه، وهي ترتبط في معظمها بعلاقات مؤسسية مع المنظمة العربية لحقوق الإنسان. واللافت للنظر أن عدداً كبيراً منها قد شهد مولده في الثمانينات. وهذا ما يؤكد تبلور حركة حقوق الإنسان خلال العقد الماضي. من أهم هذه التنظيمات: الرابطة الجزائرية لحقوق الإنسان (تأسست عام 1987)، المنظمة المغربية لحقوق الإنسان (1988)، والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان (تأسست عام 1985)، والرابطة الموريتانية لحقوق الإنسان (1986). الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان (1985). هذا وقد تأسست من عام 1975، الرابطة التونسية لحقوق الإنسان، والتي تعد من أنشط التنظيمات القطرية في هذا الميدان كما تضم أكثر من ثلاثة آلاف عضو يتوزعون على 24 فرعاً في كافة أنحاء تونس، وقد لعبت دوراً متميزاً في الكشف عن انتهاكات حقوق الإنسان ودعم الديمقراطية.

وفي مجال مناقشة تطور حركة حقوق الإنسان في الوطن العربي، من المهم الإشارة إلى امتداد منظمة العفو الدولية من خلال فروع ولجان إلى الأقطار العربية، ولأول مرة منذ نشأة منظمة العفو (في منتصف الستينات تقريباً). هذا وتتبنى المنظمة فكرة العالمية في نشاطها، والترابط بين كافة البشر من أجل مبادىء حقوق الإنسان. ويفسر ذلك جزئياً، قواعد عمل منظمة العفو الدولية، والتي تقر نشاط أفرعها ومجموعاتها، للدفاع عن حقوق الإنسان خارج الحدود القطرية التي تنتمي إليها. ويعتبر فرع المنظمة في تونس هو الفرع الوحيد، في الوطن العربي المسجل تسجيلاً قانونياً (أي معترفاً به وبنشاطه داخل تونس). بينما هناك مجموعات عمل للمنظمة في عدد من الأقطار العربية، من أهمها مصر، الكويت،

موريتانيا، والسودان (التي تجمد نشاط فرعها أخيراً).

وإذا كانت المظاهر السابقة تعكس نشاط تنظيمات إقليمية وقطرية، نشأت بهدف دعم حقوق الإنسان، فإن هناك تنظيمات أخرى، لها صفة نقابية، ولكنها تميزت بنشاطها الضخم في هذا الميدان. من أهم هذه التنظيمات الاقليمية اتحاد المحامين العرب، والذي احتضن نشاط المنظمة العربية لحقوق الإنسان في سنواتها الأولى، وقدم لها الدعم الكافي لاستمرار مسيرتها. ويقوم الاتحاد بدور تثقيفي ضخم في مجال حقوق الإنسان، من خلال مؤتمراته وندواته ومناقشاته، وكذلك من خلال مطبوعاته. وقد أعطى أهمية كبرى لبعض قضايا حقوق الإنسان، من أهمها تعليم هذه الحقوق داخل كليات الحقوق في الوطن العربي، وتبنيه عدداً من قضايا الرأي في الوطن العربي والدفاع عنها. وكذلك دوره في مكافحة القوانين الاستثنائية وحالات الطوارىء، واتصاله المستمر بالحكومات للإفراج عن بعض سجناء الرأي.

واللافت للنظر أيضاً في تطور حركة حقوق الإنسان خلال عقد الثمانينات، اهتمام عدد كبير من النقابات المهنية في الأقطار العربية بهذه القضايا، والاتصال فيما بينها للدفاع عن بعض ضحايا الانتهاكات. وفي هذا السياق، فإن هناك بعض النقابات المهنية التي لعبت دوراً تقليدياً في الدفاع عن حقوق الإنسان، منها نقابات المحامين والصحفيين، ولكن الجديد هو دخول نقابات الأطباء في دائرة الاهتمام بحقوق الإنسان في الوطن العربي. وقد تمثل ذلك في تبني البعض منها موقفاً معارضاً علنياً ضد التعذيب، وضد الأطباء المتورطين في هذا الأمر، كما تمثل في الدفاع عن زملاء المهنة في قطر عربي آخر، والذين تعرضت حقوقهم للانتهاك. إن هذا الملمح أمر إيجابي، ينبغي الاهتمام به وتعميقه. فمن المهم أن تقوم النقابات المهنية ـ على وجه الخصوص ـ بدور في الدفاع عن حقوق الإنسان وتعميق الوعي به. وتواجه المنظمات المتخصصة المعنية بهذه القضايا كثيراً من الصعوبات وتنشغل إلى حد كبير في الدفاع عن وجودها إزاء السلطة والنظام. وهي تضم عدداً محدوداً من الأعضاء.. وكل هذه العوامل مجتمعة تضاعف من أهمية الدور الذي يمكن أن تقوم به النقابات المهنية كقنوات اتصال، مع قطاعات أعرض من المجتمع. وهناك ملامح أخرى إيجابية طرحتها الساحة العربية في الثمانينات، أسهمت هي الأخرى في بلورة معالم حركة لحقوق الإنسان. من أهمها تزايد عدد التنظيمات الأهلية والإقليمية والقطرية، التي تتبنى أهدافاً تدعم حقوق الإنسان في بعض الفئات الخاصة. من أهمها ما ارتبط بالاطفال العرب والمعاقين. كذلك تزايد نشاط التنظيمات غير الحكومية التي تعمل في مجال الثقافة والفكر، والتي تخطت الحدود القطرية وامتدت إلى الوطن العربي. ومن أمثلتها مركز دراسات الوحدة العربية، ومنتدى الفكر العربي، والجمعية العربية لعلم الاجتماع، والجمعية العربية للعلوم السياسية، والجمعية العربية لعلم الاقتصاد.

إن هذه التنظيمات غير الحكومية، والتي تضم بين صفوفها نخبة من المثقفين العرب، هي قنوات اتصال عبر قومية، تعكس نشاطاً مستقلاً وقوة ضغط تدفع بحقوق الإنسان العربي إلى الأمام. وهي جميعها تنص في نظامها الأساسي على احترام حرية الرأي وحرية الفكر، وتأكيد أهمية مناخ الديموقراطية للحرية الأكاديمية. لا شك أن التنظيمات السابقة على تنوعها، سواء تلك التي تدعم حقوق الفئات الخاصة، أو تلك الفكرية أو المهنية، من شأنها أن تسهم في توفير مناخ ملائم وتقاليد لها احترامها، تعمق من حقوق الإنسان.

ـ آفاق المستقبل:

إن طرح معالم حركة حقوق الإنسان في الوطن

العـربي، على النحـو السابق، وبعـد إبراز واقـع هذه الحقـوق وحالهـا، إنمـا يؤكـد أن هنـاك تغيـير يحـدث بـالفعل، قـد يكون بـطيئاً في بعض الأحيـان، لكنـه تراكمي، وقد يعاق في أحيان أخـرى، لكنه يستمـر، وهو الأمر الذي يجعلنا نتطلع إلى المستقبل بأمل أكبر.

إن مستقبل حقوق الإنسان في العالم العـربي يتحدد بفعـل عدد من العـوامـل بعضهـا لـه سمـة عـالميـة، والبعض الآخر له سمة إقليمية. فالعالم كله يسير نحو الديمقراطيـة، وفي كل يـوم نقرأ أو نسمـع عن سقوط أحد رموز الديكتاتورية والطغيان. وبالتالي فـإن هناك مداً عالمياً لا يستطيع أحد أن يوقفه، وهـذا المد يسـير لصالح دعم حقـوق الإنسان ولا تستثنى مه منطقة أو شعب. وعـلى الجانب الآخـر، فـإن مستقبـل حقـوق الإنسـان في الوطن العـربي يتحـدد بمتغـيرات إقليميـة هامة. من أبرزها دعم الديمقراطية. فبدون ديمقـراطية لا توجد حقوق للإنسان، وبدون احترام حريـة الرأي والتعبـير وتنظيم قنـوات للحوار يصعب الحـديث عن ديمقـراطية أو حقـوق للإنسـان. كذلـك فإن مستقبـل هـذه الحقوق، يتحـدد بقـدرة الأقـطار العـربيـة عـلى التقدم في طريق التنمية، وقدرتهـا على تـوفير الفـرص المتكافئة والعدالة الاجتماعية. فـالحقوق كـل متكامـل يصعب أو يستحيل الفصل فيما بينها، وهو الأمر الذي أكدته حركة الأحداث في العقد الماضي.

إن مستقبـل حقـوق الإنســان في الـوطن العـربي، يـرتبط بـآليـات أسـاسيــة ينبغي أن تكـون أدوارهــا واضحة. فتنظيمات حقوق الإنســان وحدهـا تستطيـع أن تفعـل الشيء القليـل، ولن تقــدر عـلى تحــريـك الجـماهير وبث الـوعي بينهـا. ولهـذا فـإن التنـظيـمات النقابية والمهنية، والتي تضم قطاعات الطبقة المتوسطة المثقفة، يمكنها أن تكون آلية أسـاسية لإدارة مستقبـل حـركـة حقـوق الإنســان. وأخيـراً، فـإن الجمعيـات الثقـافية والعلميـة الأهلية، هي أداة أخـرى هـامـة، تدافع عن حرية الفكـر وحريـة الرأي والتعبـير. ومرة أحرى، فإن المستقبل لصالح حقوق الإنسان. .

الحواشي

(1) من ذلك، المادة الأولى التي تقر على تطوير العلاقات الدولية على أساس تعرير حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، ثم المادتـان 55 و56 اللتان تشجعان على ذلك. وعلى الرغم من هذه المادرة الدولية من حـانب الأمم المتحدة، لم يتم طـرح أي تعريف لمضمـون حقوق الإنسان بسبب احتمالات الخلاف بين أقطار العالم. . لمزيد من التفاصيـل: راجع د. أمـاني قنديـل، «حقوق الإنسـان بين العهود الدولية والعمل الدولي المنظم»، **مجلة السياسة الدولية**، العدد 96، (نيسان/أبريل 1989).

حقوق الانسان في الوطن العربي: لمن تقرع أجراسها؟(*)

د. سامي منصور(**)

أشار الدكتور محمد المجذوب في ورقة عمله وموضوعها «الإنسان العربي وحقوق الإنسان»، إلى اهتمام الدساتير في الدول، على اختلاف أنظمتها بتكريس حقوق الإنسان على اختلافها: فحقوق الإنسان لم تعد مسألة فردية تعالج في نطاق القوانين الداخلية بل أصبحت قضية عالمية وإنسانية (مرحلة المواثيق والإعلانات الدولية). كما أبرز الإيجابية الكامنة في احترام الدولة لتلك الحقوق: فعظمة الدولة أو رفعتها تقاس بمدى احترامها لحقوق الإنسان والتزامها بها. ومن ذلك الحضارة العربية التي لم تزدهر إلا بفضل الحريات الفكرية التي سادت. في المقابل، إن فقدان الحقوق والحريات وقمعها أو تكبيلها هو السبب الرئيسي الذي حرّك الانهيار في الدول والمجتمعات. كما أن انتهاك حقوق الإنسان يؤثر في قدرة الإبداع لدى الفرد، وفي قدرة النظام الاقتصادي على الإنتاج والتقدم. ناهيك عن الأبعاد السلبية التي تنعكس على العلاقات الدولية، فالمس بحقوق الإنسان هو مصدر من مصادر تعكير تلك العلاقات.

وقد استنتج الدكتور مجذوب: أن هذه الحقوق هي الميزة في الأنظمة الديمقراطية وتدور حول محور أساسي: كرامة الإنسان، وهي تقوم على ركيزتين: الحرية والمساواة، وأن الخلاف بين النظامين الليبرالي والشيوعي معياره كيفية إقامة التوازن بين الحرية الفردية التي قد تؤدي إلى عدم المساواة ومقدار تقييد هذه الحرية من أجل المحافظة على المساواة. ففي النظام الليبرالي تأتي الحرية قبل المساواة، وفي النظام الشيوعي تأتي المساواة قبل الحرية، ومن أسباب ما حصل من تغييرات في المعسكر الاشتراكي هو إعادة النظر في معيار إقامة ذلك التوازن. فأين هو الإنسان العربي من هذه الحقوق؟ أين هي الأنظمة العربية من إقامة هذا التوازن؟ لقد أبرز د. مجذوب مسألتين: تكريس الدساتير العربية وبشدة في مقدماتها لحقوق الإنسان الأساسية كما كرستها الشرع العالمية، والمحنة التي تمر بها تلك الحقوق في واقعها الوضعي.

(*) قراءة لورقة عمل د. محمد المحذوب المقدمة لندوة «حقوق الإنسان العربي»

(**) كلية الحقوق، والعلوم السياسية، الجامعة اللبنانية ـ بيروت ـ لبنان.

فـالدستـور شيء، وتـرجمـة تلك الحقـوق إلى قـوانـين وأنـظمة شيء آخـر. بـل عـلى العكس، إن الـترجمـة الحقيقية لما ورد في تلك الدساتـير هي ترجمـة عكسية: فحقوق الإنسان العربي هي في محنة، وقـد بينت ورقة العمـل العوامـل والعقبات التي حـالت ولا تزال دون تحقيق تلك الحقـوق وإعـمالهـا: هي عقبـات إمـا موضوعية تتعلق بموقع الوطن العربي وظروفه السياسية والاجتماعية والاقتصـادية، وإمـا ذاتيـة تتعلق بسلوك الأنـظمة العـربية وتصرفـاتها، وقـد خلص الـدكتـور مجذوب إلى إعطاء ملاحظاته وانطباعاته:

1 ـ جميع الحقوق والحريات تشكـل كلاً مـترابطاً لا يتجزأ.

2 ـ عـدم تحـويـل حقـوق الإنســان إلى عقيــدة إيديولوجية حتى لا تصبـح موضـع استغلال من قبـل الأنظمة الحاكمة.

3 ـ افتقـار المجتمع العـربي إلى حريـة الرأي لـدى السلطة الحاكمة والمعارضة.

4 ـ التفاوت في درجة التطور الاجتماعي والسيـاسي مما تنعكس معه النظرة إلى هذه الحقوق وتكريسها.

5 ـ انحصـار الاهتـمام بحقـوق الإنسـان بفئـة من المجتمع دون أن تصبح حركة جماهيرية.

أبـرزت ورقة العمـل وبعمق العنـاوين الأسـاسيـة لـوضعيـة الإنسـان العـربي وحقـوق الإنسـان، ولكن السؤال الـذي نطرحـه هـو التـالي: حقـوق الإنسـان العـربي في الـوطن العـربي لمن تقـرع أجـراسهـا؟ هي كتلك الدولة التي تحاكم سيدة لاتهـامها بحجـز حريـة شحص مع أنها دولة عنصرية كيانها يقوم على التمييـز بين البشر (جنوب أفريقيا ومحاكمة السيدة مانديلا).

إن أهمية الحق هي بأهميـة ومدى تـطبيقه، إعـلان الحق شيء وإعـمال الحق شيء آخر. إعـلان الحق هو الرومانسية بعينها، ولكن هل بالرومانسية وحدهـا يحيا الإنسان؟

إن الحق يستمـد وجـوده ليس من الـنص أو من مقدمة في دستور، وإنما من مسألتين: بتكريسه قوانين وضعية، وبفاعليته effectivité. بعض فروع القـانون تفتقر في إعمالهـا إلى هذين العـاملين: القانـون الدولي العام، ومجموعة القواعـد والمبادىء التي تحكم الـدول وأشخاص القانـون الدولي العـام، والتي تبقى قواعـد ومبـادىء مجردة إلا إذا كـرستها الـدولة وقبلت إرادياً بتـطبيقها. ففـاعليـة القـانـون هي في قبـول الـدولـة بإعماله. ولديـنا في العالم العـربي الكثير من القـرارات الدولية التي أصدرتها هيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن الـدولي، وما تـزال تفتقر إلى الفـاعلية والتـطبيق. في القانون الداخلي، مؤسسات قانونية عـديدة تقـوم على مبـدأ قوة النفـاذ: فهـو المبدأ الأسـاسي الـذي يحكم الاختصـاص القضـائي الـدولي، وأقصـد بـذلـك، احتصـاص المحاكم في الـدولة بـالنـظر في العـلاقـات الخـاصـة التي تتصـل بـأكـثر من دولـة، وهـو المعيـار الأساسي الذي تتحـدد به جميـع حالات الاختصـاص الـدولي للمحاكم الـوطنيـة. فتختص محـاكم الـدولـة بـالمنازعـات التي تملك في شـأنها السلطة الفعليـة والحقيقية التي تجعلها قـادرة على كفـالة آثـار الأحكام الصادرة عنها[1]. المبدأ نفسه يحكم الاعـتراف بالحق: فـالحكم الأجنبي في لبنـان، أو اللبنـاني في الخـارج، لا بد من إعطائه الصيغة التنفيـذية من سلطات دولـة التنفيـذ ووفق الشروط التي تقـررهـا قـوانـين تلك الـدولة[2]. ثم أليست قيمـة القـانـون الفعليـة هي في مدى تطبيقه؟ صحيح أن عدم تطبيق القانون لا يؤثـر في وجوده، فالقـانون لا يلغى بعـدم التطبيق، إلا أن الصحيح أيضاً أن عـدم تطبيق القـانون يؤثـر سلباً في صرورة وجـوده (عدم تـطبيق القضاء لقـانون أحكـام عقود الإيجار التي نص عليها قانون الموجبـات والعقود اللبنـاني بعـد انتهـاء فـترة انفـاذ قـانـون الإيجـارات الاستثنـائي) في هـذا الإطـار جـاءت معـالجـة د. مجذوب: حقوق الإنسان العربي التي نصت عليهـا

الشرع العالمية أو مقدمات الدساتير العربية، إما أنها بقيت دون تكريس بنصوص تطبيقية، وإما أنها بقيت دون فعالية رغم تكريسها، وإما على العكس علق تنفيذها أو نصت القوانين على عكسها. أبعد من ذلك: بنظرنا هناك حقوق للإنسان نصت عليها القوانين الوضعية العربية، إلا أن تطبيقها العملي أدى فعلياً إلى عكس الغاية التي تهدف إليها تلك الحقوق، أو حتى إلى إهدار هذه الحقوق. لتوضيح ذلك، نقسم حقوق الإنسان إلى ثلاث فئات:

I ـ الحقوق المتصلة بشخص الإنسان (البنية).

II ـ الحقوق المتصلة بوجود الإنسان (الكيان).

III ـ الحقوق المتصلة بنشاط الإنسان (الوجود).

I ـ الحقوق المتصلة بشخص الإنسان (البنية):

لقد كرست التشريعات العربية حق الإنسان في سلامة جسده، والبعض منها، أخرج الجسم الإنساني، بنصوص صريحة، من إطار مفهوم المال، والذمة المالية. فالمشترع اللبناني مثلاً نص في المادة 139 من قانون الموجبات والعقود على «أن البنود النافية للتبعة وبنود المجازفة تكون صالحة ومعمولاً بها على قدر إبرائها لذمة واضع البند من نتائج عمله أو خطئه غير المقصود، ولكن هذا الإبراء ينحصر في الأضرار المادية التي تصيب الأشخاص. إذ إن حياة الإنسان وسلامته الشخصية هما فوق كل اتفاق»، كما كرس المرسوم الاشتراعي رقم 109 تاريخ 16 أيلول/سبتمبر 1983 مبدأ منع التعاقد على جسم الإنسان. فأخذ الأنسجة والأعضاء البشرية من جسم أحد الأحياء لمعالجة مرض أو جروح شخص آخر لا يكون إلا ضمن الشروط التي حددتها أحكام المرسوم الاشتراكي رقم 109 المشار إليه، وهنا يجب أن تكون هذه العمليات مجانية. كما أن الجثة، بموجب ذلك المرسوم لا تدخل في الذمة المالية، وما يدفعه المريض من نفقات تأسيساً على ما تقدم ليس هو ثمن الدم أو الأعضاء مثلاً، وإنما هو في مقابل الكلفة والصيانة والخدمات... إلا أن هذه النصوص بقيت قاصرة عن معالجة مسائل أساسية في الموضوع:

ـ وضع جسم الإنسان كموضوع للتجارب الطبية أو العلمية وإن كان ذلك بإرادة الإنسان؟

ـ إجراء تغييرات على جسم الإنسان أو على بعض أعضاء جسمه: العمليات الجراحية غير الطبية التي تهدف إلى التجميل. «فالله سبحانه وتعالى خلق الإنسان كما خلقه، وأحسن خلقه، فهل يجوز تغيير ما خلقه الله دون مبرر صحي؟»[3].

أيضاً المحاكم تساهم بفعالية في حماية بنية الإنسان الجسدية والمعنوية، فتحكم بالتعويض عن الأضرار الجسدية، كما تحكم بالتعويض عن الأضرار المعنوية[4]. إلا أن ما أعطاه المشترع للإنسان مجتزأ (منع التعرض أو التعاقد على جسم الإنسان) أخذه منه بالجملة: انتشار ظاهرة الاعتقال والاخفاء والإعدام بسبب الرأي السياسي والتجاوز في استعمال القوانين الاستثنائية التي تعرض حقوق الإنسان وحرياته للخطر وقوانين الطوارىء والأحكام العرفية، وهو ما أبرزه حضرة المحاضر. حتى خارج هذه الحالات والنصوص الاستثنائية هناك نصوص في بعض القوانين العادية إما أنها تعطي هيئة معينة سلطات واسعة غير مقيدة في إجراء الملاحقات الجزائية أو عدم إجرائها وفق ما تمليه الظروف والأوضاع أو لجهة صوابية الملاحقة الجزائية وفائدتها ونتائجها، من ذلك السلطات الاستنسابية للنيابة العامة في إطلاق دعوى الحق العام أو الامتناع عن إطلاقها[5]، وهنا يكمن خطر التحكم، وإما أنها تنص على حق التوقيف الاحتياطي عندما يقتض التحقيق ذلك[6]، وقد تملي شتى الاعتبارات الاستمرار في التوقيف حتى تتم التحقيقات أو خشية فرار مدعى عليه، وهو بعد لم يجرم، أو أن يتابع نشاطه الجرمي،

وهو ليس بعد مجرماً، وفي ذلك استثارة للتعسف. التوقيف الاحتياطي بنص عادي يعتبره الفقه الجزائي تدبيراً استثنائياً لا يقتضي اتخاذه إلا عند الضرورة، كما يقتضي التشدد عند اتخاذه. فمذكرة الجلب أو الاحضار التي يرسلها قاضي التحقيق في دعاوى الجناية أو الجنحة لا تحول إلى مذكرة توقيف إلا بعد استجواب المدعى عليه وشرط أن يوجب التحقيق ذلك[7]، وضماناً لحرية الفرد، يضع المشترع لهذه الحالة بعض الضمانات: الاستجواب في الحال، وعند تعذر الاستجواب يطلق سراح المدعى عليه، وإذا تجاوز بقاؤه في النظارة المهلة المحددة دون أن يستجوب يعتبر التوقيف تعسفياً ويلاحق الموظف المسؤول بجرم حجز الحرية الشخصية[8]. ولكن قراءة للمعطيات الإحصائية التي وضعها القاضي المرحوم يوسف مكي عن حالات التوقيف الاحتياطي ومدته وأثره على قضاء الحكم الذي قد يعمد إلى التجريم تداركاً لإفشال قاضي التحقيق في قراراته، وعندما تتجاوز فترة التوقيف الحدود المعقولة والتي قد تمتد حتى المحاكمة، إن قراءة لتلك المعطيات تبرز بوضوح السهولة في التجاوز على حق الإنسان بالحرية والأمن الشخصي[9] بغطاء من القانون، هذا إذا ما أخذنا بالاعتبار ما يخلفه توقيف الإنسان من آثار سلبية على النفس والمال والمهنة.

من تلك الدراسة يتبيّن:

1 ـ إنه من أصل /700/ ملف موضوع الدراسة أكثر من /300/ دعوى حصل فيها توقيف احتياطي.

2 ـ 36,33% من الحالات تعدت فيها مدة التوقيف الاحتياطي المدة المحكوم بها.

3 ـ إن نسبة صدور حكم بالإدانة أو بعقوبة مشددة في حالة المتهم الموقوف تفوق بكثير الحكم بالادانة أو بعقوبة في حالة المتهم غير الموقوف مثلاً: في حالة الحبس: 64% بالنسبة للموقوف و17% بالنسبة لغير الموقوف ؛ براءة 28% متهم موقوف و47% متهم غير موقوف.

II ـ الحقوق المتصلة بوجود الإنسان (الكيان).

وأهمها حرية الرأي والمعتقد.

لقد عالج د. مجذوب الثغرات الأساسية التي تكبل الرأي في العالم العربي وتقيده، وأبرز أسبابها ودوافعها الموضوعية والذاتية (راجع ورقة العمل المشار إليها) أما حرية المعتقد، وهي تعني:

ـ أن يعتقد الإنسان (الحق بالعقيدة).

ـ أن لا يعتقد الإنسان (الحق بعد العقيدة).

ـ أن يغير الإنسان في معتقده (تغيير المعتقد).

إن هذه الحرية، أدت، بكافة أشكالها المشار إليها في بعض الحالات البارزة إلى الحرمان من حقوق أساسية للإنسان:

ـ الحق بالاعتقاد يؤدي إلى الحرمان من حق الارث وحق الزواج.

ـ الحق بعدم الاعتقاد يؤدي إلى الحرمان من حق التقاضي أو الحرمان من الحق بعدم الخضوع إلى معتقد.

ـ الحق بتغيير الاعتقاد يؤدي إلى حرمان عائلة شرعية وقائمة من حق الارث أو إلى استبعاد نظريات أساسية في القانون وجدت لضبط عملية استعمال الإنسان لحقوقه.

1 ـ الحق بالاعتقاد والحرمان من حق الارث وحق الزواج.

الواقع القانوني، كما هو، في الدول العربية، أن اختلاف الدين هو مانع ارثي[10] ومانع لزواج المسلمة من غير مسلم. كما أن بعض الأنظمة القانونية العربية تستبعد تطبيق القوانين الأجنبية الواجبة التطبيق التي تنص على حق ذلك التوريث أو على إباحة زواج

المسلمة من غير مسلم على أساس أن تلك القوانين تتعارض مع قواعد جوهرية يقوم عليها مجتمعها[11]، وليس ذلك إلا تطبيقاً للنظرة المشددة إلى النظام العام الدولي في الدول الموحدة دينياً أو التي تقوم على مبدأ تغليب دين أو طائفة[12].

2 ـ الحق بعدم الاعتقاد والحرمان من حق التقاضي أو من الحق بعدم الخضوع إلى معتقد:

الحالة الأولى تطرحها مسائل الأحوال الشخصية للمواطنين الذين ينتمون إلى طوائف غير معترف بها: أي قضاء في الدولة التي يتواجدون على إقليمها هو المختص، وأي قانون يطبق؟

الحالة الثانية تطرحها مسألة الزواج المدني المبرم في الخارج: هل يكون القانون المدني هو الواجب التطبيق على آثار هذا الزواج، وهل يكون الاختصاص هو للمحاكم المدنية؟

بالنسبة للحالة الأولى: اعتبرت محكمة التمييز اللبنانية، الهيئة العامة، في قرارها رقم 2 تاريخ 8 أيار/مايو 1964[13] بأنه لا صلاحية للمحاكم المدنية في لبنان للنظر في قضاياهم المتعلقة بالأحوال الشخصية ما دام أنهم لا يخضعون في بلادهم للحق المدني لذلك، ولعدم وجود قانون مدني أساساً في لبنان يحكم الأحوال الشخصية فيكون مرجع النظر في قضايا العلويين، بنظر المحكمة، في القضايا المتعلقة بأحوالهم الشخصية هو محاكمهم الخاصة في سوريا ـ مع أن المحاكم المدنية في لبنان هي القضاء العادي ـ.

بالنسبة للحالة الثانية، بعض الدول العربية سمحت بالزواج المدني في الخارج وخاصة لغير المسلمين الذين يخضعون أصلا للزواج الديني الكنسي، ونصت قوانينها على إخضاع ذلك الزواج إلى القانون المدني، وعند عدم وجوده، إلى قانون مكان الاحتفال بالزواج (المادة 25 من القرار 60 ل. ر. تاريخ 13 آذار/مارس سنة 1936 المعدل بالقرار 146 ل. ر. تاريخ 18 تشرين الثاني/نوفمبر سنة 1938)[14]. إلا أن هنالك موقفاً قضائياً أساسياً في الموضوع يقضي برد تلك العلاقة إلى القانون الديني الذي هدف المتزاوجون إلى استبعاده بإجازة من القانون وذلك استناداً إلى الإرادة[15]، ويؤيده اتجاه فقهي ـ ولكن هل يمكن إعمال الإرادة في إطار مؤسسة قانونية لا تعتبر الزواج عقداً مالياً ولا تدخله في إطار العقود المدنية؟ ـ أو إخضاع الزواج نفسه ليس فقط إلى المعتقد الديني وإنما أيضاً إلى القضاء الديني وذلك عندما يعقب ـ بتعبير محكمة استئناف جبل لبنان المدنية غرفتها الأولى قرارها رقم 114 تاريخ 1988/11/29 ـ[16] الزواج المدني زواج ديني آخر. وهو ما أكدته محكمة التمييز اللبنانية، الهيئة العامة، قرارها رقم 13 تاريخ 14 آذار/مارس 1961[17] ـ ولكن كيف ستكون النظرة إلى الزواج المدني، عندما يكون المرجع المختص بالنزاع هو مرجع ديني ـ كنسي مثلاً ـ وما هي وضعية الزواج خلال الفترة الفاصلة بين إبرام الزواج المدني وإتباعه بالزواج الديني وقد تتأخر؟ هل سيعترف القضاء الكنسي بقيام الزواج خلال تلك الفترة؟

3 ـ تغيير المعتقد وحرمان عائلة من الارث أو استبعاد نظريات أساسية في القانون عند اختلاف الدين ابتداء، المسألة قد تكون دينية أو ردة فعل دينية كما بينا، وتغيير الدين لاحقاً يتحول إلى مسألة مختلفة: إعمال الحق أو الحرية، وقد تكون له أبعاد سلبية عند الزواج ثانية على العائلة الجديدة أو على نظريات أساسية في القانون.

في الحالة الأولى، محكمة التمييز اللبنانية، هيئتها العامة، وبقرارات مستمرة اعتبرت أن اعتناق الزوج الدين الإسلامي وزواجه ثانية لا يعطي الزوجة الثانية وأولادها أي حق إرثي. فهو أثر من آثار الزواج الأول، يمنع تعدد الزوجات، فتبقى المحكمة الروحية التي انعقد أمامها ذلك الزواج هي الصالحة للبت بكافة النزاعات الناشئة عنه، كذلك مسائل

الميراث[18]. فعائلة واحدة من عائلتي المتوفى هي التي ترث كافة الأموال في التركة. العائلة الثانية رغم شرعيتها وانتسابها إلى المتوفى تبقى خارج التركة ـ دون أدنى حق ارثي ـ مما يسمح بالمقارنة مع الموقف في الاجتهاد الفرنسي الذي يجيز توريث أرملتين[19] رغم أن النظام القانوني الفرنسي يرفض تعدد الزوجات. الموقف التمييزي قد يثير ردة فعل عكسية: فمحكمة استئناف بيروت غرفتها السادسة بقرارها رقم 104 تاريخ 10 حزيران/يونيو 1974[20] قررت في السياق نفسه حرمان عائلة من الارث، ولكن هذه المرة هي العائلة الأولى. محكمة التمييز غرفتها المدنية الثانية حاولت تدارك هذه النزعة، فقررت بتاريخ 1989/11/21[21] توريث العائلتين بعد أن نقضت القرار الاستئنافي لهذه الجهة[22].

في الحالة الثانية تغيير المعتقد يستبعد نظريات أساسية في القانون: نظرية التحايل ومحاربة الغش في مختلف صوره. ففي قرار حديث لها أكدت محكمة التمييز اللبنانية على ما يلي:

ـ إنه لا يسع هذه الهيئة القضائية العليا أن تعتبر أن تغيير الزوجين لطائفتهما أو مذهبهما يشكل تحايلاً على القانون لأنه يتعذر على المحاكم المدنية الغوص في هذه المسائل العقائدية والروحية القائمة بين الإنسان وضميره.

ـ إن الدستور كفل حرية المعتقد، كذلك حرية تغييره[23]. والقرارات التي اشترطت أن يكون تغيير الدين قد تم دون تحايل لاعطائه أبعاده القانونية، لم تستنتج في أي من القضايا التي عالجتها وجود نية في التحايل (!)[24].

III الحقوق المتصلة بنشاط الإنسان (الوجود)

وأهمها حق العمل، وحق التنقل.

أولاً: حق العمل: وهو ما كرّسه المجلس الاقتصادي التابع للجامعة العربية. فقد وافق المجلس بتاريخ 3 حزيران/يونيو سنة 1957 على اتفاقية الوحدة الاقتصادية بين دول الجامعة، وقد نصت في مادتها الأولى على حق العمل والاستخدام. كما وافقت جامعة الدول العربية بموجب المعاهدة الثقافية بين دول الجامعة العربية تاريخ 27 تشرين الثاني/نوفمبر سنة 1945 على تبادل المدرسين بين هذه الدول أو الاساتذة بين معاهدها العلمية بالشروط العامة والفردية التي تتفق عليها، وعلى أن تعتبر مدة الخدمة لمن كان موظفاً حكومياً من المدرسين أو الأساتذة الذين يشملهم التبادل كأنها خدمة في حكومته ومع حفظ حقه من حيث المنصب والترقية والتقاعد (المادة 2). كما وافقت على تبادل الطلبة والتلاميذ بين معاهدها العلمية (المادة 3)، وعلى تبادل إنشاء المعاهد العلمية والتعليمية (المادة 5).

حق العمل، أهدرته في الدول العربية ليس فقط قوانينها المحلية التي تتشدد في قبول دخول الاجانب إلى اقليمها أو العمل لديها، وإنما أيضاً بعض الأنظمة التي أوجدتها الأعراف أو القوانين في تلك الدول: من ذلك نظام الكفيل.

الكفالة تعرفها القوانين المدنية التي تنظم المعاملات المالية، على أنها إحدى ضمانات الدائن بالحصول على دينه. فالضمانة قد تكون عينية: امتياز، تأمين، رهن... وقد تكون شخصية: الكفالة. وموضوع الكفالة هو دائماً تنفيذ دين أو موجب (المادة 1053 موجبات وعقود) وهي بطبيعتها مجانية (المادة 1067 موجبات وعقود «الكفالة مجانية بطبيعتها»). نظام الكفالة في الموجبات، انتقل في بعض الدول العربية إلى إطار حقوق الإنسان وكإجراء لتعطيل حق أساسي فيها هو الحق بالعمل، وهو تعطيل يتشدد عندما يكون العامل هو من جنسية عربية: نظام الكفيل، والكفالة هنا ليست إطلاقاً مجانية. نظام الكفيل ليس في حقيقته إلا إرثاً للنظرة الجاهلية إلى إنكار كل ما هو

أجنبي، غير محلي: فالأجنبي كان رقيقاً يصح استعباده، وهو معيار لتقسيم المقيمين على أرض الدولة نجد نواته عند الرومان: تقسيم البشر في الامبراطورية الرومانية الى فئتين: الرومان، والأجانب. ولكل منهما قضاؤه وقوانينه. الرومان يحكمهم بريتور مدني يطبق القانون المدني Jus civilis والأجانب يحكمهم بريتور مختلف prêteur perynnis وقانون مختلف: قانون الشعوب Jus gentium. في بعض المجتمعات العربية الحديثة، وبفعل المخاوف المحلية من العمالة الأجنبية، ومنها العربية، برزت مجدداً هذه النزعة الحذرة وبتطرف: الحذر من الأجنبي. ومن ترجمات هذا الحذر عملياً: نظام الكفيل. فبالنسبة للراغبين في العمل في هذه الدول لا بد من وجود عقد أو كفيل أو كليهما كشرط مسبق للحصول على تأشيرة دخول أو بطاقة إقامة وتصريح عمل. والكفيل قد يكون الدولة، عندما تكون هي صاحبة العمل، وقد يكون أحد المواطنين، عندما يكون رب العمل من القطاع. دور الكفيل هو تأمين الغطاء القانوني لنشاط الإنسان. المقابل هو المشاركة بما يزيد عن نصف العائد الذي يكسبه الإنسان بنشاطه وجهده. وقد برزت، في هذا المجال، مشاريع تجارية موضوعها استيراد الأيدي العاملة وتقديمها إلى أصحاب العمل لقاء بدل يكون باهظاً في الغالب، مع احتفاظ الكفيل بوثائق السفر الخاصة بالعامل مما يتيح له التحكم به: وجوده أو سفره[25]. ذلك يذكرنا بمكاتب تأمين الخدم في المنازل، والتحكم بهم بتشغيلهم لقاء بدلات يحصل عليها القيمون على هذه المكاتب، ومن فريقي عقد الاستخدام.

إن الموجب في القانون المدني ينطوي على فكرة الارتهان. ارتهان المدين للدائن. فهو «رابطة قانونية تجعل لشخص أو لعدة أشخاص حقيقيين أو معنويين صفة المديون تجاه شخص أو عدة أشخاص يوصفون بالدائنين» (المادة الأولى من قانون الموجبات والعقود).

من هنا يتحدث الفقه الفرنسي عن مرور الزمن المحرِّر libératoire، فهو يحقق، كوسيلة لتحرير المدين من التزامه، الإنسان من حالة الارتهان التي يضعه الموجب في نطاقها. فمرور الزمن، عكس الموجب، هو التعبير الضروري عن مبدأ الحرية الذي نصت عليه المادة الأولى من شرعة حقوق الإنسان سنة 1789[26] فكيف بنا إذا نقلنا هذا الارتهان إلى حقل حق أساسي، بل الأساسي، من حقوق الإنسان، حق العمل، أو ليس المكفول مرتهناً لكفيله؟ فلا يكفي إلا أن يعطى الكفيل نظام وضع اليد manns ingectio الذي عرفه القانون الروماني في أول عصوره، حتى نعيش في عصره.

والملاحظ أيضاً في الدول العربية:

1 ـ أن هناك تمييزاً واضحاً في المعاملة بين العمال الوافدين والعمال المحليين إن لجهة الأجر أو لجهة طبيعة العمل.

2 ـ تحريم التشريعات المحلية على العمال غير المحليين من الانتساب إلى نقابة أو تجمع مهني.

3 ـ التهديد بالطرد دون تبرير أو تأمين لحقوق الدفاع أو الطعن والمراجعة ضد القرار بالترحيل ودونما إنذار مسبق أو إجراءات مسبقة[27]. وتتأثر حالات الطرد ارتفاعاً أو انخفاضاً بالنزاعات السياسية والعلاقات بين الدول العربية التي غالباً ما تكون على درجة من التوتر.

ثانياً: حق التنقل:

نظرياً: نصت عليه المادة الأولى من اتفاقية الوحدة الاقتصادية بين دول الجامعة العربية المشار إليها. جاء فيها «تقوم بين دول الجامعة العربية وحدة اقتصادية كاملة تضمن بصورة خاصة لتلك الدول ولرعاياها على قدم المساواة: حرية انتقال الأشخاص ورؤوس الأموال. كذلك فإن المواد الدستورية العربية قد

كرست هذا الحق: المادة 52 من دستور جمهورية مصر العربية تاريخ 11/أيلول سبتمبر سنة 1971 «للمواطنين حق الهجرة الدائمة أو الموقوتة إلى الخارج». كما نصت المادة 51 على أنه «لا يجوز إبعاد أي مواطن عن البلاد أو منعه من العودة إليها». المادة 33 من دستور الجمهورية العربية السورية لسنة 1973، فقرتها الأولى «لا يجوز إبعاد المواطن عن أرض الوطن». بالمعنى نفسه المادة 9 فقرة أولى من دستور دولة الكويت لسنة 1962 والمادة 37 من الدستور المؤقت للإمارات العربية المتحدة. الدستور اللبناني تاريخ 23 أيار/مايو سنة 1926 افتقر إلى هذا النص.

عملياً: خروج المواطن من دولته تقيده قيود عديدة تتحكم بها الدولة: لبيان هذه القيود وخطورتها على جوهر الحق نفسه، تكفي مراجعة الدراسة القيمة التي قدمها الدكتور جورج ديب إلى هيئة الأمم المتحدة، المجلس الاقتصادي والاجتماعي ـ اللجنة الاقتصادية لغربي آسيا ـ ندوة السكان والتنمية في منطقة غربي آسيا[28]، موضوع الدراسة: قوانين الهجرة والتجنس الخاصة في بعض الدول العربية. فقد رافق الباحث الإنسان العربي في محاولة تنقله: منذ مغادرته لبلده، الدخول إلى بلد عربي آخر، والإقامة في المهجر، وأخيراً خروجه منه والعودة مجدداً إليه، وأبرز من خلال رحلته ما يعترض المواطن العربي من أشكال وإجراءات، حتى ليخال للقارىء، أن موضوع البحث هو قوانين عدم الهجرة وعدم التجنس في الدول العربية.

ماذا بعد؟

لقد تحدث حضرة المحاضر عن محنة حقوق الإنسان العربي وحرياته الأساسية، ونعتها بالمحنة الكبرى. ولكن هل هي محنة الحقوق للإنسان العربي، أم هي محنة الإنسان العربي، أم هي محنة وطن؟

إن الاتفاق بين الجميع هو على تجاوز هذه المحنة، ولكن الاختلاف الأساسي هو حول نقطة البداية: الحقوق أم الإنسان أم الوطن؟

سيداتي سادتي: إذا وضعنا جانباً حقوق كائنات أخرى أو الأشياء ـ فإن الحقوق هي أصلاً للإنسان، ولكن أليس الإنسان هو بوطنه وذلك خلافاً لمقولة شائعة أن الوطن هو في إنسانه؟

الحواشي

(1) هشام علي صادق **تنازع الاختصاص القضائي الدولي. دراسة مقارنة**. الاسكندرية سنة 1972 رقم 13 وما يليه؛ عكاشة عبد العال. **أصول القانون الدولي الخاص اللبناني والمقارن**. الدار الجامعية. بيروت سنة 1990 ص 443.

(2) راجع المواد 1009 وما يليها من **قانون أصول المحاكمات اللبنانية**

(3) نقولا أسود **القانون المدني ـ المدخل والأموال** (الجامعة اللبنانية. كلية الحقوق والعلوم السياسية والإدارية الفرع الأول سنة 1985-1986 ص 537، وراجع فايز الحاج شاهين «الأعمال القانونية والجسم الإنساني» في.
Proche Orient, Etude de droit libanais. 1978; et trav de l'association Henri Capitant 1975

(4) عاطف النقيب. **النظرية العامة للمسؤولية الناشئة عن الفعل الشخصي**. منشورات عويدات بيروت ـ باريس، سنة 1983، ص 310 وما يليها. مصطفى العوجي **حقوق الإنسان في الدعوى الجزائية** مؤسسة نوفل بيروت سنة 1989 وراجع بالنسبة

للتعويض عن الأضرار بالحياة الخاصة والحق بعدم نشر الصور قضية فرح ديبا صد جريدة جوردي فرانس:
C.Cass lich. civ. 13. avr. 1988. rev, crit. de dr. intern. privé 1988. p. 546 note pierre Bourel.

(5) حول الموضوع: مصطفى العوجي. المرجع المشار إليه ص 452 وما يليها. وراجع نص المادة 50 من **قانون أصول المحاكمات الجزائية اللبناني**. وقد وجد البعض فيه تحديداً لصلاحيات المدعي العام وليس اطلاقاً لها: عاطف النقيب. **أصول المحاكمات الجزائية**. منشورات عويدات بيروت سنة 1986 ص 72، إلا أن الإطار القانوني الذي أريد للمادة المذكورة لا تقيد النيابة العامة عملياً التي تملك حق الملاحقة أو عدمها. العوجي. المرجع المذكور. ص 460 وما يليها. وتكفي العودة إلى القرارات العديدة التي تصدر عن هذه الجهات القضائية في لبنان بتنفيذ أحكام بإخلاء محتل أو بتعطيل تنفيذها عملاً بتلك السلطة ووفقاً لما تمليه الظروف والأوضاع

(6) المادة 100 من **قانون أصول المحاكمات الجزائية اللبناني**

(7) المادة 100 أصول جزائية المشار إليها، مصطفى العوجي. المرجع المذكور ص 675 والمراجع التي يشير إليها.

(8) القاضي المرحوم يوسف مكي «التوقيف الاحتياطي». **النشرة القضائية اللبنانية عدد 4 سنة 1976** وقد أجرى الدراسة على 700 ملف جزائي لدى القضاء في بيروت، وراجع في عرض ذلك: مصطفى العوجي المرجع المذكور ص 681-684.

(9) راجع المادة التاسعة من **شرعة حقوق الإنسان** التي تنص على عدم جواز توقيف الإنسان بصورة تعسفية والمادة التاسعة من **العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية** تنص على «أن لكل إنسان حق في الحرية وفي الأمن على شخصه ولا يجوز تحكماً القبض على أي إنسان أو اعتقاله ولا يجوز حرمان أي إنسان من حريته الا بناء على الأسباب ووفقاً للإجراءات التي ينص عليها القانون. وراجع المادة الخامسة من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية والحالات التي يمكن معها توقيف إنسان والمادة من **الدستور اللبناني سنة 1926** التي نصت على صيانة الحرية الشخصية وعلى أنه لا يمكن القبض على أحد أو حبسه أو توقيفه إلا وفقاً لأحكام القانون

(10) راجع: محكمة استئناف بيروت غرفتها الرابعة قرار رقم 143 ت 13 أيار/مايو سنة 1988 العدل سنة 1989 ص 100.

(11) هشام علي صادق **دروس في القانون الدولي الخاص**. الدار الجامعية. بيروت ص 153.

(12) P Gannagé la cœxistence de droits confessionnels et les droits laïcisés dans les relations privées internationales Recuil des cours Académie de droit international T 164 1979 III. p 339 ets. El-Geddawy Relations entre système confessionnel et laïque en droit international privée Dalluz 1971.

(13) النشرة القضائية اللبنانية سنة 1964 ص 528.

(14) غناجة. بحثه المشار إليه رقم 21

(15) راجع تعليقنا على قرار محكمة التمييز اللبنانية هيئة عامة تـ 1967/2/11 ن. ق. سنة 1967 ص 161 والعدل سنة 1985 عدد أول ص 38 وما يليها تعليق سامي منصور.

(16) **النشرة القضائية اللبنانية سنة 1988** عدد 6 ص 673 تعليق سامي منصور

(17) مجموعة باز سنة 1960 ص 117، وحول ذلك تعليقنا في النشرة القضائية سنة 1988 المشار إليه ص 683، وقد صدقت محكمة التمييز اللبنانية قرار محكمة استئناف جبل لبنان المشار إليه بالقرار رقم 13 تاريخ 14 آذار/مارس سنة 1991 ـ غير منشور ـ قضية كلارا جوزف طيار صد بيار جورج فارس.

(18) محكمة التمييز اللبنانية ـ هيئة عامة ـ رقم 7 تـ 1967/6/23 مجموعة حاتم ح 74 ص 13، مجموعة باز ج 15 ص 132، تمييز مدني رقم 5 ت 1965/2/19 مجموعة باز ج 13 ص 108؛ رقم 12 ت 1965/5/14 مجموعة باز ج 13 ص 112؛ رقم 11 ت 1981/12/18 حاتم ج 174 ص 485.

(19) App Paris. 22 fevr. 1978. Rev. crit. de dr intern. privé. 1978. p 507 obs. Ibrahim Fadlallah. et V. I Fadlallah in. Rev. crit de dr intern. privé 1975. p. 72; Gannajé. art. précit. no. 35.

(20) ن. ق. سنة 1975 ص 516.

(21) قضية حسنا عادل الموقع واستيها ضد نجلا حداد وولديها أرملتا المرحوم وديع المر.

(22) العدل سنة 1989 ص 100 المشار إليه.

(23) رقم 5 ت 1988/5/3 ن. ق. سنة 1988 ص 9.

(24) راجع حول هذه القرارات. سامي منصور. **المختصر في القانون الدولي الخاص**. الجامعة اللبنانية كلية الحقوق والعلوم السياسية والإدارية الفرع الأول. سنة 1991 ص 147-148.

(25) عصام محمد حسن. «العمالة العربية في المهجر العربي» **حقوق الإنسان في الوطن العربي** الكتاب غير الدوري الذي يصدر عن المنظمة العربية لحقوق الإنسان. العدد 21 ت شهر آب/أغسطس سنة 1987 ص 90 وما يليها خاصة ص 92، سعد الدين إبراهيم **النظام الاجتماعي الجديد. دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية** بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية سنة 1985 ص 31-33

(26) Fayez Hage-Chahine *Contribution à la Théorie générale de la prescription en droit civil* D E A. de droit privé Paris II 1987-1988 no 5 p 7 (multigr)

(27) حول مختلف هذه المسائل. عصام محمد حسن. بحثه المشار إليه مع المراجع العديدة والاحصاءات التي يقدمها. ويكفي أن نشير إلى ما ذكره الاستاذ حسن في هذا المجال: «آلاف من العمال يجري ترحيلهم سنوياً ففي سنة 1979 قامت السلطات بترحيل نحو 1400 عامل من الكويت. وقد زادت حدة الطرد والإبعاد من البلاد في أعقاب سلسلة من أعمال العنف حتى وصل عدد المبعدين لمجرد الاشتباه فقط إلى 18 ألف شخص باعتبارهم غير مرغوب في تواجدهم على الأراضي الكويتية» (ص 93 من البحث المشار إليه)

(28) بين 18 و30 تشرين الثاني/نوفمبر 1978 ـ عمان ـ الاردن

حقوق جديرة بحلم

د. سناء أبو شقرا(*)

1 ـ في هذه الآلاف من السنين التي قطعتها البشرية قلما تدخل وعي إنساني كوني جديد في تحديد تاريخ مجتمع ما بصورة حاسمة. وإذا حدث فلفترة قصيرة، غالباً لا تتجاوز حياة جيل واحد هو الجيل الذي حمل أعباء الاجهاز على ماضٍ يحتضر، واندفع لفتح المستقبل برؤيا جديدة هي، في نظره، رؤيا النعيم الأبدي التي لم تنفتح طلاسمها لمخلوق من قبل. ولكن سرعان ما كان النعيم الموعود يتنازل عن روعته الخيالية والمفاجئة ليندرج في مسار الحياة الواقعية التي لا تتقدم إلا بخطاها البطيئة الدامية على طريقها الخاصة إلى نعيمها.

هكذا أرغمت الثورات والتحولات الكبرى على التخلي عن سمو أهدافها الأصلية وعن الصيغ المجردة والعامة لقيمها الاجتماعية والأخلاقية لتصبح قيماً اجتماعية وأخلاقية محددة، نسبية ومتحيزة. وعبثاً تلقى مسؤولية هذا التخلي، أو الانحراف، على عاتق جهلِ المطبقين الذين لم يعرفوا كيف يبنون مجتمعاً نموذجياً وفق تخطيط أصحاب النظرية الأوائل. وعبثاً يبحث دعاة العودة إلى الأصل ـ أياً كان هذا الأصل، دينياً أم دنيوياً ـ عن جسر يقفزون عبره إلى النقاء الأول، متجاوزين ما يعتبرونه خيانات وإغراءات وتشويهاً مقصوداً حل بمرجعياتهم الطيبة على تعاقب سنين السلطة. فأسباب تراجع المثل هي أبسط وأعمق في آن معاً من لغو الطيبين المؤمنين بالخير الطبيعي في الإنسان، ومن هوس المشككين الباحثين عن آثار شروره في كل شيء.

إن الأهداف العالية والمترفعة التي كان يصوغها وعي إنساني متقدم كانت تصطدم على الدوام بعجز الواقع عن تحمل تحقيقها. فالحنين الأخلاقي إلى ماضٍ أفضل ينعكس في المستقبل أو التطلع إلى مستقبل جديد ومختلف يحمل خيره للجميع، كلاهما عجزا حتى الآن، عن تحقيق ذاتها في صيغة احتمالات واقعية متناغمة مع حركة العلاقات الاجتماعية ومع قابلية الوعي الاجتماعي السائد على التمثل

(*) باحث واستاذ جامعي ـ بيروت ـ لبنان.

والاستباق. بهذا المعنى يصح قول ماركوز بأن اليوتوبيا ما زالت محركاً أساسياً لعجلة التقدم. وهي ستبقى كذلك ما دام الهدف الإنساني عاجزاً عن التحول إلى واقع حي. والمسألة ليست في هشاشة وشفافية اليوتوبيا ولا في زهو الوعي حين يزعم قدرته على التماهي في القوانين الكونية التي يكتشفها. فالهشاشة والزهو ينطلقان أصلاً من حاجة أصيلة وشبه فطرية هي التحقق النوعي للإنسان، بمعنى دفع الطبيعة الاجتماعية ذاتها لدى الإنسان إلى أقصى درجات اكتمالها: فما أن بدأت هذه الفصيلة الحيوانية الفريدة تتكون في مجتمعات وما أن بدأ الوعي يتلمس ذاته كوعي اجتماعي حتى دخل الإنسان مرحلة البحث عن صيغة انسانيته الكاملة، وهي مرحلة لا تدخل نهاياتها - إذا كان هناك من نهايات - إلا في تكوين علاقات بين الناس مغايرة لما عرفه تاريخ السلالة البشرية حتى الآن في محورين أساسيين، على الأقل هما الحرية والعدل.

هل يقع في هذا التعميم أي نفي للصراعات الاجتماعية، الطبقية وغيرها؟ هل يتجاهل التعميم هنا دور العوامل والتوازنات الواقعية الملموسة في المجتمعات القائمة والمحددة؟

كل المشكله هي في أن الجواب على السؤالين هو دائماً: لا. ولولا هذا الجواب بالسلب لما كان للسؤال أن يطرح أصلاً.

2 - بعض الفكر الفلسفي الإنساني القديم كان يعي نفسه، على المستوى الأخلاقي على الأقل، تعبيراً عن مشروع شامل - مع الأخذ بالحسبان الحالة النسبية، لمفهوم الشمولية في العصور المختلفة - من جمهورية أفلاطون إلى مدينة الفارابي. وفي الطموح إلى حالة أكثر تناغماً مع الطبيعة والمجتمع كان يرى الإنسان الفرد ممثلاً للنوع الإنساني لا منتسباً إليه بروابط الدم والحاجات المباشرة وحسب، أي ما يسميه لوكاتش الحدود الطبيعية لعلاقة الفرد بالجماعة[1]. ولعل المفاهيم الميتافيزيقية كانت تحمل الدلالة الأعمق لغائية هذا الفكر إن حالة التفاوت الاقتصادي - والاجتماعي التي بدأت مرحلة سيادتها آنذاك مع تفكك تنظيم المشاعة المساواتي، والأشكال المباشرة - الشفافة، حسب صياغة سمير أمين - للاستغلال كانت مصدر اتجاهين فكريين كبيرين. أولهما يدعو إلى الخلاص من الواقع القائم ويستلهم من تقاليد المشاعة وأخلاقها نظرته للمستقبل. والثاني يحاول تبرير وتخفيف المآسي الناجمة عن الظلم الاجتماعي. ووجدت فكرة العدالة الإلهية تحقيقاً نظرياً لذاتها في كل من الاتجاهين. فهي، وقبل أن تكون فكرة مرتبطة بالتوحيد الإلهي وبالديانات السماوية، كانت جزءاً من دعوة لتغيير الواقع ولتبريره على السواء. ورغم كل ما زُعم تكريسه باسم هذه الفكرة خلال عهود طويلة بقيت الدالة الإلهية أملاً وملهماً للكثيرين: لا لأنها إزاحة للحق الإنساني نحو آفاق المجهول، وإنما تحديداً لأنها وعي بهذا الحق واعتراف بالعجز عن تحقيقه إلا في ملكوت آخر، غير هده الدنيا. إن جوهر فكرة العدالة الإلهية هو المساواة أمام إرادة واحدة كلية العدل، هي الحق الإنساني الطبيعي بأن يتحمل الوعي مسؤولية حريته المجردة. ليس هذا البحث مجال نقاش كيفية ممارسة الحرية ولا شروط هذه الحرية - وقيودها على الأصح - في العلاقات الاجتماعية المفروضة على الإنسان. ما يهمنا هنا هو أن نتتبع بإيجاز شديد مسار تبلور فكرة الحق الإنساني، «أونطولوجياه» إذا صح التعبير.

مع عهد النهضة، وخاصة خلال عصر الأنوار، تحققت قفزة جديدة في وعي الفكر لمسألة الحق الإنساني، بما هو نتاج تاريخي اجتماعي، بحيث أصبح هذا الحق انتماء إلى قيم الحياة ذاتها وإلى العلاقات الاجتماعية المحددة أي بوصفها علاقات تتحكم بها

قوى اجتماعية محددة. وبدأ بالانحلال مفهوم قديم للتعبير عن الانتماء هو حق الانتماء إلى جماعة يتشاطر معها مفهوم ميتافيزيائي مبسط عن الوجود، وقناعة مشتركة بمصير واحد وأخير بعد الموت، ليحل محله وعي بالاشتراك في أهداف الحياة الأرضية، القصيرة حقاً ولكن الجديرة بأن تحمل أهدافاً صعبة وملتسة.

المثل الأخلاقية العليا التي رفع لواءها كبار المفكرين الأقدمين والديانات والمبشرون دخلت عملية التحول من صيغة الأوهام الأزلية التي يصبو إليها في رحاب الخلود إلى صيغة الأهداف الواقعية الممكنة التحقق على الأرض. أصبحت الوعود الماورائية حقوقاً إنسانية للأحياء تلهم شعوباً بأسرها لدخول معترك تجسيدها. من هذه الزاوية كانت مفاهيم الحرية والعدالة والمساواة، بوصفها حقوقاً إنسانية طبيعية، هي الأركان الفكرية ـ الاجتماعية الأساسية لثورات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في أوروبا. ولا يصح على الاطلاق أن نقيّم الدلالة التاريخية لهذه الثورات بالحكم على النتائج التي أسفرت عنها فقط[2]. فإذا كانت الطبقة البرجوازية هي التي استفادت من هذه الثورات أكثر من غيرها وأرست نظامها ودولتها وقانونها، إلا أن البرجوازية لم تكن المحرك الأكثر فاعلية ولا كان فكرها الطبقي الضيق هو الأرض التي أنتجت القيم الثورية الواسعة الانتشار آنذاك. الثورة الفرنسية مثلاً لم تعبىء جماهيرها بنظريات الاقتصاد الرأسمالي وإنما بأهداف تحمل أبعاداً وقيماً إنسانية عامة. ولا يغير شيئاً من هذه الحقيقة كون طموح البرجوازية إلى بسط العلاقات الرأسمالية قد توافق، في معانٍ عديدة، مع بعض الغايات والاستهدافات الأساسية للحركة الثورية بمجموعها. إن البرجوازية التي كانت تناضل لتحرير العلاقات الرأسمالية من سلطة الملك والنبلاء المطلقة، كانت، موضوعياً، تحاول تحرير الشعب كله من هذه السلطة. ولا تنتصر مصالح وقيم أية طبقة اجتماعية إلا إذا أصبحت هذه القيم وهذه المصالح، ولو في لحظة تاريخية واحدة، هي عادة لحظة الأزمة الشاملة، قيم ومصالح الأمة بمجموعها، طريق وأفق تقدمها[3]. من المضحك طبعاً أن نتصور عمال باريس يقاتلون النبلاء لأن هؤلاء يمنعون البرجوازية من استخراج القيمة الزائدة من العمال بحرية وبشكل دستوري. لكن الحقيقة التاريخية العنيدة هي أن قتال عمال باريس قد أسفر عن دستور يضمن ـ فيما يضمن ـ حق ومشروعية استخراج القيمة الزائدة منهم. وسبب المفارقة هو أن موضوع الأزمة ونقطة انعقاد التناقضات الأساسية آنذاك بالنسة للعمال والبرجوازية لم يكن في القيمة الزائدة وإنما في الدستور. فما أن سُن الدستور حتى سُن وفق إرادة الطرف الأقوى في التوازن الاجتماعي الجديد. وبدل الحرية والأخاء والمساواة، حُفر على نصب الثورة: المال ـ السلطة ـ التنافس. في التاريخ، كما في الميتولوجيا، كثيراً ما يولد الأقزام من عشق العمالقة.

3 ـ إن اكتساب النظام الرأسمالي الوليد لكامل مشروعيته التاريخية لم يحقق له إلا مشروعية إنسانية ناقصة. فقد هزم فكر الأنوار لتنتصر قيم الاستغلال والاستلاب والتفاوت وتتجسد في صيغة علاقات وقوانين وسلطات. ومن هذه الهزيمة ـ المؤقتة من وجهة التفاؤل بطاقات الإنسان وتطور الوعي ـ كانت ولادة فكر اشتراكي جديد يدفع قدماً الصيغ الفكرية والنظرية الإنسانية السابقة من صمن رؤيا علمية تاريخية متماسكة وشاملة. الهيغلي اليساري الشاب، كارل ماركس، بدأ يكون نفسه كمفكر خارج دائرة التأثير المباشر لهيغل انطلاقاً من معاينة الظلم الاجتماعي الذي استمرّ، وربما تفاقم، رغم كل مزاعم الرأسمالية بالقضاء عليه بدءاً من دارس الفروقات الهائلة التي تزداد تفاوتاً بين أكثرية كادحة تعيش على حافة الحياة وبين أقلية، عاطلةعن العمل تقريباً، وتستأثر بنتاج جهد المجتمع كله، فقط لأنها

تملك وسيلة إنتاج وإعادة إنتاج شروط بقاء المجتمع المادية. إن النصوص الأولى التي كتبها ماركس[4] تشير بوضوح إلى أنه، في جعله الإنسان والتقدم الإنساني مركز رؤياه ومحورها، كان يدفع، بنظرة علمية ثاقبة، الظواهر الاجتماعية إلى بداياتها وأصولها موحداً بذلك، في الإنسان نفسه، التاريخ والاقتصاد والفلسفة والأخلاق والسياسة، في شبكة متحركة من العلاقات ذات التأثير المتبادل.

إن حرمان الإنسان من حق طبيعي هو الحق في التمتع بنتاجات جهده هو الذي دفع ماركس إلى البحث في الأسباب الموضوعية التي تجعل من هذا الحرمان، شكلاً مقبولاً من التنظيم الاجتماعي، وبالتالي إلى البحث في مرتكزات هذه الأسباب ومقوماتها خلال عملية التطور، مما يعني دراسة التاريخ والاقتصاد معاً وتلمس، أو اكتشاف، القوانين التي تحكم حركتها في مراحل مختلفة. والسؤال الأصلي الذي يمكن أن يستشف من قلق ماركس هو: بما أن الناس يبذلون بشكل متساو نوعياً ما اعطتهم الطبيعة من طاقة وقدرة على العمل في إنتاج شروط حياتهم فالعدالة والحق الطبيعي يقتضيان أن يتمتعوا بشكل متساو بما ينتجون. إنه السؤال الذي يعود مرة جديدة إلى فكرة العدالة ولكن هذه المرة في أكثر صيغها التصاقاً بمقومات الاجتماع الإنساني، بالنوع الاجتماعي الذي هو الإنسانية. وإذا كان محور العدالة يشكل جانباً من نموذج التقدم الذي يصوغه ماركس فالمحور الآخر لهذا النموذج تكونه فكرة الحرية. فتحرر الإنسان من الشروط الطبيعية الأولية لإنتاجه هو الذي سمح بتفريده وبناء كينونته، ذاته، خارج حدود كونه النوعي، أو كما يقول ماركس «خارج انتمائه إلى القطيع»[5]. على أن التحرر من الشروط الطبيعية قد أدى بدوره إلى عمليتين متناقضتين وضروريتين للاجتماع البشري الآخذ في التطور: مزيد من التعاون ومزيد من تقسيم العمل. وكلاهما يتضمن تحولا تلقائياً في علاقة الفرد بالجماعة وبالتالي في علاقته بنفسه كعضو في الجماعة. وفي ظل الحالة الأكثر تطرفاً في تقسيم العمل، أي الرأسمالية تصبح الجماعة آلة اجتماعية لا إنسانية. ويصبح العامل حراً من أي ارتباط بوسائل عمله، مغرباً عن كل انتماء وبالتالي مغرباً عن نفسه. وتبقى له بالتالي حرية واحدة لإنتاج شروط بقائه هي حرية بيع نفسه في سوق العمل. إن الرأسمالية التي تتعالى على كل ما سبقها من أساليب في تنظيم المجتمع وتنمية إنتاجيته وثرواته تقتبس منها، بصورة مقنعة، أبشع ما كانت تدينه: عبودية الإنسان لشروط حياته، خضوعه الذي لا مفر منه لقوانين الاقتصاد. لذلك كان ماركس يعتبر التحرر من الاقتصاد هو الهدف الجوهري لأي فعل بعيد المدى يرمي إلى الحرية الحقيقية. بل كان أحياناً في زحم اندفاعاته المتطرفة ضد توحش الرأسمالية الصاعدة، يفضل مكانة الإنسان المعنوية في المجتمعات السابقة على الرأسمالية على مكانته في المجتمع الحديث، فيقول مثلاً: «يبدو تصور العالم القديم حيث يظهر الإنسان (مهما كان تعريفه القومي، أو الديني، أو السياسي ضيقاً) على أنه غاية الإنتاج، أرفع شأناً بكثير من تصور العالم الحديث حيث الإنتاج هو غاية الإنسان، والثروة هي غاية الإنتاج. وعلى أية حال ماذا تكون الثروة، إذا جردناها من صيغتها البرجوازية الضيقة، إن لم تكن كلية حاجات الأفراد وقدراتهم ومتعهم وقواهم الإنتاجية التي يتم إنتاجها أثناء التبادل الشامل؟ ماذا تكون الثروة إن لم تكن التطور الأرقى لسيطرة الإنسان على قوى الطبيعة ـ قوى طبيعته ذاتها وقوى ما يدعي بالطبيعة؟ ماذا تكون هذه الحالة إن لم تكن وضعاً لا يعيد الإنسان فيه إنتاج نفسه بأي شكل محدد، بل ينتج كليته فقط، لا يسعى إلى البقاء كشيء صنعه الماضي بل أن يكون في حركة الصيرورة المطلقة»؟[6] ما يقدمه ماركس هنا يبدو وكأنه كشف

عن بديهيات في الطبيعة الإنسانية، في توقها إلى تحقيق ذاتها عبر صيرورة اجتماعية شاملة. وهنا تحديداً تظهر عناصر القوة في التحديد الملموس، الاجتماعي والاقتصادي والمعنوي، لحق الإنسان في الحياة ككائن اجتماعي، بمعنى أن تكون حريته هي ذاته، وذاته امتداداً للآخرين لا تقييداً لهم.

4 ـ تتبع ماركس، ارتدادياً، الظواهر التاريخية التي عاصرها وحلل منشأها الأكثر بساطة والأكثر قرباً إلى واقع الحياة. ومن الطبيعي في هذه الحالة أن يبدأ التحليل بالعناصر الأولى، البدائية لإنتاج الحياة نفسها والشروط والنتائج المادية المترتبة على عملية الإنتاج هذه. لذلك حظي التحليل الاقتصادي بموقع جوهري في النظرية الماركسية. وقد سهل هذا الأمر على الاقتصادويين تأويل فكر ماركس بشكل يصبح معه الاقتصاد الحاسم الدائم في التطور الاجتماعي على الرغم من أن ماركس نفسه كان يعتبر أنه من المستحيل مناقشة التطور الاقتصادي إلا من خلال مراحل تاريخية محددة وبنى اجتماعية محددة. ولعل مناقشاته بشأن أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية، وأبحاثه المكرسة لدراسة أحداث تاريخية محددة[7] تبين فداحة الخطأ في الاعتقاد بأن المادية التاريخية هي التفسير الاقتصادي للتاريخ. إن ماركس الاقتصادي كان الاستدعاء العلمي الضروري للغائية الاجتماعية والأخلاقية في فكر ماركس نفسه. فهو لم يدرس الاقتصاد، في تاريخيته، إلا ليصل إلى استنتاجات تتجاوز بعيداً حدود الأرقام وآليات الإنتاج ومفاهيم الاقتصاد البحتة. كان محور فكره كله الكشف عن تبلور وتحقق الإنساني عبر الأشكال الملموسة للتنظيم الاجتماعي، من صيغة العلاقات المشاعية البدائية وصولاً إلى ما يسميه «بمملكة الحرية»، أي المجتمع الشيوعي. لذلك كان يرصد حركة جتمعة (Socialisation) الإنسان، بكل ملابسات وتعقيدات هذه العملية في مستوياتها الثلاثة: أولاً في العلاقات الموضوعية التي تفرضها أشكال الملكية وآليات الإنتاج والتبادل. وهو ما أوصله إلى اكتشاف مفهوم أنماط الإنتاج والتشكيلات الاقتصادية ـ الاجتماعية الكبرى (Macro-formation) بغض النظر عن الخلافات القائمة حالياً والتي قامت حتى في حياة ماركس بشأن تفريعات هذه التشكيلات وخصائصها وتعاقبها. ثانياً، في الوعي الاجتماعي ـ أكان مصدره الفرد أو الطبقة أو حتى الأمة والمجتمع ـ لطبيعة هذه العلاقات وصيرورتها وموقعها من التقدم والرقي الإنساني والحضاري. ثالثاً في الفعل والممارسة (البراكسيس) الهادفين إلى إزالة العقبات عن طريق تحقق عملية الأنسنة الشاملة وبناء المجتمع والفرد الذي يصبح ممكناً بها إنتاج «الإنسان القادر على انتاج كليته».

وإذا كان لمفهومي العدالة والحرية الموقع الأساسي في كل هذه البنية، كما أشرنا ـ إلا أنهما في التفسيرات وفي الدلالات السائدة لا يحيطان بما يضعه ماركس من خصائص في العلاقات التي تسود مجتمعه الشيوعي المنشود. خاصة إذا أخذنا بالاعتبار أن المصطلح التاريخي الذي يحمل ختم جميع العلاقات الاجتماعية المتعاقبة ويعبر بمفهومنا عن التوق إلى الحق في تحقيق الذات فردياً وجماعياً، ـ وهو في الجوهر التوق إلى ما نسميه بالعدالة والحرية ـ هذا المصطلح التاريخي سيفقد مبرراته ذاتها. ومثله مثل كل ما هو نسبي في الوجود، ما أن يبلغ غاية كماله وأقصى تحققه حتى يصبح بديهياً لدرجة عدم الاحساس بالحاجة إليه. إننا لا نشعر بأهمية العدالة والحرية في حياتنا بهذه القوة إلا لأنهما الغائبان الكبيران عنها. فالعلاقات التي لم تُعرف حتى الآن، إلا في صيغة مصالح وأعراف وقوانين، وكذلك أشكال التنظيم الاجتماعي التي تبرز في شكل مؤسسات ودول وأحزاب وائتلافات إلخ... وكذلك القوة الفظة في محاولة الإنسان للسيطرة على الطبيعة وتسخيرها دون مسؤولية لعملية التسابق على الربح. كلها سيكون

مصيرها التحول أو الزوال، وستحمل معها إلى مقبرة المستقبل كل ما ارتبط بها من قيم تسامت بصورة اصطناعية، لتحل محلها جميعاً علاقة التناغم بين الإنسان والطبيعة المحيطة، علاقة التكامل بين الفرد والمجتمع وعلاقة المصالحة الحميمة بين الإنسان وذاته.

لقد وعى ماركس أن التشوه الأخلاقي في الفرد هو نتاج تاريخي - والتاريخي لا ينفي الموروث، حتى من ناحية البيولوجيا، بل يحتويه. وهو نتاج لا يصلح بالموعظة وإنما بتغيير الأسس التي يقوم عليها اجتماع يجد في نفسه متسعاً للتشوه. والتغيير المفترض أن يؤدي إلى هكذا نتيجة هو التغيير الذي يسمح بإقامة قواعد جديدة لإنتاج شروط الحياة. وأول هذه القواعد الحق المتساوي للجميع في ملكية وسائل إنتاج هذه الشروط، وبالتالي زوال هذا الحق عن الجميع وزوال مفهوم الملكية نفسه. وثانيها وفرة الإنتاج التي تغطي الحاجات الحقيقية للإنسان جميعاً دونما حاجة لأي ضوابط في التوزيع والتمتع - كي لا نستخدم كلمة استهلاك في الحديث عن هكذا مجتمع. ومن البديهي أن تحمل المرحلة التي نحن بصددها مفاهيم عن الحق الإنساني مختلفة عما هو قائم. هل هي مطالب جديدة بالسعادة التي أفنى الباحثون عنها بين الأرض والخلود فكرهم وأعمارهم؟ هل هي صيغة إنسان مختلف نوعياً يحقق ذاته بصورة مغايرة؟ هل هي المسار الأعمى لهذه القوانين الكونية التي تدفع البشرية في آفاق التقدم اللانهائي؟

5 - لقد واجه ماركس هذه المسائل من الناحيتين الفلسفية والأخلاقية. إلا أن نقاط انطلاقه، وربما واقعيته النسبية في فهمه للإنسان وفي تصور حاجاته كانت تدفعه إلى أجوبة أكثر بساطة، وفي نفس الوقت أكثر مسؤولية - من الناحية المعنوية وبالمقارنة مع الحالة الإنسانية الراهنة. ولعل فكرة إزالة الحرمان، بكل معانيه وميادينه، من حياة البشر، هي الهدف الذي سعى إلى تحقيقه، عبر تصوره للمستقبل وعبر نقده وتحليله وتفسيره للماضي والحاضر. إن الجوهر الطبقي للسلوك هو صيغة التمتع بما يحرم منه الآخرون، صيغة امتلاكه واقتنائه وافنائه ومنعه عن متناول أيديهم. البرجوازية «تملك» حياتها وتبذرها لأن العمال يفنون حياتهم في إنتاج أوقات فراغها. والارستقراطية «تملك» الثقافة لأن الفلاحين يغنونها عن الحاجة إلى القمح، - وإلى الصلاة - عن كل ما هم بحاجة إليه أكثر من الكتاب. لذلك لا تغيب عن كتابات ماركس الفكرة القائلة بأن التاريخ الذي نعرفه ما هو إلا المقدمة للتاريخ الإنساني الحقيقي الذي لم تكتب فصوله بعد. والأهمية الكبيرة التي يحتلها مفهوم «التمتع» و«العيش» في الفكر الاشتراكي والإنساني المعاصر، كنقيض لمفهوم التملك والاستهلاك[8]، هي امتداد لمكانته في النهج الفكري الذي انطلق قبل ماركس بقرون وتبلور معه في أكثر صيغه وضوحاً واستهدافاً. يقول ماركس: «لقد جعلتنا الملكية الخاصة حمقى وضيقي الأفق إلى درجة أننا لا نعتبر موضوعاً ما موضوعنا إلا إذا امتلكناه، أي إذا كان بالنسبة لنا رأسمالاً، أو شيئاً يمتلك، يؤكل، يشرب، يلبس، يسكن إلخ... باختصار، إذا كان يستخدم من قبلنا مباشرة. لقد حل محل الحواس الجسدية والذهنية، ببساطة، الاحساس باستلاب هذه الحواس، الاحساس بالملكية»[9] على الطرف المعاكس لذلك اعتبر ماركس أن إلغاء هذا الشكل من الملكية وهذا الأحساس بالحاجة إليها هو، في نهاية المطاف، الشرط الضروري لاستعادة الأحاسيس الإنسانية الحقيقية واستعادة الشعور بالحاجة إلى تفتح الروح في الإنسان. فإلغاء الملكية يعني زوال جميع مؤسسات النظام الطبقي القائم على الضرورة من جهة وعلى القسر من جهة أخرى، بما فيها مفهوم الاقتصاد المتداول وقوانينه الفاعلة في المجتمعات الطبقية وبما

فيها بالتالي مفهوم العمل بكليته.

إن حق الإنسان في العمل، الذي تصوره الإيديولوجيا البرجوازية، وخاصة تفريعتها الليبرالية الجديدة، على أنه إنجاز كبير حققته المجتمعات المتطورة، لن يكون في مجتمع ماركس المنشود أكثر من تفاهة عفا عليها الزمن. لأن العمل ما زال الآن وسيلة لإعادة إنتاج التفاوت بين الأمم والطبقات، ولإنتاج شروط الاستلاب وتبديد الطبيعة والجهد البشري، من جهة ولأنه حاجة فردية لا يلجأ إليها إلا أولئك الذين لا يستغنون عنها من أجل الاستمرار من جهة أخرى. في حين أن العمل يجب أن يتحول إلى ما هو أكثر من حق طبيعي، إلى نوع من المساهمة المسؤولة والحرة تماماً في البناء الاجتماعي والرفاهية بحيث يصبح تعبيراً عن العطاء لا عن التبادل البائس، وعن الرغبة الداخلية في تحقيق الطاقات دون مقابل. وعندئذ يلتحم العمل والحرية والمسؤولية في بنية أخلاقية واحدة لنسيج اجتماعي من نوع فريد تماماً وجدير بالحلم حقاً. إضافة إلى ذلك، وجد ماركس في تحرير الإنسان من صيغة العمل الراهنة، وفي ظروف الوفرة التي لا قيامة للمجتمع الشيوعي من دونها مجالاً لتوفير الوقت والطاقة اللازمين لإعادة إنتاج قوة العمل الفردية والجماعية. الأمر الذي سيؤمن للإنسان بالتالي الشروط المثلى لحقه في الحياة، لتكونه الذهني والجمالي والثقافي واطلاق قدراته الفكرية والعملية وتفتح مواهبه وتلبية رغباته وهواياته وطموحه إلى الإبداع.

6 ـ إن تحليل ماركس للبنية الاجتماعية ككل متكامل ومتداخل، وكشفه عن الترابط الوثيق بين الظاهرات الاجتماعية التي تتفاعل وتطور وفق قوانين موضوعية تؤدي إلى تنظيم أكثر إنسانية قد سمح له أن يقدم نموذجاً يجسد الحقوق الإنسانية بصورة أكثر اكتمالاً. وفي هذا النموذج تجد مفاهيم العدالة والحرية، مفاهيم التمتع المجاني بالجمال والعاطفة والعطاء، إلخ. . . تفتحاً لا يمكن مقاربته إلا باللجوء إلى نسبة عالية من التجريد وإلى تصور الإنسان يصعب توقع ولادته من شروط العالم المعاصر. وقد يجد البعض أن هذا التصور الذي وضعه ماركس للمجتمع القادم هو نقطة ضعف أساسية في منهجه المادي ـ التاريخي. لأن التصور هنا يكاد يلامس الحلم ويبدو شديد الابتعاد عن الصرامة العلمية التي انتهجها ماركس في تحليله للرأسمالية وقوانينها ولوقائع الحياة التي عاصرها بشكل عام. ولكن في الحقيقة هذا الحلم يستند إلى ثابتين: الأول هو الثقة في الجوهر الاجتماعي ـ الإنساني في الإنسان وميله الفطري إلى تحقيق ذاته اجتماعياً وبصورة دائمة الارتقاء، والثاني هو المعرفة العلمية بالسيرورة التاريخية التي تدفع الاجتماع الإنساني إلى التخلص من التناقضات التي ولدتها مجتمعات الاستغلال. وإذا كان البعض يجد في الحلم الماركسي بالحقوق الإنسانية الأصيلة نقطة ضعف، فإن آخرين يجدونها نقطة قوة مضيئة. ماذا يكون الإنسان إذا لم يكن صورة نفسه الأصيلة محققة بكامل طاقتها؟ إذا لم يكن هو نفسه صورة العالم الإنساني كله، والجزء الذي لا غنى عنه في هذا العالم؟

أضاف ماركس، دون شك، إسهاماً كبيراً في فهم المجتمع المعاصر، وأضاف أكثر من عملية التغيير التي لم تتوقف، في وعيها لذاتها ولحركتها العفوية. لكن اسهامه الأكبر كان في جعله الحق الإنساني الأبسط، والأكثر صعوبة على التحقق، أي حق الإنسان في الحياة بأوسع معانيها، محور فكره كله، في الاقتصاد كما في السياسة، ولا يغير شيئاً من هذه المسألة كون الأنظمة التي انتسبت إلى هذا الفكر وحولته إلى شعار وإيديولوجيا، وقعت كما وقع غيرها من قبل في مفارقة الوعي والواقع، وعجزت عن تحويل الفكرة إلى علاقة. لا يمكن اليوم أن يحاكم حلم ماركس أخلاقياً ـ وعلى الأرجح نظرياً ـ على أساس الانهيار

الحاصل في البلدان التي رفعت شعار الاشتراكية. لأن الخلل الرئيسي في تجربة هذه البلدان هو بالتحديد في اغفال العلاقة التي أقامها ماركس بين السيرورة الاجتماعية وقوانينها وبين الغائية الإنسانية لحركة التقدم الواعية، في التقطيع القسري لعملية التغيير وبناء المجتمع الجديد، في تغليب أشكال التنظيم الاجتماعي على حقيقة العلاقة الاجتماعية حيث الإنسان هو الجزء الحي، الفاعل، وحيث حقوق هذا الإنسان هي حافز التطور وغايته.

وإذا كان سقوط تجربة بعض البلدان الاشتراكية لا يشكل، بأي صورة، دحضاً لفكرة ماركس بشأن الاشتراكية ذاتها ولا انتقاصاً من دور الإنسان في عملية بناء المجتمع الذي يجسد حقوقه فعلاً، فإن تجربة العالم الرأسمالي، بمراكزه المتطورة وخاصة بأطرافه التابعة والمتخلفة، هي تجربة تاريخية تؤكد أهمية فكر ماركس وعمق مفهومه لحقوق الإنسان لأنها تؤكد حجم التنكر للحقوق الإنسانية البديهية في الحياة. فهنا لا يستباح حق الشعوب في الحياة بالمعنى الواسع وإنما يستباح حقها في الحياة، بأضيق معانيها. فالملايين من ابناء العالم الثالث الذي يقذفون إلى صحارى الجوع والموت، والبلدان التي تدفع، بكاملها، إلى خارج التاريخ «وتعفى» من أي اسهام في الحضارة البشرية هي وصمة العصر على اعلام حفنة ضئيلة من البلدان تزعم لنفسها احتكار الرقي والمدنية، وتتربع باسم الحضارة على عرش النظام العالمي «الجديد».

الحواشي

(1) حورج لوكاتش، ستالينية أم ديمقراطية اشتراكية، دار الفارابي، بيروت 1991

(2) انظر سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، معهد الانماء العربي، بيروت 1990

(3) انظر: P.Ansart, idéologie, Conflits et pouvoir, P.U.F Paris, 1989.

(4) انظر مثلاً مخطوطات 1844-1848، و«المخطوطات الفلسفية - الاقتصادية لعام 1844 أيضاً.

(5) انظر، كارل ماركس، نصوص حول أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالي، بيروت 1974

(6) كارل ماركس، مقدمة نقد الاقتصاد السياسي، بيروت 1974

(7) انظر مثلاً: «الحرب الأهلية في فرنسا» أو «الثامن عشر من بروميد لويس بونابرت»

(8) انظر على سبيل المثال: Eric From. Avoir ou être.
صدرت الترجمة العربية بعنوان الإنسان بين الشكل والجوهر، سلسلة عالم المعرفة، الكويت.
ايضاً: هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد.

(9) ك. ماركس، مخطوطات 1844.

تحريم العنف والارهاب في المواثيق والاتفاقات الدولية

د. عصام سليمان(*)

العنف والارهاب هما من أخطر الوسائل التي تشكل تعدياً على حقوق الإنسان، فقد جاء في المادة الخامسة من الاعلان العالمي لحقوق الإنسان ما يلي: «لا يعرض أي إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة».

ونظراً لخطورة الارهاب والعنف على الصعيدين الوطني والدولي، وضعت عدة اتفاقات دولية حرم بموجبها العنف والارهاب والتعذيب، ولكن قبل أن نتناول هذه الاتفاقيات بالدراسة لا بد من التعريف بالارهاب، ومن التمييز بين الارهاب وحرب التحرير.

أولاً ـ التعريف بالارهاب.

ليس لمصطلح الارهاب تعريف قانوني أو تعريف سياسي دقيق حتى الآن. فالغموض لا يزال يكتنف تعريف هذا المصطلح. ففي كتابه «الارهاب السياسي» Political terrorism سجل «شميد» مائة وتسعة تعريفات من وضع علماء متخصصين في جميع فروع العلوم الاجتماعية، بما في ذلك علم القانون. واستناداً إلى هذه التعريفات، أقدم على وضع تعريف يضم في رأيه العناصر المشتركة في غالبية التعريفات الأخرى، فرأى أن «الارهاب هو أسلوب من أساليب الصراع الذي تنفع فيه الضحايا الجزافية أو الرمزية كهدف عنف فعّال. وتشترك هذه الضحايا الفعّالة في خصائصها مع جماعة أو طبقة في خصائصها مما يشكل أساساً لانتقائها من أجل التضحية بها. ومن خلال الاستخدام السابق للعنف أو التهديد الجدي بالعنف، فإن أعضاء تلك الجماعة أو الطبقة الآخرين يوصفون في حالة من الخوف المزمن (الرهبة). هذه الجماعة أو الطبقة، التي تم تقويض احساس أعضائها بالأمن عن قصد، هي هدف الرهبة، وتعتبر التضحية بمن اتخذ هدفاً للعنف عملاً غير سوي من قبل معظم المراقبين من جمهور المشاهدين على أساس من القسوة، أو زمن (وقت السلم مثلاً) أو مكان (في غير ميادين القتال) عملية التضحية، أو عدم التقيد بقواعد القتال المقبولة في الحرب التقليدية. وانتهاك

(*) كلية الحقوق والعلوم السياسية ـ الجامعة اللبنانية ـ بيروت ـ لبنان.

حرمة القواعد هذا يخلق جمهوراً يقظاً خارج نطاق هدف الرهبة، ويحتمل أن تشكل قطاعات من هذا الجمهور بدورها هدف الاستحالة الرئيسي. والقصد من هذا الأسلوب غير المباشر للقتال هو إما شل حركة هدف الرهبة وذلك من أجل احداث إرباك أو إذعان، واما لحشد أهداف من المطالب الثانوية (حكومة مثلاً)، أو أهداف للفت الانتباه (الرأي العام مثلاً) لإدخال تغييرات على الموقف أو السلوك بحيث يصبح متعاطفاً مع المصالح القصيرة أو الطويلة المدى لمستخدمي هذا الأسلوب في الصراع»[1].

لاقى تعريف «شميد» هذا الذي هو تعريف محض سياسي، تحفظاً من قبل عدد كبير من الباحثين. وقد تبنى الخبراء الاقليميون في اجتماعاتهم، التي نظمتها الأمم المتحدة في فيينا ما بين 14 و18 آذار/مارس عام 1988 التعريف التالي للارهاب: «الارهاب هو استراتيجية عنف محرم دولياً، تحفزها بواعث عقائدية (إيديولوجية)، وتتوخى أحداث عنف مرعب داخل شريحة خاصة من مجتمع معين لتحقيق الوصول إلى السلطة أو للقيام بدعاية لمطلب أو لمظلمة بغض النظر عما إذا كان مقترفوا العنف يعملون من أجل أنفسهم ونيابة عنها أو نيابة عن دولة من الدول». وهذا التعريف يربط بين ظاهرة الإرهاب والبواعث السياسية المؤدية إليه، كما يربط من ناحية ثانية بين هذه الظاهرة والأهداف المتوخاة منها، وهي الوصول إلى السلطة أو القيام بالدعاية لمطلب أو لفت النظر لحالة ظالمة. وهو يشير إلى أن الارهاب عمل قد يقوم به فرد، وقد تقوم به دولة. فهو يلفت النظر إلى ارهاب الدولة، وهذا الأمر لم يرق لبعض الدول التي تستعمل العنف والارهاب وسيلة في العمل السياسي، وفي علاقاتها بالشعوب والدول الأخرى. وفي هذا الإطار يندرج موقف الولايات المتحدة الأميركية من التعريف بالارهاب وطرق معالجته. ففي الدورة الثامنة والعشرين للجمعية العامة في الأمم المتحدة قدم وفد الولايات المتحدة الأميركية تعريفاً لظاهرة الارهاب يقوم على اعتبارها فعلاً منسوباً إلى «كل شخص يقتل آخر، في ظروف مخالفة للقانون، أو يسبب له ضرراً جسدياً بالغاً أو يخطفه أو يحاول القيام بفعل كهذا أو يشارك شخصاً قام أو حاول القيام بفعل كهذا»[2]. وهذا التعريف يجرد الارهاب من مضمونه السياسي والعقائدي ويعتبره مجموعة أفعال فردية ومعزولة تنطبق عليها أحكام القانون الجنائي دون غيره. كما يستثني ارهاب الدولة الذي يبرز في بعض الإجراءات التي تتخذها بعض الحكومات بحق شعوبها أو بحق الشعوب الأخرى. فالظاهر أن هناك موقفاً إعلامياً دعائياً من قبل السلطات والحكومات يهدف إلى تحويل مفهوم الارهاب عن واقعه الصحيح ،والابتعاد به قدر الإمكان عن نسبته إلى السلطات الدولية وأجهزتها، وبالتالي إلى السعي نحو تحديده في نموذج واحد هو إرهاب الأفراد والمجموعات التي ليست في السلطة أو التي تسعى إليها. صحيح أن هذا النوع من الارهاب يشكل نموذجاً رئيسياً لهذه الظاهرة السياسية العنيفة، ولكنه ليس النموذج الوحيد الكافي، بل هناك النموذج الآخر الذي ينزل من رأس الهرم نحو القاعدة، في الهيئة التراتبية للمجتمع السياسي: إنه إرهاب الدول أو إرهاب الحكومات. وبدونه يبقى مفهوم الارهاب السياسي مبتوراً وغير مطابق للواقع»[3].

والانحياز في التعريف بالارهاب، على الصعيد الدولي، برز في أعمال «لجنة الارهاب الدولي» التابعة لجمعية القانون الدولي، التي وضعت مشروع اتفاقية موحدة بشأن الرقابة القانونية للارهاب الدولي في عام 1980، فجاء في هذا المشروع أن «جريمة الارهاب الدولي هي أي عمل عنف خطير أو التهديد به يصدر عن فرد سواء كان يعمل بمفرده أو بالاشتراك مع أفراد آخرين، ويوجه ضد الأشخاص أو المنظمات أو الأمكنة وأنظمة النقل أو المواصلات، أو ضد أفراد

الجمهور العام بقصد تهديد هؤلاء الأشخاص، أو التسبب بجرح أو موت هؤلاء الأشخاص أو تعطيل فعاليات هذه المنظمات الدولية، أو التسبب في إلحاق الخسارة أو الضرر أو الأذى بهذه الأمكنة أو الممتلكات، أو بالعبث بأنظمة النقل والمواصلات هذه بهدف تقويض علاقات الصداقة بين الدول، أو بين مواطني الدول المختلفة، أو ابتزاز تنازلات من الدول. كما أن التآمر على ارتكاب أو محاولة ارتكاب، أو الاشتراك في ارتكاب، أن التحريض العام على ارتكاب الجرائم كما عرف في الفقرة السابقة يشكل جريمة إرهاب دولي». ووفقاً لهذا التعريف فإن جريمة الإرهاب الدولي تشمل فقط التعدي من قبل فرد أو جماعة على بعض الفئات، كالشخصيات التي تتمتع بالحماية الدولية، وبعض الأمكنة كمقر البعثات الدبلوماسية أو القنصلية أو مقر المؤتمرات والمنظمات الدولية، ومرافق النقل والمواصلات. أما الجرائم الأخرى كالفصل العنصري وإبادة الجنس، والجرائم التي تقترفها اسرائيل بحق الشعب العربي في فلسطين وخارجها، فلا تعتبر أعمالاً إرهابية وفق هذا التعريف.

إن تصنيف الأعمال التي تندرج في إطار الارهاب الدولي يخضع لخلفيات وأهداف سياسية محضة. «والنتيجة المنطقية الوحيدة التي يمكن للمرء أن يتوصل إليها هي أن مكافحة الإرهاب إنما تستعمل كصيغة سياسية، كأداة من أدوات السياسة الخارجية فحسب، ولا تستعمل أبداً كجزء من مذهب قانوني... فالارهاب يظل شعاراً سياسياً يجري استخدامه بشكل عشوائي وكيفي وانتقائي لتمييز الأعمال غير المرغوب فيها والتي يقوم بها خصوم المرء على الساحة الدولية»[4]. غير أن الجمعية العامة للأمم المتحدة قامت بجهود كبيرة على صعيد تحريم الارهاب والعنف بشتى مظاهره وإدانة الجهات الصادر عنها سواء أكانت أفراداً أو جماعات أو دولاً، أو عملاء تابعين لدول، على الرغم من محاولات بعض الدول الكبرى الرامية إلى اسدال الستار على ارهاب الدولة. فقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 2625 الصادر في 24 تشرين الأول/أكتوبر عام 1970، والمعنون «إعلان مبادىء القانون الدولي الخاصة بعلاقات الصداقة والتعاون بين الدول وفق ميثاق الأمم المتحدة» نص على أنه «لا يحق لأية دولة أن تستخدم أو تشجع استخدام الاجراءات الاقتصادية أو السياسية أو أي نوع آخر من الاجراءات القسرية لإرغامها على التفريط بممارسة حقوق سيادتها أو انتزاع أي نوع من الامتيازات منها. كما أنه لا يحق لأية دولة أن تنظم أعمالاً تخريبية إرهابية أو مسلحة أو تساعد أو تثير أو تمول أو تحرض على مثل تلك الأعمال الموجهة لقلب نظام حكم دولة أخرى بالعنف، أو تتدخل في النزاع الأهلي في دولة أخرى».

إن مكافحة الارهاب بشتى أشكاله وعلى اختلاف مصادره، يتطلب تحديداً واضحاً موضوعياً ودقيقاً لمفهوم الارهاب، لكي يصبح الارهاب جريمة في نظر القانون. فعلى الصعيد الوطني، نرى أن العديد من الدول سنت قوانيناً تتعلق بمكافحة الارهاب، وضمّنت هذه القوانين تعريفات واضحة ودقيقة لما يعتبر عملاً إرهابياً، ففي فرنسا مثلاً صدر قانون عام 1986 حمل رقم 1020/86 عرّف الإرهاب بأنه «خرق يقدم عليه فرد من الأفراد أو تنظيم جماعي بهدف إثارة اضطراب خطير في النظام العام عن طريق التهديدوالترهيب». أما على الصعيد الدولي فلا يزال هناك فجوة كبيرة في التعريف بالارهاب. وفي هذا المجال يقترح الدكتور محمد عزيز شكري التعريف التالي:

«إن الارهاب الدولي بالدرجة الأولى عمل عنيف وراءه دافع سياسي، أياً كانت وسيلته، وهو مخطط بحيث يخلق حالة من الرعب والهلع في قطاع معين

من الناس لتحقيق هدف قوة أو لنشر دعاية لمطلب أو ظلامة، سواء أكان الفاعل يعمل لنفسه بنفسه أم بالنيابة عن مجموعة تمثل شبه دولة أم بالنيابة عن دولة منغمسة بصورة مباشرة أو غير مباشرة في العمل المرتكب، شريطة أن يتعدى العمل الموصوف حدود دولة واحدة إلى دولة أو دول أخرى، وسواء ارتكب العمل الموصوف في زمن السلم أم في زمن النزاع المسلح»[5]. كما يقترح آلية قضائية لمحاكمة المتهمين بالارهاب الدولي.

ثانياً ـ التمييز بين الارهاب وحرب التحرير.

إن حق تقرير المصير هو من المبادىء التي اعتمدها القانون الدولي الوضعي، ونصت عليها القرارات الصادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة من عام 1950، كما نص عليه أيضاً «العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية» والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية». فلكل شعب، وفقاً لهذا الحق، أن يقرر بحرية وضعه السياسي، وأن ينشد بحرية تنمية حياته الاقتصادية والثقافية والاجتماعية. وحق الشعب في تقرير مصيره يجب أن يمارس بالطرق السلمية والديمقراطية عبر الاستفتاء العام، ولكن إذا حرم الشعب من تقرير مصيره بهذه الوسيلة فلا يعود أمامه من خيار سوى اللجوء إلى استخدام القوة. فالشعب «المؤهل لحقه الثابت في تقرير المصير والذي تم حرمانه من الممارسة السلمية لهذا الحق، يحق له ـ بموجب الاتجاه العام في القانون الدولي الوضعي ـ أن يشكل حركات التحرير الوطني الخاصة به مثل منظمة التحرير الفلسطينية وسوابو Swapo. وعلى عكس الرأي القديم المتروك الذي يعتنقه بعض المؤلفين ورجال السياسة الغربيين، فإن حركات التحرر الوطني قد كسبت شخصية قانونية دولية، وهذا الوضع مبني على حق الشعوب التي تمثلها هذه الحركات في تقرير مصيرها»[6]. فمنظمة التحرير الفلسطينية منحت عام 1974 صفة المراقب الدائم في مختلف أجهزة وهيئات الأمم المتحدة ومؤتمراتها، وقد اشتركت في أجهزة الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة، وفي المؤتمرات الدولية حول المعاهدات الجماعية التي عقدتها الأمم المتحدة. كما اشتركت أيضاً في المؤتمر الدبلوماسي للقانون الإنساني في النزاعات المسلحة. وتم قبول منظمة التحرير الفلسطينية لدى أكثر من مائة حكومة باعتبارها الممثل الوحيد للشعب الفلسطيني. وفي كانون الأول/ديسمبر عام 1980، اتخذت الجمعية العامة للأمم المتحدة قراراً يدعو الدول إلى تقديم «التسهيلات والامتيازات والحصانات الضرورية لتأدية المهام إلى حركات التحرر الوطني المعترف بها، وذلك وفقاً لميثاق «فيينا» حول تمثيل الدول». و«هناك اتفاق عام على أن حركة التحرر الوطني تستطيع أن تكون من الناحية القانونية طرفاً في نزاع مسلح، وأن حروب التحرير الوطنية المعترف بها كذلك ليست بالضبط نزاعات مسلحة داخلية»[7]. وقد أضيفت عام 1977 إلى اتفاقيات جنيف وثيقتان حول القانون الإنساني للنزاع المسلح، نصت الاتفاقية الأولى على ما يلي: تدرج ضمن قائمة النزاعات الدولية المسلحة النزاعات المسلحة التي يقاتل فيها الشعب ضد السيطرة الاستعمارية والاحتلال الأجنبي، أو ضد أنظمة عنصرية، وذلك خلال ممارسة الشعب لحقه في تقرير المصير. وهذا النص ضمن لحركات التحرر الوطني وضعاً مساوياً لأي طرف من أطراف النزاع الدولي المسلح، واعترف لها بحق استخدام القوة من أجل ممارسة حقها في تقرير المصير. وقد أكد قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة، رقم 61/40 الصادر بتاريخ 9 كانون الأول/ديسمبر عام 1985، على شرعية حرب التحرير، فنص على التالي: «... وإذ تؤكد (الجمعية العامة) من جديد أيضاً الحق، غير القابل للتصرف، في تقرير المصير والاستقلال لجميع

الشعوب الخاضعة لنظم استعمارية وعنصرية ولغيرها من أشكال السيطرة الأجنبية، وإذ تقر شرعية كفاحها، ولا سيما كفاح حركات التحرر الوطني، وفقاً لمقاصد ومبادىء القانون الدولي المتعلقة بالتعاون والعلاقات الودية بين الدول وفقاً لميثاق الأمم المتحدة. . . » تدين جميع أعمال الأرهاب أينما وجدت وأياً كان مرتكبها. وقد أكد من جديد، قرار الجمعية العامة رقم 159/42 المؤرخ في 7 كانون الأول/ديسمبر 1987، على شرعية كفاح حركات التحرير الوطني.

من ناحية أخرى، لا تعتبر حرب التحرير التي تشنها حركات التحرير الوطني عملاً إرهابياً، فقد عرّف غاستون بوتول G.Bouthoul الحرب بأنها «نزاع مسلح ودموي بين جماعات بشرية منظمة»[8]. وهذا يعني أن الحرب هي مواجهة مسلحة ومباشرة بين جماعتين منظمتين أو أكثر. فحركات التحرير هي جماعات منظمة ومعترف بها دولياً، تستخدم القوة العسكرية في مواجهة القوة العسكرية للدولة العدوة، بهدف تحرير أرضها. فطبيعة عملها العسكري هذا يتميز عن الأعمال الارهابية، لأن «الارهاب يضرب ضربته بطريقة أو حدية الجانب. وبعبارة أخرى، عادة ما يكون الإرهاب وحده سيد الموقف أثناء العملية، لأنه يضرب بحيث لا يكون الخصم مسلحاً أو قادراً على استعمال سلاحه في مكان العملية وزمانها. . . صحيح أن الارهاب يقتضي أسلحة وضحايا، ولكنه يتميز عن الحرب بكونه الطرف الوحيد المسلح بين الأطراف المتنازعة خلال العملية الارهابية. وهذا ما يفسر أن في الارهاب لا تحصل عملية مواجهة مباشرة ومسلحة بين الأطراف المعنية، أي مواجهة بالمعنى الحربي للكلمة، حيث تشتبك الأطراف المتنازعة والمسلحة في مكان جغرافي معين وفي فترة زمنية محددة، بيد أنه قد يحصل مثلاً أن يجد الارهابي نفسه في مواجهة مسلحة مع طرف آخر مسلح، وقد يحصل بينهما عراك مسلح، إلا أن هذا العراك لا يكون داخلاً في حساب الارهابي عند تصميمه وبدء تنفيذه للعملية»[9].

من هذه الزاوية تتميز حرب التحرير عن الارهاب، غير أنه من الممكن حدوث أعمال إرهابية في إطار حرب التحرير، كما أنه من الممكن حدوث مثل هذه الأعمال أثناء سير عمليات الحروب النظامية التقليدية، فتلجأ الجيوش النظامية إلى قصف المدن الآهلة والأهداف المدنية واستخدام الأسلحة الكيماوية والجرثومية والقيام بالمجازر الجماعية، كما فعلت القوات الأميركية في حرب فيتنام مثلاً[10]، بهدف تحطيم معنويات العدو وثنيه عن متابعة الحرب أو المقاومة، دون أن تأخذ بالاعتبار القوانين والاعراف الدولية. وقد ميّز تشي غيفارا بين أعمال التخريب والارهاب، فقال: «إن لأعمال التخريب أهمية كبرى، ويجب أن نميز بوضوح بين أعمال التخريب، تلك الوسيلة الثورية الشديدة الفعالية، وبين الارهاب وهو وسيلة غير فعّالة عموماً وذات نتائج غير متوقعة إذ بإمكانها أن توقع الضحايا بين الأبرياء وتؤدي بحياة عدد كبير من الناس الذي تحتاج إليهم الثورة»[11].

وتتوسل حركة التحرير الوطني الارهاب أسلوباً في عملها عندما تكون في موقع ضعف، فتتخذ حرب التحرير شكل حرب العصابات بدل من أن تأخذ شكل المواجهة المباشرة والشاملة. وقد أدرك هذه الظاهرة الجنرال «بوفر» عندما قال: «إن حرب العصابات هي سلاح الأضعف. . . وعندما يكون وضع حرب العصابات على مستوى كبير من التدني، لا يمكنها الاستمرار إلا في مجموعات صغيرة. . . وهذا ما يعود بنا إلى الإرهاب»[12].

ثالثاً ـ تحريم العنف والارهاب الدولي.

أول محاولة لوضع اتفاقية دولية تحرم الارهاب جرت عام 1937، حيث تم الاتفاق تحت رعاية عصبة الأمم على صياغة «اتفاقية بشأن منع الارهاب

والمعاقبة عليه». وقد عقدت هذه الاتفاقية مع اتفاقية أخرى تتعلق بإنشاء «المحكمة الجنائية الدولية» في مؤتمر دبلوماسي حضره ممثلون عن خمس وثلاثين دولة. وقد وقعت الاتفاقية الأولى من قبل مندوبي أربع وعشرين دولة، أما الاتفاقية الثانية فقد وقعها مندوبو ثلاث عشرة دولة فقط. وقد صادقت دولة واحدة هي الهند على الاتفاقية المتعلقة بالارهاب. أما الاتفاقية المتعلقة بالمحكمة الجنائية الدولية فلم تصادق عليها أية دولة. لذلك لم تدخل أياً من الاتفاقيتين حيز التنفيذ. وعلى الرغم من ذلك تستحق هذه الاتفاقية الدراسة لأنها المحاولة الحكومية الأولى التي تعالج ظاهرة الارهاب من وجهة نظر قانونية.

لقد كان الهدف من هذه الاتفاقية وضع حد لأعمال الارهاب التي تتضمن عنصراً دولياً، فالاتفاقية وضعت على أثر اغتيال عدد من الشخصيات السياسية، من بينها أسكندر الأول ملك يوغوسلافيا ولويس بارتون رئيس مجلس الدولة الفرنسي. فقد جاء في المادة الأولى من هذه الاتفاقية أن الأعمال الارهابية «هي أفعال جرمية موجهة ضد دولة من الدول يقصد بها أو يراد منها خلق حالة من الرهبة في أذهان أشخاص معينين أو مجموعة من الأشخاص أو الجمهور العام». وقد نصت المادة نفسها على معايير الارهاب على النحو التالي:

«1 ـ كل فعل مقصود يكون سبباً في موت، أو الحاق أذى جسدي، أو فقدان حرية رؤساء الدول أو أزواجهم، أو أشخاص يتقلدون مناصب عامة وذلك حينما يكون الفعل موجهاً ضدهم بصفتهم العامة.

2 ـ الحاق الأضرار عمداً بممتلكات عامة تعود إلى طرف متعاقد آخر.

3 ـ كل فعل مقصود يراد منه تعريض حياة أفراد الجمهور للخطر.

4 ـ كل شروع في ارتكاب إحدى الجرائم المذكورة أعلاه.

5 ـ التعامل بالأسلحة والذخائر بقصد ارتكاب إحدى الجرائم المذكورة أعلاه في أي قطر كان».

وعلى أثر ظهور موجة خطف الطائرات وضعت عدة اتفاقيات دولية بقصد التصدي لهذه الموجة. ففي 16 كانون الأول/ديسمبر من عام 1970 وقعت اتفاقية لاهاي بشأن قمع الاستيلاء غير المشروع على الطائرات، وقد أصبحت سارية المفعول بتاريخ 14 تشرين الأول/أكتوبر من عام 1971[13]. وهي تلزم الدول المتعاقدة بجعل جرائم الاستيلاء على الطائرات معاقباً عليها بجزاءات شديدة وذلك في الحالات التالية:

ـ الاستيلاء أو ممارسة السيطرة على الطائرة أو محاولة القيام بأعمال كهذه بطريقة غير مشروعة عن طريق استخدام القوة أو التهديد باستخدامها.

ـ أن يكون شريكاً مع شخص يحاول القيام بعمل كهذا. وفي 23 أيلول/سبتمبر عام 1971 وقعت اتفاقية بشأن قمع الأعمال غير المشروعة المرتكبة ضد سلامة الطيران المدني (اتفاقية مونتريال)، وأصبحت سارية المفعول بتاريخ 26 كانون الثاني/يناير 1973[14]. ونصت على إنزال عقوبة شديدة بحق الذين يقومون بالجرائم التالية:

ـ أية حالةعنف موجهة ضد شخص على متن طائرة أثناء الطيران، تحطيم طائرة في الخدمة أو الحاق الضرر بها، والقيام بعمل تخريبي بطائرة في الخدمة، تحطيم تسهيلات الملاحة الجوية أو الحاق الضرر بها أو التدخل بعملياتها. ونقل معلومات غير صحيحة يحتمل أن تعرض للخطر سلامة طائرة أثناء الطيران.

ـ أية محاولة لارتكاب أي من الأفعال المذكورة أعلاه.

ـ أي اشتراك مع أي شخص يرتكب أو يحاول ارتكاب هذه الأفعال.

وفي 14 كانون الأول/ديسمبر عام 1973 أقرت اتفاقية نيويورك بشأن منع ومعاقبة الجرائم المرتكبة ضد الشخصيات المحمية دولياً بمن في ذلك المبعوثين الدبلوماسيين، وأصبحت سارية المفعول بتاريخ 20 شباط/فبراير 1977. وطبقاً للمادة الأولى تشمل الشخصيات المحمية دولياً:

أ ـ رئيس الدولة، بمن في ذلك أي من أعضاء هيئة جماعية تمارس وظائف رئيس الدولة بمقتضى دستور الدولة المعنية. رئيس الحكومة أو وزير الخارجية، حينما يكون أي شخص كهذا في دولة أجنبية، بالإضافة إلى أفراد عائلته الذين يرافقونه.

ب ـ أي ممثل دولة، أو موظف رسمي فيها، أو أي موظف رسمي في منظمة دولية تقتصر العضوية فيها على الحكومات، أو أي ممثل لها يتمتع، في الزمان والمكان الذي ارتكبت فيه الجريمة ضده أو ضد الممتلكات الرسمية التي يعمل فيها أو ضد مسكنه الخاص أو ضد واسطة النقل الخاصة به، بحماية خاصة ـ بمقتضى أحكام القانون الدولي ـ من أي هجوم على شخصه، أو حريته، أو اعتباره، بالإضافة إلى أفراد عائلته الذين يشكلون جزءاً من أسرته.

ومن أجل مواجهة أخذ الأشخاص كرهائن أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة، بتاريخ 17 كانون الأول/ديسمبر عام 1979، اتفاقية دولية (القرار رقم 146)، اشترطت على كل دولة طرف فيها أن تجعل أخذ الرهائن أو محاولة أخذ الرهائن عملاً معاقباً عليه بالجزاءات المناسبة، على أساس أن أخذ الرهائن مظهر من مظاهر الارهاب الدولي، كما جاء في نص ديباجة الاتفاقية. ومن المؤكد أن أخذ الرهائن هو انتهاك للقانون الدولي بموجب اتفاقية جنيف لعام 1949 والبروتوكولات الملحقة بها عام 1977.

ومن الجرائم التي تشكل ارهاباً دولياً خطيراً، إن بالنسبة لعدد الضحايا أو بالنسبة لأعمال العنف المستخدمة، جريمة إبادة الجنس genocide، التي هي أفظع الأعمال الارهابية. وقد وضعت اتفاقية بشأن منع جريمة إبادة الجنس والمعاقبة عليها، ووقعت بتاريخ 9 كانون الأول/ديسمبر 1948، وأصبحت سارية المفعول بتاريخ 12 كانون الثاني/يناير 1961. وتعتبر هذه الاتفاقية إبادة الجنس جريمة دولية وتلزم الاطراف المتعاقدة باتخاذ الاجراءات الرامية إلى منعها والمعاقبة عليها. وتعرف هذه الاتفاقية في مادتها الثالثة إبادة الجنس بأنه الاقدام على ارتكاب أفعال معينة بقصد إبادة جماعات وطنية أو عرقية أو عنصرية أو دينية إبادة كاملة أو جزئية. وهذه الأفعال هي القتل والتسبب في الحاق إيذاء خطير جسمياً وعقلياً، وفرض شروط للحياة يقصد منها أن تحدث التصفية الجسدية لجماعة ما، وفرض تدابير منع الحمل، ونقل الأطفال عنوة. وقد جرمت الاتفاقية أيضاً الأفعال المفضية إلى إبادة الجنس أو المساعدة عليها كالتآمر والتحريض. وقد نصت هذه الاتفاقية، من ناحية أخرى، على أن المحكمة المختصة في الدولة التي يرتكب فيها الفعل تتمتع بولاية محاكمة المجرم، كما يمكن محاكمة المجرم أمام محكمة دولية إذا تم إنشاء هكذا محكمة في المستقبل.

أما الفصل العنصري Apartheid فهو أيضاً من الأعمال الارهابية الخطيرة، وقد أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة، في 3 تشرين الثاني/نوفمبر 1973 اتفاقية دولية بشأن قمع ومعاقبة جريمة الفصل العنصري، وأصبحت سارية المفعول بتاريخ 18 تموز/يوليو 1976. وجدير بالذكر أن الولايات المتحدة الأميركية وجنوب أفريقيا والبرتغال والمملكة المتحدة صوتت ضد هذه الاتفاقية التي جاء في مادتها الأولى ما يلي: «تعلن الدول الاطراف أن الفصل أو التمييز العنصري جريمة ضد الإنسانية وان الأفعال غير الانسانية الناتجة عن سياسات وممارسات الفصل العنصري وسياسات وممارسات الفصل والتمييز

العنصري المشابهة لها هي جرائم تنتهك مبادىء القانون الدولي، وتنتهك خصوصاً مقاصد ومبادىء ميثاق الأمم المتحدة وتشكل تهديداً خطيراً للسلم والأمن الدوليين».

والفصل أو التمييز العنصري يشمل الأفعال غير الإنسانية التالية المرتكبة بغرض إقامة وإدامة سيطرة مجموعة أشخاص عرقية على أية مجموعة أشخاص عرقية أخرى واضطهادها على نحو منتظم:

أ ـ إنكار حق الحياة والحرية الشخصية على أحد أعضاء أو أعضاء مجموعة أو مجموعة عرقية:

1 ـ بقتل أعضاء مجموعة أو مجموعات عرقية.

2 ـ بالحاق إيذاء جسدي، أو عقلي خطير بأعضاء مجموعة أو مجموعات عرقية أو بانتهاك حريتهم وكرامتهم أو باخضاعهم للتعذيب أو لمعاملة أو عقوبة قاسية، أو غير إنسانية، أو مهينة.

3 ـ باعتقال أعضاء مجموعة أو مجموعات عرقية على نحو تعسفي وبسجنهم على نحو غير مشروع.

ب ـ فرض شروط للحياة مدروسة يقصد منها أن تتسبب في التصفية الجسدية لمجموعة أو مجموعات عرقية كلاً أو جزءاً.

ج ـ أية تدابير تشريعية، وأية تدابير أخرى يقصد منها منع مجموعة أو مجموعات من المشاركة في الحياة السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية للبلد، وإيجاد شروط مدروسة تمنع التطور التام لهذه المجموعة أو المجموعات وخصوصاً بإنكار الحقوق والحريات الإنسانية الأساسية لاعضاء مجموعة أو مجموعات عرقية بما في ذلك الحق في العمل، والحق في تنظيم نقابات عمال معترف بها، والحق في التعليم، والحق في الخروج من بلدهم والعودة إليه، والحق في حرية الرأي والتعبير، والحق في حرية الاجتماع السلمي وتشكيل الجمعيات.

د ـ أية تدابير، بما في ذلك تدابير تشريعية، يقصد بها تقسيم السكان على أسس عرقية، وذلك بإقامة مناطق حرام أو احياء منفصلة خاصة بأعضاء مجموعة أو مجموعات عرقية، وحظر الزيجات المختلفة بين أعضاء المجموعات الوطنية المختلفة، ونزع ملكية أرض تخص مجموعة أو مجموعات عرقية أو تخص أعضاءها.

هـ ـ استغلال عمل أعضاء مجموعة أو مجموعات عرقية على نحو مخصوص باخضاعهم للعمل الاجباري.

د ـ اضطهاد المنظمات والأشخاص عن طريق حرمانهم من الحقوق والحريات الأساسية بسبب معارضتهم للتمييز العنصري[15].

وقد نصت المادة الثالثة من هذه الاتفاقية على اعتبار جميع الأفراد وأعضاء المنظمات وممثلي الدول، الذين يرتكبون أو يشاركون في ارتكاب جريمة التمييز العنصري أو يحرضون مباشرة أو يتآمرون على ارتكابها، مسؤولين جنائياً، بمقتضى القانون الدولي، بغض النظر عن البواعث، ومكان اقامتهم.

وعلى الرغم من صدور هذه الاتفاقيات فإن سياسة التمييز العنصري لا تزال تمارس من قبل بعض الأنظمة، وعلى رأسها النظام العنصري في جنوب أفريقيا، ولم تتخذ بعد أية اجراءات جدية وفاعلة ضد هذه الأنظمة.

وفي عامي 1985 و1987 صدر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة قراران هما القرار رقم 61/40 تاريخ 9 كانون الأول/ديسمبر 1985، والقرار رقم 159/42 تاريخ 7 كانون الأول/ديسمبر 1987، وقد تميزا عن القرارات السابقة المتعلقة بالارهاب بشجب «الارهاب وأساليبه وممارسته، أينما ارتكبت وأياً كان مرتكبها، بما فيها تلك الأعمال التي تهدد العلاقات الودية بين الدول وتعرض أمنها للخطر». كما أكدت

من جديد على «الحق، غير القابل للتصرف، في تقرير المصير والاستقلال لجميع الشعوب الخاضعة لنظم استعمارية وعنصرية ولغيرها من أشكال السيطرة الأجنبية»، وأقرت «شرعية كفاحها، ولا سيما كفاح حركات التحرر الوطني، وفقاً لمقاصد ومبادىء الميثاق ولإعلان مبادىء القانون الدولي المتعلقة بالتعاون والعلاقات الودية بين الدول وفقاً لميثاق الأمم المتحدة[16].

وقد جاء في القرار الأول أن الجمعية العامة:

- «تدين إدانة قاطعة جميع أعمال، وأساليب وممارسات الارهاب اينما وجدت وأياً كان مرتكبها، بما فيها تلك التي تهدد العلاقات الودية بين الدول وتهدد أمنها؛

- تشعر بعميق الأسى لفقد الأرواح البشرية البريئة الذي ينتج عن أعمال الارهاب هذه.

- تشعر أيضاً بالأسى للأثر الوخيم لأعمال الارهاب الدولي على العلاقات الودية بين الدول وعلى التعاون الدولي، بما فيه التعاون لأغراض التنمية؛

- تدعو جميع الدول إلى اتخاذ كافة التدابير المناسبة على الصعيد الوطني من أجل القضاء السريع والنهائي على مشكلة الارهاب الدولي، ومن ذلك أن تجعل تشريعاتها الداخلية منسجمة مع الاتفاقيات الدولية القائمة، وتفي بالتزاماتها الدولية، وتمنع أعداد وتنظيم أعمال في أراضيها موجهة ضد دول أخرى؛

- تطلب إلى جميع الدول أن تفي بالالتزامات التي يفرضها عليها القانون الدولي بالامتناع عن تنظيم الأعمال الارهابية في دول أخرى، أو التحريض عليها، أو المساعدة في ارتكابها، أو المشاركة فيها، أو التغاضي عن نشاطات ستنظم داخل أراضيها موجهة نحو ارتكاب مثل هذه الأعمال؛

- تحث جميع الدول على التعاون فيما بينها بصورة أوثق، خاصة عن طريق تبادل المعلومات ذات الصلة فيما يتعلق بمنع ومكافحة الارهاب، واعتقال ومحاكمة وتسليم مرتكبي هذه الأعمال، وابرام معاهدات خاصة و/أو تضمين المعاهدات الثنائية المناسبة أحكاماً خاصة، ولا سيما فيما يتعلق بتسليم أو محاكمة الارهابيين؛

- تحث كذلك جميع الدول فرادى وبالتعاون مع الدول الأخرى، وكذلك أجهزة الأمم المتحدة ذات الصلة، على أن تسهم في القضاء التدريجي على الأسباب الكامنة وراء الارهاب الدولي، وأن تولي اهتماماً خاصاً بجميع الحالات، بما فيها الاستعمار والعنصرية والحالات التي تنطوي على انتهاكات عديدة وصارخة لحقوق الإنسان والحريات الأساسية والحالات التي يوجد فيها احتلال أجنبي، التي يمكن أن تولد الارهاب الدولي وتعرض السلم والأمن الدوليين للخطر؛ . . .».

ومن الملاحظ أن هذا القرار يشير بوضوح إلى الأعمال الارهابية التي تقوم بها الدول، مباشرة أو بواسطة عملاء تابعين لها، ويطلب منها الامتناع عن تنظيم الأعمال الارهابية أو التحريض عليها أو المشاركة فيها. كما يقر ويعترف بأن من الأسباب الكامنة وراء الارهاب الدولي الاستعمار والعنصرية وانتهاك حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، ويحث الدول على العمل من أجل القضاء على هذه الأسباب بهدف القضاء على الارهاب الدولي.

أما القرار رقم 159/42، فقد أكد على مضمون القرار السابق، وعلى شجب الأعمال الارهابية التي تتورط فيها الدول، فجاء فيه ما يلي: إن الجمعية العامة «إذ تشجب استمرار جميع الأعمال الارهابية، بما فيها الأعمال التي تتورط الدول في ارتكابها بشكل مباشر أو غير مباشر والتي تشيع العنف والارهاب، وقد تؤدي بالأرواح البشرية وتسبب أضراراً مادية

وتهـدد سير العمـل الطبيعي للعـلاقات الـدوليـة . . . تـدين مرة أخـرى إدانة قـاطعة جميـع أعمال وأسـاليب وممارسات الارهـاب بوصفهـا أعمالاً إجـرامية، أينـما وجـدت وأياً كـان مرتكبهـا، بما فيهـا تلك التي تهـدد العلاقات الودية بين الدول وتهدد أمنها، . . . ». وقـد أكد هذا القـرار على ضرورة وضـع تعريف لـلارهاب الـدولي متفق عليه كـوسيلة تمكن من توسيـع الكفـاح ضد الارهاب، كما أخذ في الاعتبار الاقتراح الـداعي لعقد مؤتمر دولي بشـأن الارهاب الـدولي، وطلب من الأمـين العام لـلأمم المتحدة أن يستمـزج أراء الدول الأعضاء بشأن انعقاد هذا المؤتمر.

رابعاً ـ **تجريم العنف والارهاب الوطني**.

العنف والارهاب اللذان تمارسهما بعض الحكومات بحق شعوبها هما من الأعمال التي تشكل تعدياً صارخاً عـلى حقـوق الإنسـان. وقـد صـدرت في 10 كـانـون الأول/ديسمـبر عام 1984 عن الجمعيـة العامـة للأمم المتحدة، «اتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة».

وفي تلك المناسبة قـال «خافيـير بيريـز دي كوييـار» الأمـين العام لـلأمم المتحدة: «إن استمـرار ممـارسـة التعذيب على أفـراد من البشر يمثل دون شـك شراًمن أخبث الشرور في هـذا العصر الـذي يفـترض أنـه العصر الحـديث. ولذلـك تعتبر هـذه الاتفـاقيـة معلماً بالغ الأهميـة على طـريق الجهود المتـواصلة التي تبذلهـا الأمم المتحـدة لتشجيع وضـمان المزيـد من الاحـترام لحقـوق الإنسان. وهكـذا حظر المجتمـع العالمي مـرة وإلى الأبد ممارسة التعذيب البغيضة»[17].

لقـد عمدت الأمم المتحـدة منذ نشـأتها إلى تحـريم التعذيب والعقوبات القاسية أو اللاإنسانية أو المهينـة. فجاء في الاعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي صدر عام 1948، ما يـلي: «لا يعرض أي إنسـان للتعذيب ولا للعقـوبات أو المعـاملات القـاسية أو الـوحشية أو الحاطة بـالكرامـة» (المادة الخـامسة). كـما أكد العهـد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الصـادر عام 1966 على تحريم التعـذيب والعقوبـات القاسيـة. وقد حددت المادة الأولى من «اتفاقية مناهضة التعـذيب»، التعـذيب بـأنـه «أي عمـل ينتـج عنـد ألم أو عـذاب شديد، جسدياً كان أم عقلياً، يلحق عمـداً بشخص ما بقصد الحصول من هذا الشخص، أو من شخص ثالث، على معلومات أو على اعتراف، أو معاقبته على عمل ارتكبه أو يشتبه أنه ارتكبه، هو أو شخص ثالث أو تخـويفـه أو ارغـامـه هـو أو أي شخص ثـالـث ـ أو عندما يلحق مثل هذا الألم أو العـذاب لأي سبب من الأسباب يقوم على التمييز أيـاً كان نـوعه، أو يحـرّض عليه أو يوافق عليـه أو يسكت عنه مـوظف رسمي أو أي شخص آخـر يتصرف بصفتـه الـرسميـة. ولا يتضمن ذلـك الألم أو العـذاب النـاشيء فـقط عن عقـوبات قـانونيـة أو الملازم لهـذه العقوبـات أو الذي يكون نتيجة عرضية لها».

وقد حمّلت هذه الاتفاقية الدول الأطراف مسؤوليـة اتخاذ كافة الاجراءات التشريعيـة والإدارية والقضـائية الفعّالة أو أية إجراءات أخرى لمنع أعـمال التعذيب في أي أقليم يخضـع لاختصاصهـا القضائي، كـما نصت عـلى أنه «لا يجـوز التذرع بـأية ظـروف استثنائيـة أيـاً كـانت، سواء أكـانت هذه الـظروف حالـة حـرب أو تهديداً بالحرب أو عدم استقرار سيـاسي داخلي أو أيـة حـالة من حـالات الطوارىء العـامة الأخـرى كمـبرر للتعـذيب. ولا يجوز التـذرع بـالأوامـر الصـادرة عن مـوظفـين أعـلى مـرتبـة أو عن سلطة عـامـة كمـبرر للتعـذيب» (المادة 2). وهـذا النص مـوجهـاً أسـاسـاً لبعض الحكـومات التي تتـذرع بالـظروف الاستثنائيـة لإضـطهاد المعـارضين لهـا وممارسـة شتى أنواع القمـع والتعذيب بحقهم، بهدف الاستئثار بالسلطة. كـما أن الاتفـاقيـة نبهت إلى ضرورة حمـايـة الاشخـاص من حكـومـات بلدانهم التي قـد تعـرضهم للتعـذيب

والاضطهاد، فجاء في المادة الثالثة «لا يجوز لأية دولة طرف أن تطرد أي شخص أو أن تعيد (أن ترده) أو أن تسلمه إلى دولة أخرى، إذا توافرت لديها أسباب حقيقية تدعو إلى الاعتقاد بأنه سيكون في خطر التعرض للتعذيب. وتراعي السلطات المختصة، لتحديد ما إذا كانت هذه الأسباب متوافرة، جميع الاعتبارات ذات الصلة، بما في ذلك، في حالة الانطباق، وجود نمط ثابت من الانتهاكات الفادحة أو الصارخة أو الجماعية لحقوق الإنسان في الدولة المعنية»[18].

وقد نظمت هذه الاتفاقية طريقة تسليم المجرمين وإقامة الولاية القضائية للدول، بما يضمن تحقيق العدالة والحفاظ على حقوق الإنسان في آن. وتعهدت الدول الأطراف، بموجبها، أن كل فرد يتعرض للتعذيب، في أي أقليم يخضع لولايتها القضائية، له الحق في أن يرفع شكوى على سلطاتها المختصة، وبأن تنظر هذه السلطات في حالته على وجه السرعة وبنزاهة. كما نصت المادة 14 من الاتفاقية على أن «تضمن كل دولة طرف، في نظامها القانوني، إنصاف من يتعرض لعمل من أعمال التعذيب وتمتعه بحق قابل للتنفيذ في تعويض عادل ومناسب بما في ذلك وسائل إعادة تأهيليه على أكمل وجه ممكن، وفي حالة وفاة المعتدى عليه نتيجة لعمل من أعمال التعذيب، يكون للأشخاص الذين كان يعولهم الحق في التعويض».

ولم تتوقف هذه الاتفاقية عند هذه الحدود، بل نصت على إنشاء لجنة لمناهضة التعذيب بهدف ملاحقة تنفيذ هذه الاتفاقية، وتحقيق الاهداف التي وضعت من أجلها، ألا وهي صيانة حقوق الإنسان وكرامته. فجاء في المادة 17 ما يلي: «تنشأ لجنة مناهضة التعذيب (يشار إليها فيما بعد باسم اللجنة) وتضطلع بالمهام المنصوص عليها فيما بعد. وتتألف اللجنة من عشرة خبراء على مستوى أخلاقي عال ومشهود لهم بالكفاءة في ميدان حقوق الإنسان، يعملون في اللجنة بصفتهم الشخصية. وتقوم الدول الاطراف بانتخابهم مع مراعاة التوزيع الجغرافي العادل وفائدة اشتراك بعض الأشخاص من ذوي الخبرة القانونية».

وقد نصت الاتفاقية على مهام اللجنة، وهي تتلخص بتلقي التقارير المقدمة لها، عن طريق الأمين العام للأمم المتحدة، من الدول الاطراف، عن التدابير التي اتخذتها تنفيذاً لتعهداتها بمقتضى الاتفاقية، فتنظر اللجنة في كل تقرير، ولها أن تبدي كافة التعليقات العامة التي قد تراها مناسبة وأن ترسلها إلى الدولة (الطرف) المعنية. ويمكن للجنة في بعض الحالات أن تكلف عضواً أو أكثر من أعضائها لإجراء تحقيق سري وتقديم تقرير بهذا الشأن إلى اللجنة بصورة مستعجلة. وقد يشمل التحقيق، بالاتفاق مع الدولة الطرف، القيام بزيارة أراضي الدولة المعنية. وعلى اللجنة، بعد فحص النتائج التي يتوصل إليها عضوها أو أعضاؤها أن تحيل إلى الدولة الطرف المعنية هذه النتائج مع أي تعليقات واقتراحات قد تبدو ملائمة بسبب الوضع القائم (المادة 20).

والإجراءات التي نصت عليها الاتفاقية، ليست سوى وسيلة ضغط على الدول الأطراف لكي تحترم مضمون ما جاء فيها. وهي، من هذه الناحية، ليست على درجة كبيرة من الفاعلية. فالقرارات الصادرة عن اللجنة، بنتيجة التحقيقات التي تجريها، ليست قرارات رادعة وملزمة، في حال ممارسة التعذيب. والانضمام إلى هذه الاتفاقية يشكل التزاماً أدبياً فقط من جانب الدول الأطراف، وقد يكون هذا الالتزام شكلياً لأن الاتفاقية أعفت الدول الأطراف غير الموافقة على إنشاء اللجنة من القبول بعمل اللجنة. فجاء في المادة 28 ما يلي: «يمكن لأي دولة

وقت التوقيع أو التصديق على هذه الاتفاقية أو الانضمام إليها أن تعلن أنها لا تعترف باختصاص اللجنة المنصوص عليها في المادة 20».

من ناحية أخرى، أفسحت الاتفاقية المجال أمام الدول، التي لا ترضيها أعمال اللجنة، على الانسحاب من الاتفاقية، فنصت المادة 31 على أنه «يجوز لأي دولة طرف أن تنهي ارتباطها بهذه الاتفاقية باخطار كتابي ترسله إلى الأمين العام للأمم المتحدة. ويصبح الانهاء نافذاً بعد مرور سنة على تاريخ تسلم الأمين العام هذا الاخطار». غير أن الانهاء لا يؤدي إلى أعفاء الدولة الطرف من الالتزامات الواقعة عليها بموجب هذه الاتفاقية فيما يتعلق بأي عمل أو اعفاء يحدث قبل التاريخ الذي يصبح فيه الانهاء نافذاً. ولكن بعد هذا التاريخ لا تبدأ اللجنة النظر في أية مسألة جديدة تتعلق بتلك الدولة (المادة 31).

ولم يقتصر نشاط الأمم المتحدة في هذا المجال على وضع اتفاقية مناهضة التعذيب، بل انشأت صندوقاً للتبرعات لضحايا التعذيب، في كانون الأول/ديسمبر 1981، بغرض تلقي تبرعات لتوزيعها كمعونة إنسانية وقانونية ومالية، عبر قنوات المساعدة القائمة، على من تعرضوا للتعذيب واقاربهم. ويدير هذا الصندوق الأمين العام للأمم المتحدة، بمشورة مجلس للأمناء تتوافر لأعضائه خبرة واسعة في مجال حقوق الإنسان، ويعملون بصفتهم الشخصية. ويعمل مجلس الامناء على الترويج لأهداف الصندوق، ويتلمس التبرعات من الحكومات والمنظمات والمؤسسات الخاصة والأفراد. وقد تلقى الصندوق طلبات كثيرة للحصول على منح، قدمتها مؤسسات أو منظمات أو جماعات أقامت مشاريع محددة لمساعدة ضحايا التعذيب. كما أن الصندوق يتعاون مع مركزين لعلاج ضحايا التعذيب وإعادة تأهيلهم، إحدهما في كوبنهاغن بالدانمرك والآخر في تورنتو بكندا.

خامساً ـ **حقوق الإنسان العربي في ظل الاتفاقات والمواثيق الدولية.**

إن الإنسان العربي لا يزال يعاني من الارهاب والعنف والتعسف والظلم، على الرغم من المواثيق والاتفاقات الدولية التي تضمن حقوق الإنسان. فهذه المواثيق والاتفاقات تبقى دون أية قيمة على الصعيد العملي ما لم تقترن بالتنفيذ، وتنفيذها متروك حتى الآن لإرادة الدول التي تسيء بأعمالها وممارساتها لحقوق الإنسان. لذلك لا يمكن أن يعول كثيراً عليها. والقرارات الدولية، التي تصدر من حين إلى آخر، بادنة التجاوزات والتعديات على حقوق الإنسان، ليس لها من قيمة سوى القيمة المعنوية، التي لا تكفي لوحدها، لأنها لا تحول دون ممارسة هذه الأعمال لاحقاً. ويكفي أن نذكر في هذا الصدد الأعمال التي قامت بها اسرائيل منذ ما قبل عام 1948 حتى يومنا هذا. ففي فلسطين لجأ المستعمرون الاستيطانيون الصهاينة منذ عام 1937 إلى استخدام جميع الأعمال الارهابية، من أجل تحقيق اهدافهم ليس فقط ضد المواطنين الفلسطينيين إنما أيضاً ضد البريطانيين، وطالت بعض هذه الأعمال اليهود أنفسهم. وقد أعد الاستاذ وليد الخالدي بياناً مفصلاً يتضمن اثني عشر تكتيكاً ارهابياً اتبعه الصهاينة للمرة الأولى قبل تأسيس دولة اسرائيل، وأربعة منها جرت خارج حدود فلسطين[19]، فشكلو بذلك طليعة الارهاب الدولي، وأدخلوا الارهاب للمرة الأولى إلى الشرق الأوسط.

وقد مارست الصهيونية منذ ذلك التاريخ الارهاب بمختلف أشكاله، فقامت بتصفية الأشخاص المتمتعين بالحصانة الدبلوماسية، كما قامت بإبادة الجنس. ففي 16 أيلول/سبتمبر 1948، تم اغتيال وسيط الأمم المتحدة في فلسطين وهو «الكونت فولك برنادوت» ومعاونه الفرنسي العقيد «سيرو». وقد نشرت جريدة

نيـويورك تـايمز بتـاريخ 12 أيلول/سبتمـبر 1988 خبراً مفاده أن اثنين من الاسرائيليين وهما «يهـوشلوا رايتلر» و«ميتشـولام ماركـوفر» ذكـرا على شـاشـة التلفـزيـون الاسرائيــلي في الليلة السـابقــة بــأنهما كعضـــوين في «عصابة شترن» قامـا مع عضـوين أخرين في العصـابة باغتيال «برنادوت» و«سـيرو». وكانت قيـادة «عصابـة شـترن» في ذلك الـوقت، بيد اللجنـة المركـزيـة التي كانت تتألف من ثلاثة أشخـاص، من بينهم «إسحاق بيزرنيتسكي» - إسحاق شامير فيـها بعد، رئيس وزراء اسرائيـل الحالي. وقـد أصـدرت هـذه اللجنـة الأمـر بالاغتيال.

أمـا جـرائم إبـادة الجنس التي اقـترفتهـا اسرائيـل فعـديدة وأولهـا مذبحـة دير يـاسين، التي تشكـل قمة الارهاب، حيث قتلت عصابة «الأرغون» التي ترأسها «منـاحيم بيغن»، رئيس وزراء اسرائيل الأسبق، 250 شخصاً من ضمنهم 100 امرأة وطفل عن سابق تصور وتصميم. وقـد جرفت اطـلال دير يـاسين عـام 1980 بهدف إقامة مستعمرة يهودية مكانها.

وسجـل الصهيـونيـة الارهـابي حـافـل منـذ ذلـك الـوقت. وبعد قيـام دولة اسرائيـل عـام 1948 تحـول ارهاب الصهيونية من ارهاب العصـابات إلى ارهـاب الدولة. فخـرقت اسرائيل كـافة المـواثيق والاتفاقـات المتعلقـة بتحـريم العنف والارهـاب واحـترام حقـوق الإنســان، ولم تأبـه للقـرارات الصـادرة عن الجمعيـة العـامة لـلأمم المتحـدة، وعن مجلس الأمن الـدولي. ويكفي أن نذكر الغارة الاسرائيلية عـلى مطار بـيروت المدني عام 1968، واجتياح لبنان عام 1982 وما رافقـه من قتل وتدمير وارهاب وتشريد المواطنـين. والغارات الاسرائيليـة المتكـررة عـلى المخيـمات الفلســطينيـة. والاعمال الارهابيـة والاجراميـة التي تمارسهـا اسرائيل ضـد الفلسـطينيــين في الأراضي المحتلة، ففي السنـة الأولى لـلانتفاضـة اغتالت السلطات الاسرائيليـة أكثر من 400 فلسـطيني، وجرحت حـوالى 46 ألف آخرين واعتقلت حوالى 30 ألف غيرهم. وقد اعتمدت أعنف أساليب الارهاب ومن بينها عملية تكسير العظام.

وإذا تركنا جـانباً العنف والارهـاب الاسرائيليين، نجد أن بعض الحكومـات العربيـة تمارس الاضـطهاد والــظلم والتعسف بحق المـواطنــين، فتحـرمهم من حقهم في التعبير، وتنزل أشد العقوبات وأبشع أنـواع التعذيب بالـذين يعارضـونها. وهذه الأعـمال لا تتفق مطلقاً وشرعـة حقوق الإنسـان والمواثيق الـدولية التي تضمن حرية وحقـوق الأفراد والجـماعات دون تمييـز. ومن الضروري وضع حد نهائي لهذه الممارسات حفاظاً على كرامة الإنسان العربي.

الحواشي

(1) ورد في كتاب «الارهاب الدولي» للدكتور محمد عزيز شكري، دار العلم للملايين، بيروت، 1991، ص 45-46

(2) «Rapport du comité spécial de terrorisme international», Assemblée générale, XXXIII? session, supplément no 28 (A/9028), ONU, New-York, 1973, p 30

(3) د. أدونيس العكره، الارهاب السياسي، دار الطليعة، بيروت 1983، ص 63

(4) د. محمود عزيز شكري، المرجع السابق، ص 68 و201

(5) المرجع السابق، ص 204.

(6) المرجع السائق، ص 176

(7) المرجع السائق، ص 177.

(8) Gaston Bouthoul, Traité de Polémologie, Paris, Payot, 1970, p. 27

(9) د. أدونيس العكره، المرحع السابق، ص 76

(10) لقد نفذت وحدة من الجيش الأميركي، بقيادة الملازم «ويليام كالي» William Calley في آذار (مارس) عام 1967، مجزرة «ماي لاي» Mylai الذي دهب ضحيتها 400 مدني قتلوا عمداً، وقد برأته المحكمة بالاستناد إلى الشكليات القانونية.

(11) E.Che Guevara, Œuvres Cpmplètes, Paris, Maspéro, 1971, T I. p 29.

(12) Général Beaufre La guerre révolutionnaire, Paris, Fayard, 1972, pp. 66-67.

(13) 22 UST 1641 T. I A. S. No. 7192 UNTS 105

(14) 24 UST 564 T.I.A S No 7570.

(15) ورد في «الارهاب الدولي»، المرحع السائق، ص 67

(16) نص القرارين نشر في ملاحق المرجع السائق، ص 212,220.

(17) تحريم شر قديم التعذيب، مشورات الأمم المتحدة، نيويورك، 1990، ص 1.

(18) اتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبات القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة، إدارة شؤون الإعلام، الأمم المتحدة، نيويورك 1990

(19) Walid Khalidi, At a Critical Juncture: The united states and the Palestinian People, a CCAS, Washington, D C March 1989, pp 13-14

ملامح من حقوق الإنسان القومية والسياسية في الدساتير السورية المتعاقبة

د. جورج جبور(*)

أولاً ـ التعريف بموضوع البحث:

تكمن أهمية البحث في أنه يركز النظر على بعض حقوق الإنسان القومية والسياسية في دساتير دولة عربية عرفت طوال تاريخها كله بارتباطها الوثيق بالتطلعات القومية العربية، كما عرفت في العقود الثلاثة الأولى من استقلالها (1941-1970 أو 1943-1970) بتواتر التغيرات ـ السياسية فيها. الارتباط الوثيق بالتطلعات القومية العربية جعل من الدساتير السورية، عهد الاستقلال، آية في النص على حقوق الإنسان القومية. في حين أن تواتر التغيرات السياسية كان له أثره المباشر على حقوق الإنسان السياسية.

وإذا كان تعبير «حقوق الإنسان السياسية» تعبيراً مألوفاً متداولاً في أدبيات حقوق الإنسان فتعبير («حقوق الإنسان القومية») يدعو إلى وقفة تفصيل.

منذ صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948 أخذ يرميه بسهام الانتقاد فقهاء وسياسيون رأوا فيه تركيزاً حاداً على حقوق الفرد[1]. منذ الخمسينات والستينات أخذت تتبلور مجموعة مبادىء مؤثرة في السياسة الدولية ولا سيما فيما يتعلق بمناهضة الاستعمار والعنصرية. مجموعة المبادىء هذه اتخذت لنفسها شكلاً أكثر قانونية في السبعينات ضمن إطار جديد عرف باسم حقوق الشعوب[2]. وإذا كان جوهر حقوق الشعوب واضحاً وهو حق تقرير المصير السياسي والسيطرة على الموارد الاقتصادية الوطنية، فإن تخوم هذه الحقوق كانت وما تزال غامضة. بل إن موضوع حقوق الشعوب بعد أن شهد ازدهاراً في النصف الثاني من الستينات وفي السبعينات وطيلة ردح لا بأس به من الثمانينات، أخذ في النصف الثاني من الثمانينات يفقد بريقه لصالح ما دعي بالجيل الثالث من حقوق الإنسان، تلك الحقوق التي تركز على تفاعل الإنسان مع محيطه كالحق في النمو والحق في بيئة نظيفة.

(*) باحث سوري، عضو اتحاد الكتّاب العرب

وإذا كان الفقه الغربي ابتدع ما يشبه المقابلة أو المواجهة أو حتى المناقضة بين جنسين للحقوق، حقوق الإنسان وحقوق الشعوب. فواجبنا الفقهي، في رأيي، يتمثل في تجاوز هذا الابتداع أو هذه البدعة لأن حقوق الإنسان لا يجب أن تقف مقابلة لحقوق الشعوب أو مواجهة لها أو مناقضة لها. حقوق الإنسان الفرد متعددة، وفي طليعتها بل طليعتها الأولى دون منازع، حقوق الإنسان القومية، أي حقوقه في أن يعيش ضمن دولة محددة محترمة في هويتها، مصونة في حدودها، مسيطرة على ثرواتها وعلى استخدام هذه الثروات.

بحقوق الإنسان القومية إذن أعني مجموعة حقوق تعالج عادة ضمن إطار حقوق الشعوب، أما في بحثنا هذا فلن أقف عند كل حقوق الإنسان القومية، بل سأقف عند بعضها الأهم المتمثل في تحديد الدساتير السورية لحق الإنسان العربي في لغته العربية وفي انتمائه إلى الأمة العربية وفي العمل لوحدتها.

وتبقى بعد ذلك، في التعريف بموضوع البحث، مجموعة نقاط أذكرها بسرعة:

1 ـ الدساتير التي أدرسها هي كل دساتير الكيان السوري الراهن منذ قيامه أثر الانسحاب التركي من بلاد الشام.

2 ـ ودراستي هذه نظرية لا تتطرق إلى الجانب العملي إلا عرضاً.

3 ـ وهي سردية في معظمها وإن كان لا بد من وقفات تحليل بين وقت وآخر، علماً أنه لم تترسخ في سورية وفي معظم البلاد العربية تقاليد دستورية تجعل النص الدستوري مقدساً حقاً، عُلْوياً حقاً، يستحق حقاً أن يدرس بجدية كبرى. كذلك فإن تواتر التغير الدستوري له أثرُ تزهيدٍ في الدراسة المحللة المعمقة.

4 ـ وهي في جانب منها متابعة لدراستي الأشمل التي نشرت عام 1976 على هيئة كتاب بعنوان: **العروبة ومظاهر الانتماء الأخرى في الدساتير الراهنة للأقطار العربية** (دمشق ـ وزارة الثقافة)[3].

5 ـ أما مكانها العلمي ففي الحقول الاكاديمية التالية:

الدراسات العربية ولا سيما السورية منها، والدراسات الدستورية، ودراسات حقوق الإنسان. كما أن لها مكانها العلمي في تقاطعات هذه الحقول.

ثانياً ـ التاريخ الدستوري السوري: نظرة إجمالية:

أول دستور للكيان السوري الناشيء عن الانسحاب التركي من بلاد الشام هو الدستور الذي أقره المؤتمر السوري في أوائل تموز 1920. وهذا هو الدستور الأول الذي سنبحث فيه.

وبعد الاحتلال الفرنسي شهدت فترة العشرينات عدة تشكلات دستورية لا مجال للتوسع فيها الآن. إلا أن الدستور المستحق اسمه هو ذلك الذي نشره المفوض السامي في آيار 1930، ونشر معه قانونين أساسيين لحكومتي اللاذقية وجبل الدروز، كما نشر معه ترتيبات معينة لسنجق اسكندرون (الذي ألحق بتركيا في مرحلة قادمة) ولمجلس المصالح المشتركة. وفي هذه الصفحات سنبحث في الدستور السوري لعام 1930 وفي القانونين الاساسيين لحكومتي اللاذقية وجبل الدروز المنشورين معه بذات التاريخ.

ثم سنبحث في الدستور الاستقلالي الأول الذي صدر في 1950/9/5 وهو دستور حظي بمناقشة واسعة لمدة عام تقريباً، وحكم سورية طيلة الفترة منذ صدوره وحتى قيام الوحدة فيما عدا فترة حكم الرئيس أديب الشيشكلي بين 1951/11/29 وحتى سقوط هذا الحكم في آذار 1954، كما حكم سورية في فترة مختصرة من أيام الانفصال.

وفي الفترة الأخيرة من حكم الشيشكلي كان ثمة

دستور دام ثمانية أشهر إذ صدر في 1953/7/10 واستمر حتى سقوط حكم الشيشكلي في آذار/مارس 1954.

ثم أننا سنبحث أيضاً في دستور دولة الوحدة وهو دستور مختصر مؤقت دام طيلة فترة الوحدة بين شباط/فبراير 1958 وأيلول/سبتمبر 1961[4].

وجاءت ثورة البعث في آذار/مارس 1963، وانتجت ثلاثة دساتير هي دساتير أعوام 1964 و1969 و1973. وبالطبع سنبحث في هذه الدساتير الثلاثة التي قيض للأخير منها أن يستمر في حكم سورية أكثر من استمرار أي دستور استقلالي آخر، وذلك بفضل الاستقرار الذي أرسى دعائمه الحكم.

ثالثاً ـ حقوق الإنسان القومية في الدساتير السورية:

حقوق الإنسان القومية، التي قلنا إنها تعبير أفضل من تعبير حقوق الشعوب، متعددة طليعتها حق الإنسان في استعمال لغته القومية، وهي بالنسبة للعربي السوري حقه في استعمال العربية؛ وحق الإنسان في أن ينص الدستور على انتمائه القومي وهو لدى القوميين العرب حقه في الانتماء إلى الأمة العربية، وفي أن يعيش ضمن دولة عربية تحفظ له انتماءه، وتغذيه، وهذه الدولة هي دولة الوحدة العربية. وإذا كان الحقان آنفا الذكر هما طليعة حقوق الإنسان العربي القومية، فإن هذا لا ينفي استحقاق ملاحظتين:

1 ـ هذان الحقان ليسا كل حقوق الإنسان العربي القومية. فمن حقوق الإنسان القومية مثلاً سيطرة قومه (أي دولته القومية) على المصادر الطبيعية للأرض التي فيها تقوم الدولة القومية.

2 ـ هذان الحقان ليسا من المسلمات لدى كل العرب. فمن العرب، كما تعبر عنهم دساتير دولهم، من يقف عند الحق الأول. ومنهم من يقف عند الشق الأول من الحق الثاني (الانتماء للأمة العربية) لا يتجاوزه إلى الشق الثاني منه (العمل لوحدة الأمة العربية).

والآن فلننظر في الدساتير السورية المتعاقبة لنرى كيف يتجلى فيها هذان الحقان.

1 ـ حق الإنسان في لغته القومية:

تنص المادة الرابعة من القانون الأساسي للمملكة العربية السورية على ما يلي:

«اللغة الرسمية في جميع المملكة السورية هي اللغة العربية».

وليس في هذا القانون الأساسي أية إشارة أخرى إلى اللغة، سواء كانت العربية أم غيرها. وبمقابل هذا الوضوح في حق الإنسان في استعمال لغته العربية النصوص التالية في دستور 1930 وفي القانونين الأساسين لحكومتي اللاذقية وجبل الدروز، وهي نصوص صدرت بقرار من المفوض السامي الفرنسي.

في دستور 1930 ثمة المادتان /24/ و/28/ ونصهما كما يلي:

المادة /24/: «اللغة العربية هي اللغة الرسمية في جميع دوائر الدولة، إلا في الأحوال التي تضاف إليها بهذه الصفة، لغات أخرى بموجب القانون أو بموجب اتفاق دولي».

المادة /28/: «حقوق الطوائف الدينية مكفولة، ويحق لهذه الطوائف أن تنشىء المدارس، لتعليم الأحداث، بلغتهم الخاصة، بشرط أن تراعى المبادىء المعينة في القانون».

أما في القانونين الأساسين لحكومتي اللاذقية وجبل الدروز فثمة المادة /10/ فيهما ونصها كما يلي:

«اللغتان العربية والفرنساوية هما اللغتان الرسميتان».

ومع انتهاء الحكم الفرنسي انتهت محاولة هدفت

إلى التشويش على حق الإنسان في لغته، وعودة إلى الحق الأبلج وهو وحدانية اللغة العربية في سورية كلغة رسمية.

وهكذا ففي الدساتير التي أعقبت جلاء الأجنبي الكامل عن الأرض السورية عادت اللغة العربية إلى مكانتها لغة رسمية وحيدة للدولة السورية كما كان عليه الحال في دستور المملكة العربية السورية. بل ويلاحظ أيضاً تقدم المادة الخاصة باللغة في تسلسل المواد الدستورية لتأخذ مكانها الطليعي الطبيعي. وهكذا المادة الخاصة باللغة في دستور 1950 هي:

مادة 4 ـ اللغة العربية هي اللغة الرسمية».

أما المواد النظيرة للمادة /28/ فلا تذكر حقوقاً لغوية لأي كان بل تأتي الفقرة /3/ من المادة 28 لتنص على ما يلي:

«يجب أن يهدف التعليم إلى إنشاء جيل قوي بجسمه وتفكيره مؤمن بالله... ومعتز بالتراث العربي...»

«يحظر كل تعليم ينافي الأهداف الواردة في هذه الفقرة».

فإذا تابعنا مسألة اللغة في دستور 1953 وجدنا النص التالي:

«مادة /4/ فقرة /1/: اللغة العربية هي اللغة الرسمية للدولة».

أما المادة /21/ الخاصة بالتربية فتكرر حرفياً تقريباً نص المادة /28/ في الدستور السابق.

ولا يرد نص بشأن اللغة في دستور الوحدة فهذا الدستور وثيقة مختصرة.

فإذا أتينا إلى دساتير البعث الثلاثة وجدنا نص المادة /4/ في دستور 1964 كما يلي:

«اللغة العربية هي اللغة الرسمية».

ونجد النص نفسه في المادة /4/ من دستور 1969 والمادة /4/ من دستور 1973.

وبالطبع لا نجد في المواد الخاصة بالتربية أو بالحريات الدينية أي صدى من قريب أو من بعيد للمادة /28/ من دستور 1930 التي أجازت للطوائف الدينية إنشاء مدارس لتعليم الأحداث بلغتهم الخاصة.

2 ـ حق الإنسان في الانتماء إلى الأمة العربية وفي العمل لوحدتها[5].

ترد كلمة أمة مرتين على الأقل في دستور عام 1920 حيث يشترط أن يقسم الملك أو نائبه لدى اطلاعه بعمله يمين «الاحترام للشرائع الإلهية والأمانة للأمة...» (المادتان 6 و7).

أما النائب، كما تنص المادة /86/ فيعتبر ممثلاً للسوريين. ولم تحدد المادتان المقصود بالأمة: هل هي الأمة العربية أو أمة دولة المملكة العربية السورية. ومن المرجح أن الأمة المقصودة هي أمة دولة المملكة.

ومن المناسب أن نشير هنا إلى أن تحديد الأمة بالعربية لم يكن قد نضج بعد، وأصبح موضع اجماع. أما في دستور 1930 فنجد أن المادة /29/ تنص على أن «الأمة مصدر كل سلطة» والمادة /42/ تنص على أن «كل نائب يمثل الأمة جمعاء...» والمادة /46/ تنص على أن النواب يقسمون يمين الاخلاص للأمة وللدستور» وكذلك يحلف رئيس الجمهورية، بموجب المادة /70/ يمين الاخلاص للأمة والدستور وما إلى ذلك.

ومن النصوص التي أوردناها فيما سبق يتضح أن دستور عام 1930 تابع دستور عام 1920 في ذكر كلمة (أمة) على نحو يفهم منه أن الأمة هي أمة الدولة السورية.

ومما يلفت النظر أننا لا نجد أي ذكر لكلمة أمة في

القانونين الأساسيين لحكومتي اللاذقية وجبل الدروز. وحتى المادة التقليدية التي تنص على أن النائب يمثل الشعب أو الأمة لا نجد لها نظيراً في هذين القانونين.

الدستور الاستقلالي الأول، وهو دستور 1950، وضع في التداول الدستوري العربي تعبيراً رائداً هو «الأمة العربية». وكان لهذا التعبير الرائد أن يُتَّبَع من قبل المملكة الأردنية الهاشمية أولاً ثم من قبل الجمهورية المصرية في أول دستور تصوغه ثورة عبد الناصر، ثم من قبل دول عربية أخرى.

ثم أن الدستور الاستقلالي الأول جاء بأمر آخر جديد في تقاليد سورية الدستورية هو الابتداء بمقدمة مطولة نسبياً.

ومما جاء في مقدمة دستور 1950 ـ التي هي بنص المقدمة نفسه «جزء لا يتجزأ من الدستور» ـ ما يلي:

«نحن ممثلي الشعب السوري.....

«نعلن أن شعبنا الذي هو جزء من الأمة العربية بتاريخه وحاضره ومستقبله، يتطلع إلى اليوم الذي تجتمع فيه أمتنا العربية في دولة واحدة، وسيعمل جاهداً على تحقيق هذه الأمنية المقدسة، في ظل الاستقلال والحرية.

ثم أن الفقرة الأخيرة من المقدمة تبتدىء بهذه الكلمات:

«واننا نحن ممثلي الشعب السوري العربي، نضرع إلى الله العلي القدير، أن يحفظ امتنا وشعبنا ويقيهما من كل مكروه...».

وفي تقديم كلمة أمتنا على كلمة شعبنا إشارة إلى تقدم الكل على الجزء، أي تقدم الانتماء القومي على الانتماء القطري.

والحق أن دستور 1950 ميز بشكل دقيق بين الشعب ـ الذي هو تحديداً الشعب السوري ـ والأمة التي هي تحديداً الأمة العربية، وجعل الرابطة بين الشعب والأمة كما يلي في نص المادة /1/ فقرة /3/:

«والشعب السوري جزء من الأمة العربية».

وإذا كان تعبير الأمة العربية لا يرد إلا مرة واحدة في نص الدستور (بالإضافة إلى المرات الثلاث ورد فيها في المقدمة) فإن تكريس تعبير «الشعب» في الدستور، في الأماكن التي يرد فيها تعبير الأمة في الدساتير السابقة أمر يكاد لا يحصيه عد. فلننظر:

«مادة 1/2 ـ السيادة للشعب، لا يجوز لفرد أو جماعة ادعاؤها».

«مادة /37/ النائب يمثل الشعب كله...».

«مادة /46/: قبل أن يتولى النواب عملهم، يقسم كل واحد منهم...» اقسم بالله العظيم أن أكون مخلصاً لدستور البلاد مدافعاً عنه وعن استقلال الوطن وحريات الشعب... وأن أعمل لتحقيق وحدة الأقطار العربية».

وتأتي المادة /75/ الخاصة بقسم رئيس الجمهورية لتكرر فيها يعنينا من تعابير النص الوارد أعلاه حرفياً.

باختصار: دشن دستور 1950 تعبيراً دستورياً عربياً جديداً هو تعبير «الأمة العربية» واعتبر هذه الأمة مؤلفة من شعوب أحدها الشعب السوري. ومنذ ذلك الوقت لم يتخل أي دستور سوري عن هذا الخط، بل كان الاتجاه العام تعميقه.

لنثبت إذن النصوص الدستورية اللاحقة بهذا الشأن (أو خلاصاتها):

ـ **دستور 1953**: المقدمة:

(نحن شعب سورية العربي، شعوراً منا بالحاجة إلى نظام للحكم يستمد طبيعته من واقعنا وأهدافنا... ويضمن لنا... في وطننا الحرية والسيادة وما وراء حدودنا العمل لاستكمال حرية الأمة العربية وتحقيق وحدتها ومجدها...)

ـ المادة /1/ -3- :

«والشعب السوري جزء من الأمة العربية، وعلى الدولة أن تسعى في ظل السيادة والنظام الجمهوري، لتحقيق وحدة هذه الأمة».

ـ المادة /42/ -2- :

«النائب يمثل الشعب كله . . . .».

ـ المادة /50/ :

«. . . . اقسم بالله وبشرفي أن أكون مخلصاً لدستور البلاد وقوانينها وأن احترمها وأدافع عنها وعن حريات الشعب . . . وعن استقلال الوطن ونظامه الجمهوري . . . . وأن أعمل لاستكمال حرية الأمة العربية وتحقيق وحدتها».

ـ المادة /85/ :

«. . . . اقسم بالله وبشرفي . . . أن أكون أميناً على حريات الشعب ومصالحه . . . وأن أبذل جهدي وكل ما لدي من قوة ووسيلة للمحافظة على استقلال الوطن ونظامه الحمهوري والدفاع عن سلامة أرضه وأن أعمل على استكمال حرية الأمة العربية وتحقيق وحدتها».

ـ دستور 1958 :

«المادة /1/: الدولة العربية المتحدة جمهورية ديمقراطية مستقلة ذات سيادة وشعبها جزء من الأمة العربية».

«المادة /19/ يقسم عضو مجلس الأمة أمام المجلس في جلسة علنية قبل أن يتولى عمله اليمين الآتية :

«أقسم بالله العظيم أن أحافظ على الجمهورية العربية المتحدة ونظامها، وأن أرعى مصالح الشعب وسلامة الوطن وأن احترم الدستور والقانون».

ـ دستور 1964 :

تجذرت صياغة حقوق الإنسان العربي في انتمائه القومي وفي العمل للوحدة. في دستور 1964 (وهو أول دستور بعثي لسورية).

ويتضح هذا الأمر مباشرة في المادة الأولى من الدستور التي سمت الدولة أو الجمهورية «قطراً» ـ وجعلته جزءاً من الوطن العربي. كما جعلت الايمان بالوحدة العربية والنضال في سبيل تحقيقها مهمة الشعب العربي في سورية، لا مهمة الدولة فحسب. وهذا نص المادة الأولى :

1 ـ القطر العربي السوري جمهورية ديمقراطية شعبية اشتراكية ذات سيادة، وهو جزء من الوطن العربي.

2 ـ الشعب العربي في سورية جزء من الأمة العربية يؤمن بالوحدة العربية ويناضل في سبيل تحقيقها». وتورد المادة /37/ نص قسم أعضاء المجلس الوطني (وهو ليس مجلس نواب ولا مجلس شعب، ولا نص في الدستور على انتخابه بل على تشكيله كما في المادة /133/) ومما فيه :

«. . . وأن أعمل لتحقيق أهداف الثورة في الوحدة والحرية والاشتراكية».

ويتماثل قسم أعضاء مجلس الرئاسة (كما في المادة 49) مع قسم أعضاء المجلس الوطني كما اقتطفنا منه أعلاه.

ـ دستور 1969:

في مقدمة دستور 1969 فقرتان (هما الثانية والثالثة) يجدر اثباتهما بنصهما الكامل لما فيهما من فهم بعثي معمق لفكرة «مرحلية الدستور» الناجمة عن فكرة مرحلية الدولة السورية بل ومرحلية كل «أقطار الوطن العربي».

تقول الفقرة الثانية :

«وبالنسبة لوجود دستور في أي من أقطار الوطن العربي، فإن ذلك يتخذ وضعاً خاصاً ومرحلياً نتيجة

واقـع التجزئـة الذي تعيشـه الأمة العـربية. وبـالقدر الـذي يتجاوب فيـه هذا الـدستور مـع إرادة الجماهـير العـربيـة ينبغي أن يكـون مجسـداً لأهـدافهـا، محـدداً لمسـيرتهـا، ومعـززاً لنضـالهـا لتحقيق وحـدة الأمــة العربية».

وتقول الفقرة الثالثة:

«لقد كافحت الأمة العربية طوال العصور الماضيـة وما تزال تكافح في سبيـل بناء دولـة عربيـة موحـدة ـ متحـررة من كـافــة أشكـال الاستغــلال والتجـزئــة والسيطرة الاستعمارية، لأن قيام هذه الدولـة الموحـدة هو الاطار الحقيقي لاستكمال شخصية الأمة العربيـة، وطريقها لممارسة دورها الفعّال في المجتمع الدولي».

وواضـح من النصين السـابقين أن الـدستور يعتـبر التجزئة مـرحلة عارضـة. وأن الدستـور المنبثق ضمن هذه التجزئة لا بد إلا أن يكون مرحليـاً لأن شخصية الأمـة العربيـة لا تستكمل إلا من خـلال قيام الـدولة الموحدة. **ولا ريب أن هـذا النظام من الأفكـار يجيل الـدستور ـ ربما عن غير قصد ـ إلى وثيقة منقـوصـة القيمـة، يزيـد من منقوصيتهـا أن مقدمـة الـدستـور بالذات تنص عليها.**

فإذا تجاوزنا «الحشد الإيـديولـوجي» بعد الفقـرات الثـلاث الأولى حيث تختلط قـراءة البعث للتـاريخ العـربي بتهيئة الـذات وبـظروف اصـدار الـدستـور، فلا بد إلا أن نقف عند ختام المقدمة التي تحـدد خمسة منـطلقات رئيسـة للدستور وأهمهـا أولهـا حيث تتجـه جهود الثورة:

«في هـذه المـرحلة نحــو تحقيق الهـدف الأســاسي والمصيري بالنسبة للشعب العربي، وهو هدف التحرير من الاحتلال الاستعماري الصهيوني».

أمـا المنـطلقـات الأربعـة التـاليـة فهي بــالـترتيب منطلقات الوحدة فالاشتراكية فالحـرية ومنـطلق اعتبار حركة الثورة العربيـة جزءاً من حـركة التحـرر العالمي

ومن المعلوم طبعاً أن ثالوث البعث هو الوحدة فالحرية فالاشتراكية، لا الوحدة فالاشتراكية فالحرية.

ورغم أن هذا التلخيص الضافي للمقدمة الضـافية يعـطي فكـرة كـاملة عن حمـاســة دستـور 1969 لحق الإنسان العربي القومي ليس في انتمائه للأمـة العربيـة وفي عمله لتحقيق الوحدة العربية فحسب، بـل أيضاً لتـوجهه الأسـاسي في عمليـة التحـريـر من الاحتـلال الاستعماري الصهيوني أيضاً، رغم هذا فمن المنـاسب أن نلقي نظرة على المواد الدستورية النظيرة لمثيلاتها في دستور 1964.

وهكذا فالمادة /1/ من دستور 1969 هي ذات المـادة /1/ من دستور 1964. إلا أن المادة /51/ الخـاصة بقسم أعضاء مجلس الشعب تختلف عما تـورده المادة /37/ من قسم في مـواضـع يتعلق بمـوضـوع بحثنـا منهـا هــذا النص.

«. . . وان أعمل وأناضـل لتحقيق أهداف الأمـة العـربية في الـوحـدة والحـريـة والاشـتراكيـة». النص الجـديـد، إذن، يجعـل أهـداف الــوحـدة والحــريـة والاشـتراكية أهـدافاً لـلأمة العـربية ككـل لا أهدافـاً للثورة البعثية فقط.

ويتماثل قسم رئيس الـدولة (كـما في المادة /59/ مـع قسم أعضاء مجلس الشعب كما اقتطفنا منه أعلاه.

ثم أن دستور 1964 لا ينص على قسم يؤديه رئيس مجلس الوزراء والوزراء. أما دستور 1969 فينص عـلى قسم يؤديه رئيس مجلس الوزراء والـوزراء أمام رئيس الدولة تتضمنه المادة /66/ ويتماثل، فيما يعنينا منه، مع نصي المادتين /51/ و/59/ آنفي الذكر.

ـ دستور 1953:

مقدمة دستور 1973 اقصر من مقدمـة دستور 1969 وأكثر جديةً دستوريةً فليس ثمة فيها إشارة صريحة إلى مرحلية الدستور بل:

«. . . يأتي إنجاز هذا الدستور تتويجاً لنضال شعبنا على طريق مبدأ الديمقراطية الشعبية ودليلاً واضحاً ينظم مسيرة الشعب نحو المستقبل وضابطاً لحركة الدولة بمؤسساتها المختلفة ومصدراً لتشريعها».

ورغم أن الأفكار الأساسية في مقدمة دستور 1973 هي من جنس الواردة في مقدمة دستور 1969 إلا أن الصياغة أفضل وأقل تكراراً. ثم إن مما يجب ذكره أن المنطلق الأول من المنطلقات الخمسة الرئيسية للدستور جاء خالياً من ذكر اتجاه الجهود نحو تحقيق هدف التحرير من الاحتلال الاستعماري الصهيوني، حسبما أشرنا في المقتطف الذي أوردناه أعلاه بمناسبة الحديث عن مقدمة دستور 1969 والدافع إلى هذا الأمر صياغي بحت. نقول هذا من منطلق المنطق السليم لأن الحركة التصحيحية، في توجهاتها السياسية التي ميزتها عن المرحلة التي سبقتها، إنما وضعت كأولوية لها هدف التحرير. ثم أقول استطراداً: حبذا لو أبقي على حاله النص الذي ورد بهذا الشأن في مقدمة دستور 1969.

فإذا انتقلنا إلى مواد دستور 1973 كانت لنا الحصيلة التالية:

تتكرر المادة الأولى في فقرتيها الثانية والثالثة نص المادة الأولى في دستوري 1964 و1969 ولكنها تُصَدَّرُ عليهما فقرة أولى تنص على مواصفات الدولة كما يلي:

«1 ـ الجمهورية العربية السورية دولة ديمقراطية شعبية واشتراكية ذات سيادة لا يجوز التنازل عن أي جزء من أراضيها وهي عضو في دولة اتحاد الجمهوريات العربية».

أما القسمُ فقد استغني في صياغته عن توزعه في عدة مواد (هي 51 و59 و66 في دستور 1969) وجُعِل موحداً تنص عليه المادة /7/ وهي كالتالي:

«اقسم. . . أن أعمل وأناضل لتحقيق أهداف الأمة العربية في الوحدة والحرية والاشتراكية». ثم أن المادة /8/ الخاصة بحزب البعث وقيادته (وهي نظيرة للمادة /7/ في دستور 1969 وسنأتي إليهما، بتفصيل، في جزء تال من بحثنا مختص بحقوق الإنسان في التنظيم السياسي) تصف الحزب بأنه «يقود جبهة وطنية تقدمية تعمل على توحيد طاقات جماهير الشعب ووضعها في خدمة أهداف الأمة العربية».

3 ـ ملاحظات بشأن حقوق الإنسان القومية في الدساتير السورية:

1 ـ يمكن تقسيم التجربة الدستورية فيما يختص بحق الإنسان في لغته القومية إلى ثلاث مراحل، الأولى مرحلة دستور 1920 وبها اعتراف واضح بوحدانية رسمية اللغة العربية، والثانية مرحلة الانتداب الفرنسي وبها تشويش على وحدانية رسمية اللغة العربية في الدستور السوري لعام 1930، ومساواة لها باللغة الفرنسية في القانونين الأساسيين لحكومتي اللاذقية وجبل الدروز. أما المرحلة الثالثة فهي عودة إلى المرحلة الأولى من حيث وحدانية رسمية اللغة العربية. هل يتعارض حق الإنسان في لغته القومية التي هي العربية مع حق الإنسان غير العربي في سورية في لغته القومية؟ ليس في الدساتير السورية الاستقلالية أية إشارة إلى أقليات إثنية ولكن الواقع يشير إلى وجود أقليتين إثنتين هامتين هما الأكراد والأرمن. وأعرف شخصياً أن هاتين اللغتين تستعملان إلى جانب العربية، في عدد من المدارس الكردية والأرمنية. وتثير مسألة الأكراد أصداء متعاظمة هذه الأيام، وفي ظل هذه الأصداء المتعاظمة قررت تركيا مؤخراً السماح باستعمال اللغة الكردية إلى جانب اللغة التركية في بعض الأمكنة والحالات.

2 ـ كذلك يمكن تقسيم التجربة الدستورية السورية فيما يختص بالحق في الانتماء إلى الأمة العربية والعمل لوحدتها إلى مرحلتين. مرحلة 1920-1950 ومرحلة 1950 وإلى الآن. في المرحلة الأولى لم يكن

هـذا الحق واضحاً بـل لم يكن وارداً. أمـا في المـرحلة الثانية، وبدءاً من أول دستور استقلالي بالمعنى الكامل للكلمـة (أي بعيداً عن ضغط هيمنـة الحلفـاء التي في ظلها ولد دستور المملكة العربية السـورية عـام 1920) فقد، استقر الفقه الدستوري السوري عـلى التصريح بـالحق في الانتهاء إلى الأمـة العربيـة والتعهد بـالعمـل لـوحدتهـا. ويرد هـذا الحق غـير مشـوب بقيـد إلا في دستور 1953 الذي يُعْرَفُ بدستور الشيشكلي. في هذا الدستور تنص المادة /3/1/ أن: «على الـدولة أن تسعى في ظـل السيـادة والنـظام الجمهـوري لتحقيق وحـدة الأمـة العربيـة». في هذا النص قيـود ثلاثـة عـلى حق الإنسان في العمل للوحـدة العربيـة هي أن هذا الحق يعـود للدولة لا للفـرد وأن الوحـدة العربيـة ينبغي أن تتحقق في ظل السيادة ـ وهذا أمر مهم إذ كيف تسـود دولة الوحـدة إذا احتفظت الـدولة السورية بسيـادتها؟ وإن الـوحدة المنشـودة إنما ينبغي أن تكـون ذات نظام جمهـوري ـ وفي هـذا الأمر إشارة إلى أحـداث أواخـر 1949 وما بعدها حين ثارت مسألة في الفكر السيـاسي السوري خاصـة بشروط الوحـدة التي كان يفهم منهـا آنذاك أنها وحدة مع الهاشميين، أي تبعية من سـورية للعرش الهاشمي في العراق وكان الشيشكلي ضد هذه التبعية حسبما دعاها آنذاك[6].

3 ـ يلاحظ أن الدساتير البعثية جَذَّرَتْ حق العمل للوحـدة العربيـة إذ ربطت الـوحدة كهـدف بهـدفين آخرين هما الحـريـة والاشـتراكيـة. وهـذه الأهـداف الثـلاثة هي أهـداف حزب البعث العـربي الاشتراكي الـذي يراهـا أيضاً أهـدافاً لـلأمة العـربية. ثم أن في مقدمة دستور 1969 ـ ترتيبـاً معيناً لمـنطلقات الـدستور يجعـل الاشتراكيـة قبل الحـريـة (أنـظر أعـلاه) وهـذا الترتيب الجديد يُجَسِّد ظروف وضع دستـور 1969 وقد تُوبعَ في دستور 1973.

4 ـ لم تلحظ أي من الـدسـاتـير السـوريـة وجـود أقليـات لغـويـة أو إثنيـة. ومن الحق القـول إن هـذه الأقليات موجودة ولكنها غير هامة عددياً.

5 ـ هـذا وذكرنـا في مواقـع سابقـة أهميـة الـريـادة الدستوريـة السوريـة فيها يختص بـالحق في الانتهاء إلى الأمـة العربيـة وفي العمل لـوحدتهـا، وذكرنـا أن هذا النظام من الأفكار تُوْبعَ في دساتير دول عربية عديدة. وفي وقت الكتـابـة (صيـف 1991) لا بـد لنـا مـن الاعتراف بأن فكرة الوحدة العربية تجد نفسها محاصرة بأوضاع شتى.

رابعـاً ـ من حقوق الإنسـان السياسيـة في الـدسـاتـير السـوريـة: الحق في عقـد الاجتـماعـات وتـأليف الجمعيات وتنظيم الأحزاب:

نصت المـواد 6-27 من العهـد الـدولي الخـاص بالحقوق المدنية والسيـاسية عـلى هذه الحقـوق. وأبرز حقوق الإنسان السياسية هي حقوقه في حـرية الفكـر والتعبـير، وحقـوقـه في عقـد الاجتـماعـات وتـأليف الجمعيـات وتنظيم الأحـزاب وحقوقـه في المشاركـة في إدارة الشؤون العامة في بلده. وإذا كنـا في بحثنا هـذا نقتصر على حق الإنسان في عقد الاجتماعـات وتأليف الجمعيات وتنظيم الأحزاب فلأن هذا الحق هو الأوثق صلة بحقوق الإنسان القومية كـما سيتبين بعـد قليل. كـذلك فمن المنـاسب الإشـارة إلى أن صـاحب هـذه الأسطر يتابـع الدراسـة المقارنـة لكل الحقـوق المدنيـة والسياسية كما وردت في الدسـاتير السـورية المتعـاقبة، وسينشر نتائج دراسته في وقت لاحق.

حقوق الإنسان القومية في الـدساتـير السوريـة قيد عـلى أهم حقوقه السيـاسيـة فيهـا، وهـو حق عقـد الاجتـماعات وتـأليف الجمعيـات وتنـظيم الأحـزاب. فمن غـير المسموح بـه أن تكون مقاصد الاجتماعـات والجمعيات والأحزاب مناقضة لحقوق الإنسان في لغته العربية وفي انتمائه للأمة العربية وفي العمل لوحـدتها. ومن هنـا كـان اختيـارنـا الـتركيـز عـلى حق عقـد الاجتماعات وتأليف الجمعيات وتنـظيم الأحزاب. ولا

يخفى أن هذا البحث هام في وقت تتجه فيه الأنظمة العربية إلى الدمقرطة وما تعنيه من تعددية.

وكما فعلنا قبلاً، نبدأ بإيراد النصوص ثم نختم بملاحظات.

في دستور 1920 نجد المادة /17/ ونصها كما يلي:

«تأليف الجمعيات وعقد الاجتماعات وتأليف الشركات حر ضمن قوانينها الخاصة التي يسنها المؤتمر».

وفي دستور 1930 ثمة المادة /25/ وهذا نصها:

«حرية إنشاء الجمعيات وعقد الاجتماعات مكفولة ضمن الشروط المنصوص عليها في القانون».

أما في القانونين الأساسيين لحكومتي اللاذقية وجبل الدروز واللذين صدرا بنفس وقت صدور دستور 1930 فنجد المادة /6/ وهذا نصها:

«حرية إبداء الأفكار والآراء بواسطة الكلام أو الكتابة وحرية الاجتماع وحرية إنشاء الجمعيات مكفولة ضمن الحدود المعنية في القانون».

ويسجل دستور 1950، وهو الدستور الاستقلالي الأول كما سبق وصفه، قفزة هامة في مجال ـ الاعتراف بحقوق الإنسان في الاجتماع وتأليف الجمعيات وتنظيم الأحزاب إذ وردت مادة خاصة بحق الاجتماع والتظاهر، وثانية خاصة بحق تأليف الجمعيات، وثالثة خاصة بتنظيم الأحزاب. كذلك وردت فقرة خاصة بالتنظيم النقابي في مادة تبحث شؤون العمل. فلنقرأ:

«مادة 16 ـ للسوريين حق الاجتماع والتظاهر بصورة سلمية دون سلاح ضمن حدود القانون».

«مادة 17 -1- للسوريين حق تأليف الجمعيات والانتساب إليها على أن لا يكون هدفها محرماً في القانون.

«م 17 -2- ينظم القانون طريقة اخبار السلطات الإدارية بتأليف الجمعيات ومراقبة مواردها».

«مادة -18-1- للسوريين حق تأليف أحزاب سياسية على أن تكون غاياتها مشروعة ووسائلها سلمية وذات نظم ديمقراطية.

«م 17 -3- ينظم القانون طريقة اخبار السلطة الإدارية بتأليف الأحزاب ومراقبة مواردها».

«المادة 26-4 التنظيم النقابي حر ضمن حدود القانون. للنقابات شخصية اعتبارية».

واتى دستور **1953** فتابع دستور 1950 ووسع في الشرح فكانت فيه النصوص التالية:

«م 15 للسوريين حق الاجتماع والتظاهر بصورة سلمية ودون سلاح ضمن حدود القانون».

«م 16 -1- للسوريين حق تأليف الجمعيات والانتساب إليها. على ألا يكون هدفها محرماً في القانون.

-2- ينظم القانون طريقة اخبار السلطة الإدارية بتأليف الجمعيات ومراقبة مواردها».

«م 17 -1- للسوريين حق تأليف الأحزاب السياسية والانتساب إليها على أن تكون غاياتها مشروعة ووسائلها سلمية ونظمها ديمقراطية.

«م 17 -2- ينظم القانون طريقة اخبار السلطات الإدارية بتأليف الأحزاب السياسية ومراقبة مواردها، كما يضمن قيام أعضائها بانتخاب سلطاتها العليا مرة في السنة على الأقل.

«م 17 -3- يهدف القانون إلى اعتبار الأحزاب السياسية مدارس تعمل لتكوين صفوة من المستنيرين المخلصين واعدادهم إعداداً ديمقراطياً لتحمل التبعات العامة، كما تهيء للشعب سبل تربيته القومية وتيسر له استكمال الوعي في شؤونه العامة وتقوده إلى تحقيق مصلحته فيها».

وفي دستور الوحدة عام 1958 ـ وهو وثيقة مختصرة ترد مادة هامة جداً قيض لها أن تكون فكرتها رائدة في الدساتير اللاحقة هي المادة /72/ وهذا نصها:

«يكوّن المواطنون اتحاداً قومياً للعمل على تحقيق الأهداف القومية، ولحث الجهود لبناء الأمة بناء سليماً من النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية وتبيّن طريقة تكوين هذا الاتحاد بقرار من رئيس الجمهورية». ولا ريب أن هذا الأسلوب الدستوري في النص على وحدانية تنظيم حزبي يكون هو المحرك الوحيد للحياة السياسية إنما أتى إلى البلاد النامية في أعقاب فشل محاولات تنظيم الحكم في هذه البلاد على أسس الديمقراطية الغربية التقليدية القائمة على التعددية الحزبية. والعارفون بتاريخ سورية السياسي المعاصر يدركون أن حل الأحزاب السياسية السورية الفعّالة قبيل قيام الوحدة كان شرطاً اشترطه المرحوم الرئيس جمال عبد الناصر لكي يقبل بقيام الوحدة ووافقته عليه كل الأحزاب السورية (بما فيها حزب البعث) باستثناء الحزب الشيوعي السوري.

ولما تم الانفصال عام 1961 أعادت القيادات السياسية الوحدوية في كل من سورية ومصر تقويم تجربة حل الأحزاب، ولا سيما منها حزب البعث. وفي مرحلة ما بين 1961 وبين قيام ثورتي البعث في العراق (شباط/فبراير 1963) وفي سورية (آذار/مارس 1963) تولدت قناعة لدى البعثيين والناصريين أن حل حزب البعث في سورية كان أحد أخطاء الوحدة، إذ حرمها من دعم حزب منظم، كان يمكن لو استمر تنظيمه، أن يكون له دور في احباط مؤامرة الانفصال. وهكذا حين عقدت محادثات الوحدة الثلاثية في مطالع عام 1963 ولد ميثاق وحدوي أعلن في 1963/4/17 (ولم تكتب له الحياة) وكان في جملة ما اشتمل عليه من مبادىء رئيسة النص التالي:

«يوضع ميثاق للعمل القومي تلتقي عليه القوى الشعبية التقدمية الوحدوية ويحدد لها المبادىء والأهداف والفلسفة الاجتماعية ويكون أساساً لتعاونها واتحادها ويضمن حرية تكوين المنظمات السياسية في الأقطار الأعضاء في إطار جبهة سياسية تجمع هذه المنظمات الشعبية».

ثم أن نص المادة /72/ من دستور الوحدة والنص السابق كان لهما أن يتجليا بأشكال مختلفة في دساتير البعث.

وهكذا ففي الدساتير الثلاثة التي صدرت في عهد البعث منذ ثورة آذار/مارس 1963 نجد ما يلي: في **دستور 1964** ثمة مقدمة تشرح دور البعث والثورة وثمة المادة /18/ المختصة بحقوق العمل والعمال وتقول فقرتها الثالثة ما يلي:

«التنظيم النقابي مكفول على أساس استقلال النقابات وتوكيد مسؤوليتها في بناء الاقتصاد القومي على أسس اشتراكية ويحدد ذلك القانون».

كما أن من المناسب إيراد نص آخر هو:

«مادة 22 ـ يمارس المواطنون حقوقهم ويتمتعون بحرياتهم المكفولة بالقانون شريطة عدم المس بسلامة الوطن والوحدة القومية ومؤسسات الجمهورية وأهداف الثورة الشعبية الاشتراكية».

أما دستور 1969: فقد أتى بأمر جديد هو تدشين نص دستوري خاص بالدور القيادي لحزب البعث العربي الاشتراكي. وهذا النص يجسد أثر المادة /72/ الواردة في دستور الوحدة: «المادة 7: الحزب القائد في المجتمع والدولة هو حزب البعث العربي الاشتراكي».

ثم ترد في الدستور مواد أخرى ذات علاقة هي:

«المادة 8: المنظمات الشعبية والجمعيات التعاونية مؤسسات تضم قوى الشعب العاملة من أجل تحقيق مصالح أفرادها والمساهمة في تطوير المجتمع».

«المادة /32/: لكل مواطن الحق في المساهمة بالحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للشعب وينظم القانون ذلك».

«المادة /42/ يحق للقطاعات الجماهيرية إقامة تنظيمات نقابية أو اجتماعية أو مهنية أو جمعيات تعاونية للإنتاج أو الخدمات».

«المادة /44/ تساهم هذه التنظيمات... بتحقيق الأمور التالية:

5 - الرقابة الشعبية على أجهزة الحكم».

والمواد النظيرة للمواد السابقة في الدستور الدائم الحالي الذي صدر عام 1973 هي التالية:

«المادة /8/: حزب البعث العربي الاشتراكي هو الحزب القائد في المجتمع والدولة ويقود جبهة وطنية تقدمية تعمل على توحيد طاقات جماهير الشعب ووضعها في خدمة أهداف الأمة العربية».

«المادة /9/: المنظمات الشعبية والجمعيات التعاونية تنظيمات تضم قوى الشعب العاملة من أجل تطوير المجتمع وتحقيق مصالح أفرادها».

«المادة /26/: لكل مواطن حق الاسهام في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وينظم القانون ذلك».

«المادة /38/: لكل مواطن الحق في أن يعرب عن رأيه بحرية وعلنية بالقول والكتابة وكافة وسائل التعبير الأخرى وأن يسهم في الرقابة والنقد بما يضمن سلامة البناء الوطني والقومي ويدعم النظام الاشتراكي...».

«المادة /39/: للمواطنين حق الاجتماع والتظاهر سلمياً في إطار مبادىء الدستور وينظم القانون ممارسة هذا الحق».

«المادة /48/ للقطاعات الجماهيرية حق إقامة تنظيمات نقابية أو اجتماعية أو مهنية أو جمعيات تعاونية للإنتاج أو الخدمات وتحدد القوانين إطار التنظيمات وعلاقاتها وحدود عملها».

المادة /49/ تشارك التنظيمات الجماهيرية مشاركة فعّالة... في تحقيق الأمور التالية:

....

....

تلكم هي النصوص الدستورية الأساسية الخاصة بحق عقد الاجتماعات وتأليف الجمعيات وتنظيم الأحزاب، فما هي النصوص المقابلة لها في المواثيق العالمية؟

تنص المادة /20/ من الاعلان العالمي لحقوق الإنسان على ما يلي:

«1 - لكل شخص حق في حرية الاشتراك في الاجتماعات والجمعيات السلمية.

2 - لا يجوز ارغام أحد على الانتماء إلى جمعية ما».

وبالمقابل ثمة في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية مادتان من المناسب إيراد معظم نصهما:

«المادة /21/ يكون الحق في التجمع السلمي معترفاً به. ولا يجوز أن يوضع من القيود على ممارسة هذا الحق إلا تلك التي تفرض طبقاً للقانون وتشكل تدابير ضرورية في مجتمع ديمقراطي - لصيانة الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام أو حماية الصحة العامة أو الآداب العامة أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم».

«المادة /22/:

1 - لكل فرد حق في حرية تكوين الجمعيات مع آخرين، بما في ذلك حق إنشاء النقابات والانضمام إليها من أجل حماية مصالحه.

2 ـ لا يجوز أن يوضع من القيود على ممارسة هذا الحق إلا تلك التي ينص عليها القانون وتشكل تدابير ضرورية، في مجتمع ديمقراطي لصيانة الأمن القومي (تتابع المادة كما في المادة 21 أعلاه) ولا تحول هذه المادة دون اخضاع أفراد القوات المسلحة ورجال الشرطة لقيود قانونية على ممارسة هذا الحق.

3 ـ (لا علاقة لها فيما نحن بصدده)».

هذا ويتضح مما سبق أنه ليس في الإعلان ولا في العهد أية إشارة إلى الأحزاب، وليس ثمة بالتالي أية اشتراطات توجب السماح بالتعددية الحزبية. ومما يذكر أن سورية انضمت إلى العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية بمقتضى المرسوم التشريعي رقم /3/ وتاريخ 1969/1/12 وهي بهذا من أوائل الدول التي انضمت إلى العهد الذي أقر عام 1966/12/16 ودخل حيز التنفيذ في 1976/3/23 بعد إيداع /35/ دولة صك الانضمام إليه.

فإذا نظرنا الآن نظرة تحليلية إلى النصوص الدستورية السورية لاحظنا ما يلي:

1 ـ يمكن تقسيم التجربة الدستورية السورية فيما يختص بحق الاجتماع وتأليف الجمعيات وتنظيم الأحزاب إلى ثلاث مراحل. الأولى هي مرحلة ما قبل 1950 والثانية مرحلة 1950-1958 والثالثة مرحلة الوحدة وما بعد قيام ثورة آذار/مارس عام 1963. في **المرحلة الأولى** (دستور 1920 ودساتير 1930) ثمة حرية في عقد الاجتماعات وتأليف الجمعيات وليس ثمة نص على وجود أحزاب. وفي **المرحلة الثانية** (دستوري 1950 و1953) ثمة إلى جانب ما سبق حرية في تنظيم الأحزاب. أما **المرحلة الثالثة** (دساتير 1958 و1964 و1969 و1973) فليس ثمة وضوح في حقي عقد الاجتماعات وتأليف الجمعيات وثمة أيضاً ما يشبه أن يكون وحدانية حزبية ليس بها نص دستوري عام 1964 وبها ما يشبه أن يكون كذلك في دستور 1969، وبها جبهة أحزاب يقودها حزب البعث العربي الاشتراكي في دستور 1973.

2 ـ كذلك يمكن تقسيم التجربة الدستورية السورية فيما يختص بالقيود التي تفرضها حقوق الإنسان القومية على أهداف العمل السياسي (سواء في نطاق جمعية أو في نطاق حزب) إلى مرحلتين: **مرحلة 1920-1950 ومرحلة 1950 وما بعدها حتى الآن.** في المرحلة الأولى (أي دستور 1920 ودساتير 1930) ليس ثمة من قيود حقيقية. أما في المرحلة الثانية (دستور 1950 وما بعده) فلا بد من اعتبار أن الانتماء إلى الأمة العربية وما يتضمن من عمل على وحدتها قيد على حرية اختيار الجمعية أو الحزب لاهدافهما السياسية. بمقتضى دستور /1950/ لا يحق مثلاً لجمعية أو حزب التصريح بأن الانتماء ليس إلى الأمة العربية. ولا ريب أن القيود على تأليف الجمعيات وتنظيم الأحزاب زادت بعد ثورة آذار/مارس 1963 بل ويمكن القول إن القيود زادت إلى حد لم يعد من الممكن معه إيراد نص دستوري على إمكان ـ تأليف الجمعيات وتنظيم الأحزاب.

3 ـ في كل الدساتير المبحوثة التي تورد نصاً خاصاً بحقوق عقد الاجتماعات، أو تأليف الجمعيات، و/أو تنظيم الأحزاب ثمة إحالة موجودة باستمرار هي الاحالة إلى القانون. وهو طبعاً القانون السوري الذي تحكم نصوصَه ظروفُ السياسة الآنية المهيمنة وقت ولادته. لن ننحدر من عُلْوية الدستور إلى تفاصيل القانون ولن ننتقل من النصين الدستوري والقانوني إلى معمعة السياسة العلمية ـ **ولكننا نقول جازمين أن حقوق الاجتماع السياسي الثلاثة لم تستقر أبداً في تقاليد معروفة.** ولعل أكبر مثال على ذلك أن الحزب السوري القومي الاجتماعي الذي مارس نشاطه علناً منذ الاستقلال في ظل دستوري 1930 و1950 إنما حوكم أعضاؤه عام 1955 أثر اغتيال

المالكي بتهمة انتسابهم إلى جمعية سرية[7].

4 ـ رأينا أن المادة /7/ في الدستور السوري الراهن تنص على أن «حزب البعث العربي الاشتراكي هو الحزب القائد في المجتمع والدولة ويقود جبهة وطنية تقدمية تعمل على توحيد طاقات جماهير الشعب ووضعها في خدمة أهداف الأمة العربية». هذه المادة تماثل في شقها الأول المادة /6/ من دستور الاتحاد السوفياتي ونصها كما يلي:

«القوة القائدة والموجهة للمجتمع السوفياتي ونواة نظامه السياسي ومؤسسات الدولة والمنظمات الاجتماعية هي الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي. والحزب الشيوعي موجود من أجل الشعب ويخدم الشعب».

ومن المعلوم أن هذه المادة تعرضت للتغيير في نطاق بيريسترويكا غورباتشوف.

هذا ونص ميثاق الجبهة الوطنية التقدمية في سورية على أن أحزاب الجبهة أربعة هي الحزب الشيوعي وحزب الاتحاد الاشتراكي العربي وحزب الوحدويين الاشتراكيين وحزب الاشتراكيين العرب. ولم تضم إلى الجبهة حتى الآن أية أحزاب جديدة، بل ضمت إليها تفرعات منشقة من الأحزاب السابقة تعمل تحت الاسم نفسه أو تحت اسم جديد كحزب الوحدوين الاشتراكيين الديمقراطيين. ثم ان ثمة حزباً جديداً تظهر انباؤه في الصحف السورية ـ وهي صحف تصدر عن حزب البعث أو عن جهات حكومية رسمية ـ هو حزب التجمع الوطني الديمقراطي[8] ومعلوم أن أحزاب الجبهة تستنكف بمقتضى ميثاق الجبهة عن ممارسة نشاطها في صفوف الجيش وفي صفوف الطلبة والشبيبة. ومعلوم أيضاً أن الجبهة وسعت لتضم في عضويتها ممثلي المنظمات الجماهيرية الكبرى وطليعتها الاتحادان العامان للعمال والفلاحين وكبار مسؤولي هذه المنظمات من أعضاء حزب البعث العربي الاشتراكي.

خامساً ـ كلمات على سبيل الخاتمة: بين سكون الدساتير وحركية السياسة اليومية ثمة حوار يرجح أن تتغلب فيه الحركية على السكون لا سيما في دول تعاني من وطأة الظروف الدولية عليها كما هو حال معظم الدول النامية، والعربية ضمنها. معنى هذا القول ان النصوص الدستورية ليست القصة كلها فيما تنظم من أمور بينها حقوق الإنسان. لكي تكتمل صورة كيفية مقاربة موضوع حقوق الإنسان في دولة ما. لا بد لنا إذن من متابعة القوانين والمراسيم التشريعية والتنظيمية وغيرها، كما لا بد لنا من متابعة كلمات القادة وتوجيهاتهم، كما لا بد لنا من مراقبة تنفيذ كل ما سبق عده، وليس هذا بالأمر السهل.

إلا أن ما قمنا به أعلاه من إيراد نصوص دستورية وتحليلها ليس عملاً عبثياً، بل هو يضيء الموضوع إضاءات شتى.

ولعل أهم إضاءة إنما هي تبيان انشغال صناعة الدساتير السورية بحقوق الإنسان القومية، انشغالاً مبرراً أدى إلى نتائج قيمة. شاهدنا مثلاً كيف أن اللغة العربية تعرضت أثناء الانتداب ـ الفرنسي لمحاولة زعزعة وضعها الطبيعي كلغة رسمية وحيدة. وكيف أن هذه المحاولة لم تكن لحساب لغات محلية عريقة كالسريانية بل لحساب اللغة الفرنسية. كذلك ابدعت صناعة الدساتير السورية منذ عام 1950 حلاً دستورياً معقولاً يوفق بين إيمان شعبي عارم بمرحلية الكيان السوري (وبالتالي بضرورة قيام دولة الوحدة) وبين واقع قطري راهن عَبْرَهُ وعبره فقط يتم التعامل اليومي في شؤون الحكم. هذا الابداع السوري كان مصدر الهام لدساتير عربية عديدة.

ثم أن ما قمنا به يسلط إضاءة معينة من خلالها يتضح أن حقوق الإنسان القومية إطار لا تستطيع حقوق الإنسان السياسية تجاوزه. حين نقول بأمة عربية واحدة، وبالعمل للوحدة العربية فمعنى قولنا

إلغاء لحق سياسي هو حق تنظيم الأحزاب على أساس نهائية الكيان السوري الحالي، أو على أساس تبني انتماءٍ إلى أمة أضيق من الأمة العربية هي مثلاً الأمة السورية حسب تعبير الحزب السوري القومي الاجتماعي، أو إلى أمة أوسع هي مثلاً الأمة الإسلامية. ولهذا الأمر ما يماثله في نصوص وممارسات حقوق الإنسان لدى غيرنا من الدول. يوم الأحد 1991/5/12 قمعت الشرطة الفرنسية بوحشية مظاهرة سلمية تقليدية قام بها أنصار الملكية في فرنسا تكريماً لذكرى جان دارك، وتساءلت **اللوند** (1991/5/14) هل هددت هذه المظاهرة بالخطر حياة الجمهورية حتى يلجأ وزير الداخلية إلى استعمال وسائل القمع؟ اخطر من هذا وضع كورسيكا. ألغى المجلس الدستوري الفرنسي وصف الكورسيكيين بأنهم «شعب» معتبراً أن هذا الوصف يتناقض والدستور الفرنسي. أليست وحدة الشعب الفرنسي إذن قيداً على حق الإنسان الكورسيكي السياسي في أن ينظم نفسه في حزب يعتنق مفهوم «الشعب الكورسيكي»؟ حقوق الإنسان القومية تَجُبُّ بالضرورةِ حقوقَه السياسية.

وحين تتعدد الحقوق القومية وتتشعب تصبح محاصرتها للحقوق السياسية أكثر احكاماً. ولعل من طريف تفرعات هذا الوضع في سورية أن أحزاب الجبهة الوطنية التقدمية في سورية تشتمل كلها في اسمائها على صفة «الاشتراكية» ما عدا الحزب الشيوعي الذي هو بالضرورة اشتراكي.

وكل ما سبق مفهوم ضمن نظام معين من الأفكار دعامته محاولة الحكم التقدم ببنية المجتمع وتغييرها من إطار تقليدي إلى إطار عصري حديث. **وهكذا فالدستور رَسْمٌ لطموح أكثر منه تجسيداً لواقع بكل ما يتضمنه هذا القول من خطر تجاهل عناصر هامة الأثر في هذا الواقع.**

هنا يخطر في الذهن هذا السؤال: ترى ما هو مصير هذه العناصر من الواقع التي يتم تجاهلها؟ لا ريب أن هدف تجاهلها هو التقليل من شأنها بغية الوصول إلى تذويبها. إلا أن من المرجح في ظروف الدول، ولا سيما النامية منها، أن عملية التذويب هذه لا تتم بسهولة. بل قد لا تتم أبداً. بل قد تقود إلى مقاومة هذه العناصر لعملية التذويب مما يفضي بها إلى المقاومة عن طريق العنف. وفي هذا الخط من التفكير يصبح جائزاً طرح سؤال آخر: هل يمكن اعتبار العناية بحقوق الإنسان السياسية في عقد الاجتماعات وتأليف الجمعيات وتنظيم الأحزاب وسيلة لتجنب العنف؟ وإلى أي مدى تنتقص هذه العناية من حقوق الإنسان القومية العزيزة على كل قومي عربي.

* * *

اكتب هذه الكلمات على سبيل الخاتمة وليس في تطور المجتمعات خاتمة. إلا أن الوضع الذي نشأ بعد حرب الخليج الثانية نقطة علام في تاريخ المنطقة العربية. ولعل المعنى الأهم لما جرى هو الحاجة إلى تلقيح الفكر القومي العربي بمزيد من الفكر السياسي. أما كيف يمكن أن يتم ذلك فأمر يتطلب مزيداً من البحث المسؤول المستنير(9).

الحواشي

(1) استنكفت عن التصويت لصالح الاعلان دول ثمان، ست منها شيوعية (هي الاتحاد السوفياتي بأصواته الثلاثة وتشيكوسلوفاكيا وبولونيا ويوغوسلافيا) ودولتان غير شيوعيتين هما اتحاد جنوب افريقيا والمملكة العربية السعودية. ولا ريب أن الدول الشيوعية تركز على حق المجتمع وأن المملكة العربية السعودية تركز على حق الله، أي واجب العبد إزاء خالقه، وهو أمر يتجاوز حقوق الفرد. ومما يذكر أن اليمن لم تشارك في التصويت.

(2) لمزيد من التفصيل انظر. جورج جبور: **العرب وحقوق الانسان** (دمشق دار المعرفة 1990) ص 33-36.

(3) رغم ان الكتاب في أساسه محاضرات ألقيت ربيع 1975 على طلبة ماجستير العلوم السياسية في معهد الدراسات العربية العليا التابع لجامعة الدول العربية، إلا أن المعهد لم يقم بطبع هذه المحاضرات في كتاب مما اضطرني إلى طبعها في سورية. ولعل السبب في احجام المعهد عن نشر المحاضرات ضمن مطبوعاته يكمن في الفصل الرابع المعنون «أثر الاسلام في الدساتير العربية». ومما يذكر أن هذا الفصل الذي أدى إلى عدم النشر في القاهرة استأثر باهتمام خاص في بيروت فنشر مستقلاً كمقال في عدد من الدوريات اللبنانية المعروفة بميلها للعلمانية كمجلة **قضايا عربية**. وفي صيف 1990 قرأت هذا الفصل كبحث مستقل أيام مؤتمر دارسي الشرق الأوسط الأوروبيين الذي عقد في باريس. هذا ويبدو أثر كتابي واضحاً كل الوضوح في كل جانب من جوانب بحث للدكتور محمد المجذوب عميد كلية الحقوق في الجامعة اللبنانية عنوانه «العروبة والاسلام في الدساتير العربية» (الصفحات 27-50 من **دارسات قومية ودولية**، نشر مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت 1981).

(4) لمزيد من التفصيل عن التاريخ الدستوري السوري يمكن الرجوع إلى كتابي: **خواطر مجددة حول مستقبل الوحدة العربية** (دمشق دار الأديب 1984) وبالتحديد إلى الصفحات ـ 11-31 منه بعنوان: «صفحات من التطور الدستوري للقطر العربي السوري حتى ثورة آذار».

(5) في كتاب العروبة. (هامش 3) ميزت بين ثلاثة مستويات للعروبة في الدساتير العربية هي اللغة والتصريح بالانتماء للأمة العربية والتعهد بالعمل للوحدة العربية ص (27-70) ولكني فصلت هنا دمج المستويين الثاني والثالث، وان لم أكن مطمئناً كلية إلى استحقاق هذا الدمج، ولن اتوسع هنا في هذا الأمر. وفي الكتاب آنف الذكر الذي يبحث في الدساتير التي كانت سارية المفعول عام 1975 (لدى اعداد الكتاب) ذكرت أن /12/ دستوراً منها تصرح بالانتماء إلى الأمة العربية، منها /8/ تنص على التعهد بالعمل للوحدة العربية هي الميثاق الوطني الفلسطيني ودساتير ليبيا والعراق واليمن الجنوبي ومصر وقطر وسورية والبحرين. أما الدساتير الأربعة التي تصرح بالانتماء إلى الامة العربية ولا تنص على التعهد بالعمل لوحدتها فهي دساتير الأردن والكويت واليمن الشمالي والامارات.

(6) لشيء من التفصيل عن المواجهة بين صيانة الجمهورية وتحقيق الوحدة انظر: جبور. **الفكر السياسي المعاصر في سورية** (لندن 1987) ص 58-60.

(7) راجع كتاب العماد مصطفى طلاس: **مرآة حياتي** (دمشق ـ دار طلاس 1991) وهو مذكرات نائب القائد العام للجيش والقوات المسلحة وزير الدفاع السوري عن الفترة بين 1948 و1958.

(8) وهذا الحزب الجديد يتميز باسمه عن أحزاب الجبهة إذ ترد به كلمة «ديمقراطي» ولا ترد به كلمة «اشتراكي».

(9) بكلمة مستنير نشير إلى جملة أمور في طليعتها الاحاطة العلمية بتجارب العالم السياسية والدستورية. أعمل منذ مدة في بحث موسع عن أثر الديانات في دساتير العالم ـ وأكثر الدساتير تأثراً بالديانات هي دساتير الدول ذات الأغلبية الإسلامية ودساتير الدول (غير الأوروبية) ذات الأغلبية الكاثوليكية وثمة طبعاً التجربة الاسرائيلية. لفت نظري في دستور اسبانيا لعام 1978 مواد ذات صلة بموضوع بحثنا هنا أورد نصوصها دون تعليق كما يلي:

«المادة 1 -1- اسبانيا دولة اجتماعية وديمقراطية، تخضع لحكم القانون وتتبنى مثلاً عليا لنظامها القانوني، هي مثل النظام والحرية والعدالة والمساواة والتعددية السياسية».

«المادة 3 -1- الكاستيلية هي اللغة الاسبانية الرسمية للدولة وعلى كل الاسبان واجب ـ معرفتها وحق استعمالها

-2- اللغات الاسبانية الأخرى رسمية في المجتمعات دات الحكم الذاتي، كما تنص على ذلك القوانين.

-3- غنى التنوعات اللغوية المحتلفة في اسبانيا ارث ثقافي هو موضع احترام وحماية خاصين».

«المادة /6/: الاحزاب السياسية تعبير عن التعددية السياسية. . . وينبغي أن يكون ديمقراطياً البناء الداخلي لهذه الأحزاب وعملها».

المادة /11/ -3- « للدولة أن تفاوض معاهدات خاصة بازدواج الجنسية مع دول أميركا اللاتينية أو مع الدول التي كان لها أو لها الآن علاقات خاصة باسبانيا».

إلى الباحثين والكتاب العرب

إلى الباحثين والكتاب العرب:

إيماناً منها بأهمية التواصل والتفاعل مع الباحثين والكتاب، والتزاماً منها بالشروط الموضوعية والعلمية الواجب توفيرها للبحث الجاد، يسر مجلة **الفكر العربي** أن تعلن عن محاور أعدادها المقبلة، التي ستصدر تبعاً لتوفر الموضوعات وعلى الشكل التالي:

- **العرب وتحولات نهاية القرن.**
- **الجماليات العربية.**
- **مأزق الايديولوجيا**
- **السينما والمسرح في المجتمع العربي.**
- **الادب القصصي العربي.**

إضافة إلى هذه المحاور فإن المجلة ستفرد بعضاً من صفحاتها في كل عدد من أعدادها لدراسات مختلفة ومتنوعة تعالج موضوعات فكرية راهنة

ضمانات الحرية الشخصية في لبنان (دراسة مقارنة)

القاضي حلمي الحجار(*)

مقدمة

نصت المادة الثامنة من الدستور اللبناني منذ صدوره في عام 1926 على ما يلي: «الحرية الشخصية في حمى القانون ولا يمكن أن يقبض على أحد أو يحبس أو يوقف إلّا وفقاً لأحكام القانون، ولا يمكن تحديد جرم أو تعيين عقوبة إلا بمقتضى القانون».

وقد بقي النص المتقدم على حاله إذ إنه لم يمس بأي تعديل وبالتالي فإن التعديل الدستوري، الذي صدر بموجب القانون الدستوري رقم 18 تاريخ 1990/9/21 تطبيقاً لوثيقة الوفاق الوطني التي أقرها النواب في الطائف في تشرين الأول/أكتوبر من عام 1989، لم يتناول بالتعديل الضمانات التي لحظها الدستور اللبناني منذ عام 1926 فيما يتعلق بالحرية الشخصية. وبقيت تلك الضمانات على حالها في عهد «الجمهورية الثانية» في لبنان. بل أكثر من ذلك أن التعديل الدستوري الجديد أضاف إلى تلك الضمانات ضمانات أخرى عبر إقراره مبدأ الرقابة الدستورية ورسمه لحدود السلطة الإجرائية في ممارسة صلاحياتها بإصدار القوانين المعجلة استناداً إلى المادة 58 من الدستور اللبناني.

وضمانات الحرية الشخصية كما وردت في المادة 8 من الدستور اللبناني تفترض أن يبقى الإنسان خارج أمكنة التوقيف أو السجن وفي الوقت نفسه توفر له الطمأنينة بأنه لن يحبس ولن يوقف إلا في الحالات ووفقاً للأصول التي نص عليها القانون، وبعبارة مختصرة توفر المادة 8 للفرد صيانة حرمته الشخصية وذلك بفرض رسم الحدود والقيود بصورة مسبقة حتى إذا بقي الفرد ملتزماً تلك الحدود والقيود بقيت حريته الشخصية مصونة، وقد رسم المشترع اللبناني تلك الحدود والقيود فعلاً ضمن قانون العقوبات اللبناني واضعاً بالتالي ضمن هذا القانون الضمانات الموضوعية للحرية الشخصية (القسم الأول).

ولكن تحديد السلوك الاجتماعي بصورة مسبقة

(*) كلية الحقوق ـ الجامعة اللبنانية. بيروت ـ لبنان

وتقرير العقوبة لمن يخرج عن هذا السلوك. لا يكفي بحد ذاته لصيانة الحرية الشخصية، وآية ذلك أن تلك الحرية يمكن أن تنتهك عند القيام بالإجراءات المطلوبة للتثبت من وقوع الجريمة ونسبتها إلى شخص معين، لذلك فإن الضمانات المطلوبة من الناحية الموضوعية تبقى قاصرة عن أداء مهمتها إذا لم تقترن بضمانات أخرى من الناحية الإجرائية (القسم الثاني).

القسم الأول: الضمانات الموضوعية

إن الحرية الشخصية كانت مهددة دوماً في ظل الحكم الاستبدادي الذي كان يأبى أن يعترف للفرد بأية حقوق أو حريات شخصية.

وقد عانت المجتمعات من وطأة هذا الوضع فترة طويلة، إذ إن الحاكم كان يسخر السلطة والقانون لمصلحته بحيث يستطيع في أي وقت اتهام خصومه بارتكاب جرائم ليعبث بكل حرية شخصية يمكن أن يتذرع بها هؤلاء.

ولكن نتيجة لتحول الأفكار، بدا أن الحرية الشخصية لا يمكن أن تكون مصونة إلا إذا علم كل فرد بصورة مسبقة ما هي الأفعال التي يعتبرها المجتمع أفعالاً جرمية تجيز الحد من الحرية الشخصية.

وهكذا اتضح أن صيانة الحرية الشخصية تتطلب تحديد السلوك الاجتماعي المقبول بصورة موضوعية، وقد صيغت قواعد هذا السلوك فيما سمي بالقانون الجزائي، فأصبح هذا القانون ضمانة للحرية الشخصية وملاذاً من التحكم ومرشداً للسلوك الاجتماعي القويم الذي يجعل المواطن بمأمن من كل ملاحقة من قبل السلطة.

وأصبحت الحرية الشخصية مصونة ولا يمكن الحد منها إلا في الحالات التي نص عليها القانون، فتحولت أصول الحكم من ممارسة كيفية، إلى سلطة مطلقه عائدة للقانون الصحيح، وهذا إحدى نتائج مبدأ سيادة القانون، لأنه من نتائج هذا المبدأ، كما قال «دايس» Dicey: «إنه من الممكن معاقبة الشخص لمخالفته القانون ولكن العقوبة لا يمكن أن تطوله لأي سبب آخر»[1].

وتجسدت الضمانة الأولى للحرية الشخصية بوجود قانون للعقوبات يحدد مسبقاً الأفعال التي يعاقب عليها هذا القانون وذلك من خلال مبدأ جوهري قام عليه القانون عرف بمبدأ شرعية الجرائم والعقوبات (الفقرة الأولى) ومن خلال القواعد التي تسود تفسير وتطبيق هذا القانون (الفقرة الثانية).

الفقرة الأولى: مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات.

أولاً: شرح المبدأ.

يعتبر مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات أحد الضمانات الرئيسية للحرية الشخصية، ولا بد لفهم هذا المبدأ من استعراض آراء المفكرين والفلاسفة بشأنه والعوامل الإيديولوجية التي حكمت تفكيرهم.

إن الفلسفة التي نهلت منها الإيديولوجيات التحررية لم تكن سوى اكتمال ونضوج للمذهب الفردي الذي نادت به المسيحية بواسطة لاهوتيي القرون الوسطى، ونستطيع أن نلحظ الدور المهم الذي لعبته الفكرة القائلة بأن الإنسان يتمتع بحقوق ملتصقة بشخصه وهذه الحقوق سابقة على وجود الدولة ومتفوقة عليها، ان هذه الفكرة هي التي نادى بها فقهاء مدرسة قانون الطبيعة والبشر أمثال بوفندورف وكروسيوس وغيرهم[2].

ثم جاء فلاسفة القرن الثامن عشر ينكرون حق السلطة في فرض العقوبات القاسية والتي لا مبرر لها. ومن هؤلاء الفلاسفة منتسكيو الذي أخرج كتابه «روح القوانين» وحمل فيه على قسوة العقوبات لا سيما ما كان منها مهيناً. إلى جانب ذلك ظهرت كتابات هوبز ولوك وروسو التي بنيت على أساس العقد الاجتماعي.

فذهب هوبز إلى أن عقداً أبرم بين الأفراد جميعاً نقل الحق الطبيعي المطلق الذي كان لكل فرد على كل شيء إلى شخص ليس طرفاً في العقد، وبالتالي فإرادة هذا الأخير تحل محل إرادة الجميع وتمثلهم.

أما لوك فقد قرر أن جميع أطراف الجماعة طرف في العقد بما في ذلك من يتولى السلطة العامة وهم لا يتنازلون بمقتضاه عن حقوقهم كلها، وإنما عن الجزء اللازم منها لخلق تلك السلطة التي لا يجوز أن تمس ما احتفظوا به من حقوق. فظهور الحاجة إلى تنظيم الحرية وحماية الملكية الخاصة وإقامة العداله اضطر الأفراد إلى الانضمام بعضهم إلى بعض...

وأخيراً بدأ جان جاك روسو كتابه العقد الاجتماعي بعبارة «يولد الإنسان حراً ولكنه يكبل بالأغلال في كل مكان فكيف حدث هذا التعبير،» وبموجب هذا العقد الاجتماعي «يضع كل واحد نفسه وكل ما أوتي من قوة مشتركة تحت الإدارة العليا للإرادة العامة، ونلتقي بهيئتنا كل عضو كجزء من كل لا يتجزأ».

وكان لكتابات هؤلاء الفلاسفة أثر بالغ في رجال الفكر الجنائي، الذين استوحوا أفكارهم من فلسفة العقد الاجتماعي وأخذوا في دراسة علاقة الدولة بالفرد وأساس حقها في العقاب محاولين بذلك إيجاد ضوابط واضحة تحمي حرية الأفراد، واضعين بذلك حجر الأساس للقانون الجنائي الحديث[3].

وبما أن القانون الجنائي هو أحد مظاهر السلطة، فلا بد إذن من وجود تناقض بين هذه السلطة ـ عبر القانون الجنائي ـ وبين الحرية.

ذلك أن الإيديولوجيات التحررية تؤمن بوجود تناقض أساسي بين السلطة والحرية، لأن السلطة بنظرها هي قدرة وسيادة تسعى لكي تنظم حقوق وواجبات ومطالب الأفراد في المجتمع، لذلك فإن أي تقدم نحو هذا الهدف ينطوي بالضرورة على انتقاص من الحرية الطبيعية للأفراد التي ولدت معهم والتي هي جزء لا يتجزأ من كيانهم، وما دامت الحرية هي سيادة الأفراد على مصائرهم وشؤونهم ومقدراتهم فلا بد من أن يقع التصادم بين هذه السيادة والسيادة التي أتت من قيام السلطة والحكم في المجتمع طالما أن السيادتين تقعان على نفس الشؤون وطالما أن السلطة هي الوسيلة الوحيدة لتدبير حقوق ومصالح ومطالب الأفراد.

من هذا المنطلق ابتدعت هذه الإيديولوجيات كثيراً من النظم والمؤسسات لمحاولة إزالة هذا التناقض، من هذه الوسائل مثلاً الديمقراطية السياسية...

واننا نعتبر أن مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات كان إحدى الوسائل التي ابتدعتها هذه الإيديولوجيات للتوفيق بين السلطة والحرية الشخصية:

من ناحية أولى أن هذا المبدأ يصون الحرية الشخصية، إذ لا يسع أي فرد أن يقوم بأي عمل بحرية وطمأنينة إذا كان بالإمكان معاقبته على أعمال لا يعرف مقدماً صفتها الجرمية والعقوبات التي يمكن أن يتعرض لها إذا أقدم عليها. ومع وجود هذا المبدأ يبقى الفرد مطمئناً إلى أن حريته الشخصية مصونة طالما أنه لم يرتكب أي فعل من الأفعال التي يعتبرها القانون جرائم ويعاقب عليها.

ومن ناحية ثانية، ان الحرية الشخصية هي حق أساسي ملتصق بشخص الإنسان وسابق في وجوده على وجود الدولة، لذلك فإن أي حد من هذه الحرية لا يمكن أن يتم إلا بموافقة الأفراد.

وإذ ان مبدأ سيادة الأمة يتضمن بأن من يملك السيادة داخل الدولة هو كيان عام وتجريدي ومثالي وهو الأمة، ومن أجل أن يُعبِّر هذا الكيان عن إرادته يجب على الأمة أن تختار نخبة مؤهلة لأن تعبر عن كل التطلعات والمصالح التي تصبو إليها الأمة.

ونتيجة للتصوير المتقدم يمكن القول إن تقييد الحرية الشخصية، عن طريق سن تشريع يصنف

أفعالاً معينة كجرائم يعاقب عليها القانون، يعتبر متوافقاً مع إرادة الأفراد بالتنازل عن قسم من هذه الحرية لمصلحة المجتمع الذي ارتضوا العيش ضمنه.

ولعل قصر حق التجريم والعقاب على المشترع، كمعبر عن إرادة الأمة، ما يميز مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات في الأنظمة التحررية عنه في الأنظمة التسلطية أو الكلية، إذ إن هذه الأنظمة الأخيرة لا تعرف مبدأ فصل السلطات الذي ابتدعته الإيديولوجيات التحررية لقصر شؤون التشريع مبدئياً على هيئة تمثل الأمة أو الشعب.

والواقع أن هذا المبدأ كان أهم المبادىء التي تبنتها الإيديولوجيات التحررية لصيانة الحرية الشخصية، فمنذ عهد «الماكنا كارتا» تكرس هذا المبدأ كضمانة للمواطنين ضد عبث الحكام بحريتهم الشخصية، فنصت المادة 39 منها على ما يلي:

«لا يجوز إلقاء القبض على أي شخص حر أو اعتقاله أو نزع ممتلكاته أو حرمه أو إبعاده أو إنزال الضرر به بأية طريقة كانت، كما أننا (أي الملك) لن نأمر باتخاذ إجراءات ضده إلا بواسطة أحكام قانونية تصدر عمن هم من طبقة مماثلة لطبقته وبمقتضى قوانين البلاد».

وقد تأكد هذا المبدأ بعد ذلك بعريضة الحقوق «Petition of Rights» الصادرة عام 1628 والتي تضمنت بياناً مفصلاً لحقوق البرلمان وعلى الأخص التذكير بالحقوق التقليدية التي كفلتها الشرع القديمة وفي مقدمتها «الماكنا كارتا» وقد برز من بين هذه الحقوق حقان رئيسيان، ما زال الإنكليز يعتبرونهما بأنهما يؤلفان المبدأين الجوهريين اللذين ترتكز عليهما سائر الحقوق الفردية والحريات العامة في إنكلترا، وهذان الحقان هما الحرية الشخصية التي يحرّم القانون بموجبها التوقيف الكيفي بدون محاكمة على أساس القوانين المرعية من جهة وتحريم إنشاء الضرائب وفرضها بدون موافقة البرلمان من جهة ثانية.

وقد ظهر المبدأ بعد ذلك في إعلان الحقوق الصادر عام 1774 في الولايات المتحدة الأميركية.

كما أن الثورة الفرنسية كرست هذا المبدأ في شرعة حقوق الإنسان والمواطن الصادرة عام 1789، فقد تضمنت هذه الشرعة في مادتيها الأولى والثانية، أن الهدف لكل مجتمع سياسي هو صيانة الحقوق الطبيعية للإنسان. وهذه الحقوق هي: الحرية، والسلامة، وحق مقاومة الجور.

«Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de L'homme. Les droits naturels sont la Liberté, la surêté, la Résistance à l'oppression».

فبعد هذا التذكير بحقوق الإنسان الطبيعية نصت المادة 7 من الشرعة:

«لا يجوز اتهام أو توقيف أو اعتقال أي شخص كان إلا في الأحوال المحددة في القانون وبمقتضى الأحوال التي ينص عليها هذا القانون».

ثم نصت المادة التاسعة:

«لا يجوز القبض على أي إنسان حر أو حجز حريته أو نفيه تعسفاً».

ثم جاءت المادة الحادية عشرة في فقرتها الثانية تكرس بصورة صريحة وقاطعة هذا المبدأ، بقولها:

1 ـ كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئاً إلى أن تثبت إدانته قانوناً بمحاكمة علنية تؤمن فيها الضمانات الضرورية للدفاع.

2 ـ لا يدان أي شخص من جراء عمل أو امتناع... إلا إذا كان ذلك يعتبر جرماً وفقاً للقانون الوطني أو الدولي وقت الارتكاب، كذلك لا توقع عليه عقوبة أشد من تلك التي يجوز توقيعها وقت ارتكاب الجريمة»[4].

وبعد ذلك تكرس هذا المبدأ في الدساتير التي

تعاقبت في فرنسا كأحد الضمانات الرئيسية لصيانة الحرية الشخصية، حتى أن دستور الجمهورية الخامسة في فرنسا، الذي قلص صلاحية البرلمان في حقل التشريع بتخويله السلطة الإجرائية حق التشريع في بعض المواد، قد احتفظ بحق البرلمان في التشريع في الحقل الجزائي نظراً لما يتضمنه هذا الحقل من أهمية بالنسبة للحرية الشخصية.

كما أن معظم الدساتير العصرية قد تضمنت النص على هذا المبدأ كأحد الضمانات الرئيسية لصيانة الحرية الشخصية.

وجاء نص الدستور اللبناني منذ عام 1926 متوافقاً مع تلك الدساتير إذ نص الشق الأخير من المادة الثامنة على أنه «لا يمكن تحديد جرم أو تعيين عقوبة إلا بمقتضى القانون» مكرساً بذلك مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات، وقد جاء التعديل الدستوري عام 1990 دون أن يمس المبدأ المتقدم بأي تعديل ومفصحاً بذلك عن رغبة الذين صاغوا وثيقة الوفاق الوطني في الطائف باعتماد الضمانات المعروفة، في الدساتير التي تعتمد الإيديولوجية التحررية، لصيانة الحرية الشخصية.

وإذ إن القانون هو تعبير عن الإرادة العامة للشعب عبر ممثليه في البرلمان، فلا بد أن يأتي هذا التعبير صادقاً بحيث يستوحي القانون تلك الإرادة في السياسة التشريعية التي ينتهجها في الحقل الجزائي وهذا ما يظهر من خلال استعراض العوامل التي تتحكم بالسياسة التشريعية عند تجريم سلوك معين.

ثانياً: العوامل التي تتحكم في تجريم سلوك معين.

إن المصالح التي تحميها القوانين الجزائية تختلف باختلاف الدول والمذاهب الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تعتنقها كل دولة. فما يعد جريمة في نظر دولة ما قد لا يعد جريمة في نظر غيرها، ولهذا يختلف تعريف الجريمة بين دولة وأخرى. ففقهاء الغرب ينظرون إليها نظرة قانونية فيعرفونها بأنها «الأعمال والامتناعات التي يحظرها القانون تحت طائلة العقاب» في حين أن القانون السوفياتي يعرّفها بأنها عمل أو امتناع موجّه ضد النظام السوفياتي أو يخرق النظام الحقوقي الذي أسسته سلطة العمال والفلاحين.

من هذه التعاريف يتضح أن السياسة التشريعية لتجريم سلوك معين تأخذ بعين الاعتبار في الإيديولوجيات الكلية مصلحة النظام السياسي القائم بحيث يأتي التشريع الجزائي لخدمة هذا النظام، في حين أن السياسة التشريعية لتجريم سلوك معين في الإيديولوجيات التحررية تنطلق من كون الجريمة هي رسم لحد أدنى من السلوك المقبول اجتماعياً، فهي تحديد وتقييد قانوني للحرية الشخصية ولكنه تقييد لا بد منه من أجل استمرار المجتمع وسلامة المواطنين.

ونرى أنه يترتب على هذه النظرة للجريمة بأن الأنظمة التي تأخذ بالإيديولوجيات الليبرالية تستوحي الإرادة العامة لتجريم سلوك معين. فطالما أن تحديد الجرائم والعقوبات بموجب القانون إنما يهدف لاستمرار المجتمع وسلامة المواطنين، ضمن إطار من الرضى من قبل هؤلاء المواطنين فلا بد للمشترع من أن يعكس إرادة المواطنين عند رسم الحد الأدنى من السلوك المقبول اجتماعياً.

وإذا كان المواطنون يعتبرون، بالرغم من التجريم المنصوص عليه في القانون بشأن فعل معين، أن هذا الفعل مقبول اجتماعياً وان لا ضرر اجتماعياً منه لأن التجريم بصدده لم يعد يأتلف مع متطلبات الحياة الاجتماعية فيمضون في هذا السلوك غير آبهين بالطابع الإجرامي له نرى أن المشترع يستوحي الإرادة العامة بشأن هذا السلوك ليزيل عنه الصفة الجرمية.

وخير مثال على هذا الوضع نراه في بعض الأنظمة

التي تأخذ بالإيديولوجيات الليبرالية بشأن جريمة الإجهاض. فالأبحاث التي أجريت والإحصاءات التي وضعت تثبت أن عدد حالات الإجهاض التي يصل علمها للسلطات القضائية في أي بلد فتلاحق وتجرم يبلغ واحد من الألف من الحالات الحقيقية السائدة في أي مجتمع. هذا الفارق الكبير بين الظاهر والواقع حمل الهيئة التشريعية في ولاية نيويورك على إلغاء تجريم الإجهاض بموجب قانون صدر في تموز/يوليو عام 1970. كما حمل المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأميركية على اتخاذ قرارين مبدئيين عام 1973 اعتبرت بموجبهما أن قوانين الولايات المتحدة التي تحرم الاجهاض هي قوانين غير دستورية وبالتالي أقرت للمرأة حق التخلص من جنينها في الأشهر الثلاثة اللاحقة إذا كانت صحتها الجسدية أو العقلية بخطر، مع ما يتضمنه هذا من مفهوم واسع يشمل الوضع النفساني.

كذلك الشذوذ الجنسي في إنكلترا كان يعتبر جرماً، فأصبح الآن بمثابة حالة مرضية واجتماعية لا توجب أية ملاحقة جزائية، وذلك طبقاً لنظرة الشعب الإنكليزي لهذا السلوك.

ولكن لا بد من الإشارة إلى أن استيحاء المشترع للإرادة العامة بشأن السياسة التشريعية في الحقل الجنائي تقف عند حدود الالتزام بالمعايير الأساسية التي تنظم حياة مجتمع معين وتشغل حجر الزاوية فيه.

- خلاصة وتقييم الفقرة الأولى.

إن القانون الجنائي هو تقييد وضمان للحرية الشخصية في الوقت نفسه، تقييد لا بد منه لاستمرار المجتمع، وضمان يتحقق برسم حدود الحد الأدنى للسلوك المقبول اجتماعياً والذي يستوحي الإرادة العامة في رسم حدود هذا السلوك، وكل ذلك بموجب قانون مسبق صادر عن الشعب عبر ممثليه.

ولكن هل أن ذلك يكفل فعلاً الحرية الشخصية، بحيث إن هذه الحرية لا تنتهك أو لا تمس إلا في الحدود التي رسمها الشعب لنفسه عبر ممثليه؟

إن مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات يمكن أن يتعرض لانتهاكات وذلك عندما يتخلى البرلمان عن حق التشريع لغيره من المؤسسات الدستورية كما في الحالات التالية:

1 - المراسيم الاشتراعية، درج البرلمان اللبناني على تفويض السلطة الإجرائية القيام بوضع التشريع في مجالات مختلفة ومن بينها قانون العقوبات، وفي هذه الحالة يكون قد صدر نص بالتجريم والعقوبة من هيئة غير التي فوضها الشعب هذا الحق.

2 - القوانين التي توضع موضع التنفيذ بمرسوم يصدر عن السلطة الإجرائية إذا تأخر البرلمان عن البت بمشروع القانون خلال مهلة معينة تطبيقاً لأحكام المادة 58 من الدستور اللبناني. ومحذور هذه الحالة لا يختلف عن المحذور المشار إليه في الحالة السابقة.

ولكن لا بد هنا من تسليط الضوء على التعديل الدستوري الصادر عام 1990 إذ إن هذا التعديل تناول المادة 58 وذلك بأن فرض تلاوة مشروع القانون علناً في أول جلسة عامة لمجلس النواب ووضعه على جدول الأعمال فيها ومضي مهلة الأربعين يوماً بعد ذلك دون أن يبت به المجلس، فأصبح نص المادة 58 كما تعدلت بموجب القانون الدستوري رقم 90/18 على الشكل التالي:

«كل مشروع قانون تقرر الحكومة كونه مستعجلاً بموافقة مجلس الوزراء، مشيرة إلى ذلك في مرسوم الإحالة، يمكن لرئيس الجمهورية بعد مضي أربعين يوماً من طرحه على المجلس وبعد تلاوته علناً في أول جلسة عامة لمجلس النواب ووضعه على جدول الأعمال فيها ومضي هذه المهلة دون أن يبت به، أن

يصـدر مرسـوماً قـاضيـاً بتنفيـذه بعـد مـوافقـة مجلس الوزراء».

3 ـ يـترك المشترع أحيـاناً أمـر تحـديـد الجـرائم في بعض المجالات للسلطة الإجرائيـة أو الإدارية، مثـال عـلى ذلـك مـا نصت عليـه المـادة 770 من قـانـون العقـوبات اللبنـاني كما تعـدلت بالمرسوم الاشـتراعي 83/112 ومؤداها:

«من خـالف الأنظمـة الإدارية أو البلديـة الصادرة وفقاً للقانون عوقب بالحبس حتى ثلاثة أشهر وبـالغرامـة مـن 500/ إلى /3000/ ل. ل. أو بـإحـدى هـاتـين العقوبتين».

ففي الحالة المتقـدمة أن النـظام الإداري أو البلدي هـو الـذي يـرسم حـدود السلوك الاجتـماعي وليس المشترع.

4 ـ التعـاريف العامـة والمطاطـة، إذ إن مثـل تلك التعـاريف يمكن أن تحـد من مبـدأ شرعيـة الجـرائم والعقوبات.

ولكن ما يبرر هذه التعاريف هـو أنه إذا كـان مبدأ شرعيـة الجـرائم والعقـوبـات وضـع لضـمان الحـريـة الشخصيـة فيجب أن لا يسهى عن البال أن المجتمـع بحاجة لحماية نفسه من المجرمين الذين يقـدمون عـلى ارتكاب أفعال لم يلحظها المشترع وبالتالي لم يجرمها ولم يحـدد عقـوبـات لهـا مما يفسـح المجـال واسعـاً أمـام المجـرمين المحـترفين للتملص من الأحكـام الجـزائيـة بارتكاب أفعـال تبتعد بـأحد عنـاصرها عن العنـاصر المؤلفة لجرم معين مما يحول أيضاً دون إمكانية مـلاحقة هؤلاء المجرمين وإنزال العقاب بهم[5].

5 ـ دور الـرقـابـة الـدستـوريـة: إن مبـدأ شرعيـة الجـرائم والعقوبـات يعني، كـما ذكـرنـا، أن تحـديـد الجـرائم وتعيين العقـوبـات لهـا يجب أن يتم من قبـل الـبرلمان وذلـك عبر القـوانين التي يقـرها. ولكن هنـا تطرح مشكلة انطباق القانون على أحكام الدستـور أو مخالفته لتلك الأحكام.

ولا شك أن نظرية الرقابة الدستوريـة تنطوي عـلى فـوائد جمـة لحماية الحقوق الشخصيـة التي يكون قـد ضمنها النص الدستوري[6]. وكان الـرأي الراجـح في لبنان حتى عام 1983 ان المحاكم لا تملك حق الرقـابة على دستورية القوانين، ولكن هذا الـوضع قـد يتبدّل بعد صدور قـانون أصـول المحاكـمات المدنيـة الجديـد بـالمرسـوم الاشـتراعي رقم 90 تـاريـخ 1983/9/16 إذ نصت المادة الثانية منه على ما يلي:

«على المحاكم أن تتقيد بمبدأ تسلسل القواعد. عند تعارض أحكام المعاهدات الدولية مع أحكام القـانون العادي، تتقدم في مجـال التطبيق الأولى عـلى الثانيـة. ولا يجـوز للمحـاكم أن تعلن بـطلان أعـمال السلطة الاشـتراعية لعـدم انطبـاق القوانـين على الـدستور أو المعـاهدات الـدولية». وذهبنـا في حينـه إلى أن النص الجـديد يعـطي المحاكم حق الـرقابـة الدستـورية عن طريق الدفع[7]. ثم جاء التعـديل الـدستوري الجـديد عام 1990 يعتمد مبدأ الرقابة الدستورية على القـوانين عن طريق الدعوى الأصلية التي تصل إلى حد إبـطال النص القـانـوني المخـالف للدستـور، وبـالفعـل أن التعديل تناول المادة 19 التي أصبح نصها عـلى الشكل التالي:

ينشأ مجلس دستوري لمراقبة دستورية القوانين. . . يعـود حق مـراجعتـه في مـا يتعلق بمـراقبـة دستـوريـة القوانين للجهات الآتية:

ـ رئيس الجمهورية ـ رئيس مجلس النـواب ـ رئيس مجلس الـوزراء ـ عشرة من أعضـاء مجلس النـواب ـ رؤساء الطوائف المعترف بها قانوناً في ما يتعلق حصـراً بـالأحوال الشخصيـة وحريـة المعتقد وحـرية الشعـائر الدينية وحرية التعليم الديني.

تحـدد قواعـد تنظيم المجلس وأصـول العمـل فيه

وكيفية تشكيله بموجب قانون».

ولا شك أن اعتماد مبدأ الرقابة الدستورية على القوانين يوفر ضمانة إضافية للحرية الشخصية وذلك بإخضاع القوانين التي تحدد الجرائم وتعين العقوبات لها إلى مراقبة المحاكم تطبيقاً لنص المادة الثانية من المرسوم الاشتراعي رقم 83/90 وإلى مراقبة المجلس الدستوري تطبيقاً لنص المادة 19 من الدستور كما تعدلت بالقانون الدستوري رقم90/18، وذلك حتى يبقى القانون منسجماً ومتوافقاً مع نص الدستور الذي وضع الضمانات لصيانة الحرية الشخصية.

الفقرة الثانية: تفسير وتطبيق القوانين الجزائية.

قال روسو «لا يتاح لأي مشترع أن يحتاط لجميع الأحوال الكامنة في ضمير الغيب، لذلك ينبغي أن يضع في الشرائع التي يسنها مرونة كافية لتدارك الظروف المفاجئة»[8].

وقد عبر الفقهاء المسلمون عن ذات القاعدة بقولهم: «إن النصوص متناهية بينما الوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى»[9].

من هنا يأتي دور القاضي في تطبيق وتفسير النص،

ولكن بما أن الموضوع يتعلق بنص جزائي، أي بنص يعتبر تقييداً وضماناً للحرية الشخصية في آن، فلا بد لهذا التفسير أن يتأثر بالإيديولوجية التي تسود في بلده.

فالإيديولوجية التحررية تعتبر أن الحق هو صفة في الإنسان تمكنه من أن يتصرف بأشكال معينة طبقاً لما هو يريد (غروسيوس) وأن الحرية سابقة في وجودها على السلطة ومتفوقة عليها، ولذلك فإنه إذا حصل تصادم بين الحرية والسلطة لا بد من ترجيح الحرية على السلطة لأن الحرية هي القيمة المطلقة التي لا يمكن المساس بها أو التجاوز عليها لأنها هدف المجتمع السياسي في حين أن السلطة هي قيمة نسبية

وعند التعارض بين المطلق والنسبي يجب تغليب المطلق.

وبما أن تقييد الحرية الشخصية بنتيجة تطبيق القانون الجزائي هو أحد نتائج ومظاهر السلطة فلا بد عند تفسير أو تطبيق النص الجزائي من ترجيح الحرية الشخصية. وبالتالي يجب أن يفسر هذا النص بما يصون هذه الحرية.

والمشاكل التي يثيرها كل تشريع هي كيفية تفسير هذا النص في حال وجود نقص أو غموض أو تناقض بين أحكامه (أولاً) ثم في تطبيق هذا النص عند وضوحه ومدى سلطان القاضي في تقدير شرعيته (ثانياً).

أولاً: **على صعيد التفسير.**

قد ترتكب أفعال لا يحتوي التشريع الجزائي نصاً بشأن تجريمها ومعاقبتها، ولكنها تتماثل مع جرائم أخرى نص عليها هذا التشريع، فيطرح عندئذٍ السؤال هل يحق للقاضي الجزائي أن يجرم هذه الأفعال قياساً على الأفعال التي جرمها المشترع لوحده العلة 1 ـ، ثم قد يكون النص غامضاً أو يبدو أن هناك تناقضاً بين أحكامه، فيطرح عندئذٍ السؤال هل يجب على القاضي أن يسلك طريق التفسير الواسع أو الضيق بصدد هذا النص 2 ـ.

1 ـ في القياس.

القياس هو إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص في حكمها لتساوي الواقعتين في العلة، وهو معمول به في تفسير القوانين المدنية.

ولكن هل يمكن الأخذ بالقياس في تفسير النصوص الجزائية؟

وننطلق هنا من المثال التالي الذي عرض على القضاء اللبناني بقضية لعبة الفليبرز.

نصت المادة الأولى من قانون أول شباط/فبراير 1962 على ما يلي:

«تعتبر ألعاب قمار ممنوعة جميع الألعاب التي تجري بواسطة الآلات الكهربائية أو غير الكهربائية التي تدار آلياً، بعد وضع إحدى قطع النقد فيها، أو أية مادة أخرى، أو بأية وسيلة كانت، ويمنع استيراد هذه الآلات واقتنائها وتشغيلها مهما كانت الغاية التي أعدت لها».

ثم نصت المادة الثانية من القانون نفسه على العقوبات التي يمكن أن تنزل بكل من يخالف أحكام المادة الأولى.

طرحت على القضاء اللبناني قضية ألعاب الفليبرز لمعرفة ما إذا كان يمكن تطبيق هذا النص عليها أم لا، مع العلم أن هذا القضاء اعتبر أن اللاعب هو الذي يدير هذه الآلات بفنه ومهارته.

ولكن هل يمكن اعتبارها بكل الأحوال آلات قمار ممنوعة عملاً بقانون أول شباط/فبراير 1962، لوحدة العلة بين منع الآلات المقصودة بهذا القانون وآلات الفليبرز.

أجاب القاضي الجزائي المنفرد في بيروت في حكمه الصادر في 7 كانون الأول 1970 على هذا التساؤل بقوله إنه لا يمكن تطبيق النص المذكور على آلات «الفليبرز».

وقد صدقت محكمة استئناف جزاء بيروت هذا الحكم في شباط/فبراير 1971[10].

وقد أبرز الفقهاء حسنات التمسك بمبدأ لا جرم ولا عقوبة بدون نص وبالتالي برفض القياس كأداة لحماية الأفراد جاعلين منه قاعدة أساسية من قواعد الكيان الاجتماعي والتي لا يجوز أن تمس مهما كانت العواقب ـ مع الإشارة إلى أن هذه العواقب تبقى محدودة بالنسبة للمحاذير المترتبة على الخروج عليه.

وهناك اتجاه آخر يحبذ اللجوء إلى القياس لمعاقبة أفعال مشابهة للأفعال التي تجرمها النصوص القائمة انطلاقاً من وظيفة القضاء الجزائي كحامٍ للأفراد والمجتمع في كل الحالات التي يتعرضون فيها للخطر إذ إن وظيفته الأساسية هي ملاحقة المجرمين والحكم عليهم والحؤول دون تماديهم في الإجرام.

وإننا نعتبر أنه في ظل تشريع ينطلق من الإيديولوجية التحررية لا يجوز الأخذ بالقياس في المواد الجزائية، وذلك للأسباب التالية:

ـ ليس للقاضي أن يكمل القانون، لأن ذلك يعود للمشترع فقط، وذلك حرصاً على صيانة الحرية الشخصية.

ـ إن التفسير عن طريق القياس يعني بأننا، دون أن نتوقف عند البحث عن النية الحقيقية أو المفترضة للمشترع، نخلق قاعدة جديدة لتجريم فعل وفرض عقوبة بناء على تماثل الأسباب والمعطيات بين هذا الفعل وفعل آخر حرّمه المشترع وحدد له عقوبة، وبعبارة أخرى أن التفسير عن طريق القياس هو إضافة على القانون.

ولكن إذا كان يحظر على القاضي اللجوء إلى القياس عندما يتعلق الأمر بنص جزائي، فإنه يبقى له أن يفسر هذا النص.

2 ـ في التفسير:

يقتضي التمييز بين حالتين:

ـ وضوح النص.

ـ غموض النص أو التناقض الظاهر بين بعض أحكامه.

الحالة الأولى: وضوح النص.

يخضع تفسير النص في هذه الحالة إلى قاعدة قديمة مؤداها «لا اجتهاد في معرض النص».

إذ عندما يكون النص واضحاً ودقيقاً ويعبر في صيغته عن إرادة المشترع، فلا يبقى على القاضي إلا أن يطبق هذا النص حرفياً.

وأن التطبيق الحرفي للنص الواضح لا يقتصر على قوانين العقوبات بل يشمل كافة فروع القانون، ولكن ما يميز تفسير النصوص الجزائية عن غيرها إنما هو تفسير النصوص الغامضة أو التي يبدو أنها تحتوي على تناقض ظاهر بين أحكامها.

الحالة الثانية: غموض النص أو التناقض الظاهر بين بعض أحكامه.

نفترض هنا أن النص غامض بحيث لا يفصح في صيغته عن إرادة المشترع، أو أن هناك نصوصاً يبدو أن تناقضاً ظاهراً يوجد بينها.

فما هي القاعدة التي يجب أن يتبعها القاضي الجزائي في تفسيره لهذا النص، هل يمكنه أن يتوسع في التفسير أم عليه أن يلتزم حدود التفسير الضيق.

إن الإيديولوجية التحررية تؤمن بأن الفرد والحرية هما الأساس في كل مجتمع سياسي وبالتالي فإن السلطة ما وجدت إلا من أجل هذا الفرد وتلك الحرية وبالنتيجة فإن الحرية هي مطلقة بينما السلطة نسبية، وبالتالي إذا ما وجد تناقض بين السلطة والحرية يجب ترجيح الحرية.

وكما قلنا في السابق أن اشتراع النصوص الجزائية وتطبيقها هو أحد مظاهر السلطة، وبالتالي يجب ترجيح الحرية الشخصية في كل مرة تعرض على القاضي مشكلة تفسير نص جزائي غامض أو يبدو أن هناك تناقضاً بين بعض أحكامه.

ونتيجة للتحليل السابق على القاضي اختيار المعنى الذي يؤدي إلى الإباحة وليس للتجريم، وذلك انسجاماً مع مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات، لأنه يخشى في حال العكس أن يؤدي ذلك إلى إحداث جرائم جديدة لم ينص عليها القانون، الأمر الذي يتنافى مع قاعدة شرعية الجرائم والعقوبات.

وبالنتيجة نرى أنه إذا لم يتمكن القاضي بسبب غموض النص من معرفة نية المشترع، فإنه يتوجب عليه عند الشك أن يحكم بعدم المسؤولية.

على أن هذه القاعدة لا تعني أنه يمتنع على القاضي أن يفسر القوانين الجزائية، فالتفسير الضيق ليس معناه عدم التفسير أو الاعتماد على حرفية النص دون روحه بل بالعكس يجب على القاضي أن يفتش عن نية المشترع وأن يحترم روح القانون أكثر من حرفيته.

كما أن التفسير الضيق ليس معناه أن مدى تطبيق القوانين الجزائية ينحصر في الحالات التي من أجلها وضع المشترع نصوص تلك القوانين في زمن من الأزمان. مثلاً إذا صدر قانون جزائي ينص على سرقة مال الغير في وقت لم تكن فيه الكهرباء معروفة، فلا يمكن القول بأنه لا يسع القاضي، عن طريق التفسير أن يعتبر سرقة القوة الكهربائية جرماً بحجة أن المشترع لم يفرض سرقة شيء لم يكن موجوداً.

ولكن إذا تبين للقاضي أن الفعل المرتكب ينطبق على الجرم الذي عرفه النص، فهل يطبق هذا النص حتماً أم أنه يتمتع بسلطة يمكن أن تحد من تطبيقه؟

ثانياً: مدى سلطان القاضي في الحد من تطبيق النص الجزائي.

هل أن القاضي ملزم بتطبيق النص الجزائي، ولو كان هذا النص يتجاوز الحدود التي تنازل فيها الأفراد عن بعض حقوقهم وحرياتهم عندما ارتضوا العيش ضمن مجتمع سياسي معين؟ أم أنه يحق للقاضي أن يمتنع عن تطبيق هذا النص إذا وجده متجاوزاً الحدود التي يجوز معها تقييد الحرية الشخصية؟

لا بد هنا من التفريق بين البلدان التي تقر بالرقابة

الـدستوريـة على القـوانين، وبـين البلدان التي لا تقر تلك الرقابة.

1 ـ بـالنسبة للبلدان التي تقـر الرقـابة عـلى دستوريـة القوانين.

إذا كانت الحرية الشخصية مصونة بمـوجب أحكام الدستور فقد يصدف أن يتجـاوز المشترع الحـدود التي رسمها الدستور فيسن قانوناً يمس بـالحريـة الشخصية بما يتناقض وأحكام الدستور.

إن نظرية الرقابـة الدسـتورية عـلى القوانـين تمكن القضاء من القول بعدم دستورية هذا القانون وبالتالي القـول بعدم تـطبيقه بحيث تبقى الحـريـة الشخصيـة مصونة ضمن الحدود التي كفلها الدستور.

وقـد صدف في الـولايـات المتحـدة الأمـيركيـة أن عرضت على القضاء قوانين تحد من الحرية الشخصيـة فقـررت المحاكم عـدم دستوريـة هذه القـوانـين، من ذلك القرارين المبدئيين اللذين اتخذتها المحكمة العليا في الـولايـات المتحـدة الأمـيركيـة عام 1973 واعتبرت بمـوجبهـا أن قـوانـين الـولايـات المتحـــدة التي تحـرم الاجهـاض هي قوانـين غير دستـورية وبـالتالي أقـرت للمـرأة الحـامـل حق التخلص من حنينهـا في الأشهـر الثلاثة اللاحقة إذا كانت صحتها الجسدية أو العقليـة بخطر.

ونرى أن نظرية الرقـابة الـدستوريـة على القـوانين هي خير ضمان لصون الحرية الشخصية ولمنـع المشترع من تجاوز الحدود التي رسمهـا الدستـور لهذه الحـرية، وقـد رأينا أن لبنـان انضـم إلى فئة البلدان التي تعتمـد مبدأ الرقابة الدستورية على القوانين[11].

2 ـ بـالنسبـة للبلدان التي لا تـأخـذ بـالـرقـابـة عــلى دستورية القوانين.

إن هذه البلدان لا تقر بحق القضاء بمراقبة انطباق القـانون الصـادر عن المشترع عـلى أحكام الـدستور، ولكن يبقى أن القـانون يستـوجب إجـراءات شكليـة معينـة لاكتسـاب صفـة القـانـون مما يعـطي القضـاء إمكانية رقابة من الناحية الشكلية على القانون (أ) كما أن بعض النصـوص الجزائيـة يمكن أن تصدر بشكـل أنظمة أو قرارات إدارية مما يفسح مجالاً لمراقبة قانـونية هذه الأنظمة والقرارات (ب).

أ ـ مراقبة القوانين من الناحية الشكلية.

لا بـد لاكتسـاب النص صفـة القـانـون من اتخـاذ إجـراءات شكلية معينـة، منهـا التصـويت عـلى هـذا القانون في مجلس النـواب، وتوقيـع رئيس الجمهوريـة عليه ونشره في الجريدة الرسمية.

وإذا صـدف أن عرض عـلى القضاء الجـزائي فعل معين ينطبق على نص ادعى أنه اكتسب صفة القانون فإنه يحق لهذا القضاء أن يتحقق فعلاً مما إذا كـان هذا النص قد أصبح قانوناً بالفعل أم لا.

وقـد حـدثت سـابقـة في لبنـان[12]، إذ إن قـانـون العقوبات اللبناني عدل للمرة الثانية بموجب قـانون 24 أيار/مايو 1949 إلا أن هذا القانون لم ينشر في الجريدة الرسمية إلا بتاريخ 1951/1/17.ومن الطبيعي أن يكون المـوقف الذي وقفتـه المحاكم وهـو عدم الأخـذ بهـذا القـانون إلا بعـد نشره في الجريـدة الرسميـة من قبـل رئيس الجمهورية، وهو الموقف الصحيح[13]. وفي هذا الوضع يتساوى القاضي الجزائي مع القـاضي المدني إذ يحق لأيـة محكمة أن تـراقب أي قـانـون من النـاحيـة الشكلية.

ولكن مـا يميـز القـاضي الجـزائي هـو أنـه يتمتـع بسلطان أوسـع من القاضي المـدني في تقـديـر شرعيـة الأنظمة والقرارات الإدارية التي تجـرم أفعالاً معينـة، وما ذلك إلا لكونه حامي الحرية الفردية

ب ـ مراقبة الأنظمة والقرارات الإدارية

قـد تقـرر بعض الأنـظمـة أو القــرارات الإداريـة عقوبات معينة لجرائم تعرّفها.

وقد تكون هذه الأنظمة والقرارات مخالفة للقانون، والمبدأ هو أن مجلس الشورى هو الجهة الصالحة لتقدير شرعية تلك الأنظمة والقرارات سواء كانت تتعلق بالأفراد أم بالأنظمة.

وعليه إذا أثيرت أمام محكمة عدلية صالحة لرؤية أساس النزاع المعروض عليها مسألة تخرج عن اختصاصها لأنها تتعلق بتقدير شرعية عمل إداري، فعليها أن تتوقف عن متابعة رؤية الدعوى وأن تكلف الفريق الأكثر عجلة مراجعة القضاء الإداري لفصل هذه المسألة[14].

ولكن خروجاً على هذا المبدأ وصوناً للحرية الشخصية أقر الاجتهاد الفرنسي بأنه يحق للقاضي الجزائي، بل يجب عليه، أن ينظر في شرعية الأنظمة التي تفرض عقوبات[15].

وهذا الاجتهاد لا يستند فقط إلى نص المادة /471/ عقوبات فرنسي التي تقابلها المادة 770 عقوبات لبناني والتي تشترط أن يكون النظام صادراً وفقاً للقانون بل يستند أيضاً إلى المبادىء العامة، وهذه المبادىء هي:

1 ـ أن قاضي الأصل هو قاضي الفرع.

2 ـ أن للقاضي الجزائي اختصاصاً شاملاً ينتج عن طبيعة المهمة الموكولة إليه، إذ على هذا القاضي أن يحل جميع المشاكل التي يتوقف على حلها تطبيق أو عدم تطبيق العقوبات.

3 ـ إن السلطة القضائية هي حارسة الحرية الفردية فعليها عند تطبيق قرارات أو مراسيم أن تتحقق بادىء ذي بدء من شرعيتها. وهذا الحق المنصوص عليه صراحة في المخالفات يجب من باب أولى التسليم به في الجنح والجنايات التي يتعرض الأفراد بسببها لعقوبات تتناول شرفهم وحريتهم وأحياناً حياتهم.

وكان الاجتهاد الفرنسي، بصورة عامة، يطبق على الأعمال الفردية نفس المبادىء التي كان يطبقها على الأنظمة العامة إلى أن أصدرت محكمة حل الخلافات الفرنسية بتاريخ 5 تموز/يوليو 1951 قراراً قالت فيه «إنه ينتج عن طبيعة المهمة الموكولة إلى القاضي الجزائي أن له مبدئياً الاختصاص الشامل لحل جميع النقاط التي يتوقف على حلها تطبيق أو عدم تطبيق العقوبات، فله لهذه الغاية ليس فقط حق تفسير القوانين والأنظمة الإدارية بل له أيضاً تقدير شرعيتها. فاختصاص القاضي الجزائي لا حد له في هذا الحقل إلا في تقدير شرعية الأعمال الإدارية غير التنظيمية، فهذا التقدير يعود عند عدم وجود النص المخالف، إلى القضاء الإداري بناء لمبدأ تفريق السلطات.

ونرى أن أهم مبدأ يمكن الاستناد إليه لتأسيس هذا الاجتهاد هو المبدأ القائل بأن القاضي الجزائي هو حامي الحرية الفردية في ظل نظام قانوني يطلق من الإيديولوجية التحررية.

القسم الأول: الخلاصة

يمكن القول إن الحرية انتهت لأن تكون حرية مسؤولة تأخذ بعين الاعتبار حرية الآخرين، وأن حدود هذه الحرية يجب أن ترسم بصورة مسبقة في نصوص واضحة تتضمنها قوانين العقوبات بحيث تكون هذه القوانين هي الضمان الأساسي للحرية الشخصية من عسف الحكام وان هذه القوانين يجب أن تعكس الإرادة العامة للشعب في تصوره للحد الأدنى للسلوك المقبول اجتماعياً، كما أنه عند تفسير وتطبيق هذه القوانين يجب دائماً ترجيح الحرية الشخصية لأنها سابقة في وجودها على هذه القوانين ومتفوقة عليها.

ولكن القواعد التي تتضمنها قوانين العقوبات لا تطبق آلياً لمجرد ارتكاب الجريمة. وآية ذلك أن العقوبة لا تفرض على من يرتكب الجريمة إلا وفقاً

للإجراءات التي يحددها القانون، وتنصب تلك الإجراءات على تنظيم نشاط السلطات العامة في تحقيق الجريمة ومحاكمة مرتكبها وتنفيذ العقوبة به وهي تهدف إلى حماية المجتمع كي لا يفر الجاني من العقاب كما تهدف في الوقت نفسه إلى حماية الحرية الشخصية كي لا يوقف الفرد أو يحبس تعسفاً. وتبعاً لذلك تزود السلطات العامة بوسائل كافية تساعدها على كشف الحقيقة وقد تنطوي تلك الوسائل على سلطة القهر والإجبار أحياناً، ولكنها تتيح للمتهم في الوقت نفسه وسائل إثبات براءته متى كان اتهامه غير صحيح أو تحديد نطاق مسؤوليته إن نسبت إليه وقائع لم تصدر كلها عنه[16].

من هنا تبقى الضمانات المقررة من الناحية الموضوعية قاصرة عن تحقيق غايتها إن لم تقترن بضمانات أشد فعالية من الناحية الإجرائية.

القسم الثاني: الضمانات الإجرائية

قال الكاتب الفرنسي الشهير La Bruyère «لن أكون يوماً سارقاً أو قاتلاً ولكن لا يمكنني أن استبعد يوماً يحكم عليّ فيه بجرم من هذين الجرمين»[17].

ذلك أن تحديد الجريمة وعناصرها والعقوبة الملازمة لها لا يكفي بحد ذاته لتحقيق العدالة الجزائية وصون الحرية الشخصية، إذ إن التثبت من وقوع الجريمة ونسبتها إلى شخص معين يتطلب جهازاً خاصاً للتحقيق في الجريمة وملاحقة المجرم ومحاكمته. وقانون أصول المحاكمات الجزائية هو الذي يتولى هذا الجانب من العدالة الجزائية، وهذا القانون هو أكثر القوانين تأثراً بنظام الحكم وما يطرأ عليه من تغييرات جوهرية تؤثر في طبيعة علاقة الدولة بالأفراد، فإذا ساد البلاد حكم دستوري ديمقراطي يعتمد السيادة الشعبية الصحيحة ويحافظ على الحريات العامة ظهرت آثاره في قوانين الأصول الجزائية بشكل ضمانات متعددة لحماية الأفراد وتمتعت الهيئات القضائية في ظله بالاستقلال. وعلى العكس فإن الأنظمة الاستبدادية توجه القوانين الجزائية لمصلحة الدولة على حساب الأفراد لتثبيت أوضاعها وتحافظ عليها. ولهذا السبب اعتبر بعض الفقهاء قانون أصول المحاكمات الجزائية فرعاً من القانون العام لأنه مرتبط بحريات الأفراد وحقوقهم التي تقررها مبادىء القانون العام والقوانين الدستورية.

وللأصول الجزائية أهمية كبرى لأنها تشمل جميع أفراد المجتمع، وإذا كان قانون العقوبات لا يطبق إلا على المجرمين الذين اكتملت الأدلة ضدهم، فإن الأصول الجزائية تتجاوز هؤلاء إلى غيرهم فتمتد إلى أفراد حامت الشبهات حولهم أو كانوا ضحية إخبارات كاذبة أو شكاوى باطلة.. ونتيجة لذلك يسمى «فري FERRI» قانون الأصول الجزائية «قانون الأشراف» بينما أطلق على قانون العقوبات «قانون المجرمين»[18].

إن المطلوب إذن من الأصول الجزائية هو أن تُبقي الإشراف على كرامتهم ولا تتعرض لحريتهم الشخصية إلا إذا ثبت أنهم ارتكبوا فعلاً الجريمة.

وهذا الأمر لم يكن متوفراً في العهود الاستبدادية التي عانت منها البشرية ردحاً طويلاً من الزمن إذ إن الضغط المعنوي والتعذيب الجسدي كان أمراً مألوفاً في المحاكمات الجزائية، وكان الاعتراف الذي يصدر بنتيجة هذه الأساليب كافياً للحكم على المتهم، ولعل الكاتب الفرنسي «La Bruyère» قد استوحى عبارته من هذه الأوضاع ليدلل على أن الأساليب المتبعة كثيراً ما كانت تقود إلى الحكم على الأبرياء نتيجة لضعف أية إرادة بشرية أمام هذه الأساليب. ويمكن تشبيه هذا الوضع بلعبة ألفها الإنكليزي في العصور الوسطى وهي لعبة «مصارعة الدببة» حيث كان يقام حفل أسبوعي كل يوم أحد فيحضر المشاهدون إلى مكان الاحتفال وعلى خشبة المسرح يسلسل دب أو

ثـور من عنقه ويـربط القيـد في وتـد من حـديـد. ثم تطلق الكلاب على الدب المقيد. وتنتهي المعركة بموت مخلوق أعزل أو موت ضحيـة موتـاً بطيئـاً، في معركـة غير متكافئة وغير إنسانية[19].

ولكن بنتيجـة الأفكـار التحـرريـة التي نـادى بهـا الفلاسفة والمفكرون، كما ذكـرنا ذلـك في مقدمـة هذا البحث، قام المدافعـون عن الحريـة الشخصية ليقفـوا ضد هذه الإجـراءات لأنها تعتبر خـرقاً فـاضحاً لكـل الضـمانات المطلوبة لصـوت الحريـة الشخصية.وهـذه الضمانات كـانت تتمثل من جهـة بجعل المعـركة بـين المتهم والسلطة التي تتـولى التحقيق معـه ومحـاكمتـه معركة متكافئة تسمح لهذا المتهم بأن يدافـع عن نفسه ليثبت براءته إن كـان بريئـاً، ومن جهة ثـانية بـوضع القيـود والحدود للسلطة لمنعهـا من حجز حـرية المتهم تعسفاً قبل إدانته وصدور حكم بحقه.

ولعل «الماكنا كارتا» الصادرة عـام 1215 في إنكلترا كـانت الأولى التي وفرت هـذه الضـمانـات للمتهم ثم تبعتها شرعة حقـوق الإنسان والمـواطن في فرنسـا عام 1789.وقد تبنت الدساتير العصرية في الدول التحررية بعد دلك تلك الضمانات، وضمن هـذا الإطار نصت المـادة 8 من الدستـور اللبنـاني، كـما أشرنـا، عـلى أن «الحرية الشخصية في حمى القانون ولا يمكن أن يقبض على أحد أو يحبس أو يوقف إلا وفقاً لأحكـام القانـون». ومن ثم كان لا بد من توفير تلك الضمانات في القانون الذي وضع تطبيقاً للنص المتقـدم وهو قـانون أصـول المحـاكمات الجـزائيـة الـذي صـدر في لبنـان بتـاريـخ 1948/9/18، وقـد كرس هـذا القـانـون بـالفعـل تلك الضمانات التي برزت من وجهين:

الأول: يبغي تـوفير الـوسـائـل لتمكـين المتهم من الدفاع عن نفسه (الفقرة الأولى).

الثاني: يبغي الحد من سلطة تـوقيف المتهم وحجز حريته بشكل تعسفي (الفقرة الثانية).

ـ الفقـرة الأولى: الضـمانـات لتمكـين المتهم من الدفاع عن نفسه.

إن هذه الضمانات تهدف لجعـل المعركـة بين المتهم من جهـة وسلطة التحقيق والمحاكمـة من جهة ثـانيـة معركة متكافئة.

فـإذا زودت سلطة التحقيق والمحـاكمـة بـوسـائـل القهر والإجبار في سبيل التوصل إلى اكتشاف الحقيقـة فيجب بالمقابل أن توفر للمتهم وسائل وضمانات كافية تمكنه من إظهار بـراءته إذا كـان بريئاً، بحيث تكون هذه الوسـائل والضـمانات متكـافئة مـع وسائـل القهر والإجبار التي وضعت بتصرف السلطة.

إن التحقيق في كل جريمة يمر بمرحلتين:

ـ مرحلة التحقيق السابقة للمحاكمة، وهي تشمل التحقيق الابتـدائي الـذي يقـوم بـه قضـاء التحقيق والتحقيق الأولي الـذي يقـوم بـه أفـراد الضـابـطة العدلية.

ـ مـرحلة التحقيق النهائي الـذي تقوم بـه المحكمة والذي ينتهي بصدور حكم بالإدانة أو البراءة.

وفي كلتـا المـرحلتـين وضعت قـوانـين أصـول المحـاكـمات الجـزائيـة، في البلدان الـتي تـأخـذ بـالإيديـولوجيـة التحرريـة وتطبيقـاً لمبادىء مقـررة في الدستور، ضمانات من أجـل تمكين المتهم من الـدفاع عن نفسه.

ويمكن حصر هذه الضمانات في نوعين:

ـ الأول: منع الوسائل غير المشروعة.

ـ الثـاني: إتاحـة الفرصـة أمام المتهم للدفـاع ضد التهمة الموجهة إليه.

أولاً: منع الوسائل غير المشروعة.

في ظل العهود الاستبـدادية كـان القاضي لا يحجم عن أن يسـوم المتهم ألـوانـاً شتى من التعذيب. وكـان

يرى في ذلك طريقاً للإثبات لا تعادلها طريقة. وكان المتهم يستجوب قبل الحكم عليه للإفشاء عن أسماء رفاقه والدلالة عليهم.

كان القاضي، في ظل النظام التحقيقي، يبحث جاهداً عن أدلة للإدانة ويعمد إلى انتزاع الاعتراف إذا لم تكتمل لديه هذه الأدلة، وكان الإقرار يؤخذ بطريق الاستيضاح أو السؤال بعد تحليف المتهم اليمين وفي جو لا يدعو دوماً إلى الاطمئنان وعند المحاكمة يعتمد على ما دون من إفادات وما تجمع من مستندات خطية دون أن تثار بشأنها أية مناقشة شفهية علنية بمواجهة الخصوم وهذا النظام ينسجم مع رغبات الدولة التي تحصر السلطات بها وتقدم مصالحها ومصالح المجتمع على مصالح الأفراد، وتلجأ الدولة إليه كلما جنحت إلى الاستبداد وحرصت على صون كيانها

ولكن تطور العلم الجنائي وعلم النفس أظهر أن الاعتراف لا يكشف دوماً عن الحقيقة، فكم من اعتراف مغلوط صدر عن شخص تطوع لإلصاق التهمة به بقصد إبعادها عن الفاعل الأصيل، وكم من أفراد مصابين بمرض نفسي أو بمس في عقلهم اتهموا أنفسهم بجرائم خيالية، وكم من سجناء أضافوا إلى جرائمهم جرائم غيرهم، وكم من اعتراف صدر عن شخص من أجل أن يلفت إليه الأنظار ويثير اهتمام الرأي العام بطرافة الجرم الذي اختلقه ونسبه إلى نفسه[20].

كما أن الاعتراف قد يصدر بنتيجة التعذيب الذي يتعرض له المتهم بحيث تنهار إرادته أمام قسوة التعذيب وما ذلك إلا بقصد التخلص مما يتعرض له من تعذيب.

وقد أعلن روسو بشأن التعذيب واستعمال العنف في المحاكمات الجزائية، أن هذه الوسائل دليل على ضعف الحاكم، وقد انضم فولتير إلى روسو في الحكم على التعذيب لأنه يهدر الكرامة الإنسانية، ليس فقط كرامة المتهم بل أيضاً كرامة الحاكم لأن هذا الأخير بتعذيبه إنساناً مثله يكون فاقداً معنى الإنسانية[21].

وبنتيجة هذه الأفكار التحررية انعكست الإيديولوجيات التحررية على قوانين أصول المحاكمات الجزائية.

وبما أن هذه الإيديولوجيات تؤمن بأن الفرد والحرية هما الأساس في كل مجتمع سياسي، فكان لا بد لهذه القيم أن تدين كل الأساليب السابقة في المحاكمات الجزائية لتنتهي إلى تجريدها من أية قيمة قانونية على صعيد التجريم والإدانة

ولا شك أن القضاء قد تأثر بالمناخ العام الذي انبثق عن الإيديولوجيات التحررية، ووقف ضد الأساليب السابقة وأدانها.

ونورد هنا بعض الأمثلة المستقاة من أحكام المحاكم:

في قرار لمحكمة التمييز الجزائية في بيروت، اعتبرت هذه المحكمة أن الاعتراف الذي انتزع بالضرب من قبل رجال الشرطة لا قيمة له، جاء في هذا القرار:

«بما أن الدفاع طلب اعتبار التحقيق الأولي باطلاً بسبب الضرب الذي تعرض له المتهم والثابت بالتقرير الطبي وطلب بالنتيجة البراءة لأن لا دليل في التحقيق القضائي يثبت التهمة.

وبما أن المحكمة في ضوء الواقعات... لا ترى في الدعوى دليلاً يمكن الركون إليه للقول بتجريم المتهم لا سيما بعد ثبوت تعرضه للضرب بعد يومين من القبض عليه...

وبما أنه يقتضي نتيجة لذلك عدم تجريم المتهم بما أسند إليه وإعلان براءته»[22].

كما أن محكمة جنايات بيروت اعتبرت أن ضرب

شخص أمام المتهم من قبل رجال الشرطة يعتبر من الوسائل غير المشروعة التي تجعل من اعترافه، الحاصل في هذا الجو من الخوف والإكراه. لا قيمة له، جاء في هذا الحكم:

«بما أنه ثبت أن المتهم. . . أعطى الإفادة الأولية أمام رجال الشرطة عندما كان «ن. ب» مطروحاً على الأرض وهو عرضة للضرب.

وبما أنه عاد عن اعترافه أمام قاضي التحقيق بعد أن زال عنه الخوف والإكراه فضلاً عن أنه لم يعترف أمام هذه المحكمة بل أصر على أنه لم يكن عالماً بما تحتوي الصرة التي سلمت إليه من قبل. . .

وبما أنه ليس في القضية ما يثبت أن اعتراف المتهم جاء مطابقاً للحقيقة»[23]

لا شك أن هذه الاجتهادات قد قوبلت بالتأييد من قبل المدافعين عن الحرية الشخصية، ولكنها أثارت انتقادات بعض القانونيين الذين يقولون إن هنالك بعض المجرمين الذي لا يعترفون إلا بالضغط وأن ضرورات الأمن يلزم الشرطة الاستحصال على اعترافات سريعة تمكنها من ملاحقة المجرمين ويضيفون أن القانون بحد ذاته ليس أداة فعالة لاكتشاف المجرمين بل إن ممارسة التحقيق مع هؤلاء هي التي تؤمن معرفتهم.

ولكن يمكن الرد على هذه الانتقادات من زاويتين: الأولى إيديولوجية والثانية علمية.

فمن الزاوية الإيديولوجية، أن الإيديولوجية التحررية تؤمن بأن الحرية سابقة في وجودها على السلطة ومتفوقة عليها، ولذلك عند التصادم بين الاثنين يجب دائماً ترجيح الحرية.

ومن الزاوية العلمية أن العلم الحديث وضع بمتناول الإنسان وسائل علمية حديثة لاكتشاف المجرمين منها علم البصمات وعلم الخطوط والطب الشرعي وما إلى ذلك. وهذه الوسائل كفيلة بكشف المجرمين دون المس بالحرية الشخصية والكرامة الإنسانية.

وبالنتيجة نقول إن الإيديولوجية التحررية لا تجيز استعمال القسوة ووسائل التعذيب مع المتهمين الذين تفترض براءتهم حتى إثبات العكس. ولكن عدم استعمال العنف ووسائل التعذيب لا يضمن وحده الحرية الشخصية إذا لم يقترن بوسائل فعّالة تمكن المتهم من الدفاع ضد التهمة الموجهة إليه وهو على بينة من أمره.

ثانياً: إتاحة الفرصة أمام المتهم للدفاع ضد التهمة الموجهة إليه.

من أجل أن يتمكن المتهم من الدفاع ضد التهمة الموجهة إليه بصورة متكافئة ومتوازنة مع ما تتمتع به السلطة من وسائل قهر وإجبار، لا بد من توفير الضمانات التالية:

1 ـ علم المتهم بالتهمة الموجهة إليه وبوسائل الإثبات المتوفرة ضده.

2 ـ حقه بالاستعانة بوكيل يؤازره في هذا الدفاع.

1 ـ علم المتهم بالتهمة الموجهة إليه وبوسائل الإثبات المتوفرة ضده.

في ظل العهود الاستبدادية، كان التحقيق يتم مع المتهم دون اطلاعه على الأفعال المنسوبة إليه، وفي الواقع كان التحقيق عبارة عن مبارزة بين فريقين غير متكافئين.

وبنتيجة الإيديولوجية التحررية تحولت المبارزة إلى مبارزة متكافئة تضمن للمتهم وسائل تمكنه من إثبات براءته إذا كان بريئاً فعلاً.

والقاعدة الأولى التي وضعت في هذا السبيل هي اطلاع المتهم على التهمة الموجهة إليه، ووسائل الإثبات المتوفرة ضده، وهذه الضمانات تظهر في

التحقيق السابق على المحاكمة، كما تظهر في التحقيق النهائي الذي تجريه المحكمة.

أ ـ أثناء التحقيق السابق على المحاكمة.

نصت المادة 70 من قانون أصول المحاكمات الجزائية اللبناني على ما يلي:

«عندما يمثل المدعى عليه أمام القاضي.... يتثبت المحقق من هويته ويطلعه على الأفعال المنسوبة إليه ويطلب جوابه عنها...».

كما نصت المادة 71.

«للمدعى عليه و... ووكلائهم الحق في حضور جميع أعمال التحقيق ما عدا سماع الشهود».

وبذلك زال الطابع السري عن التحقيق بحيث إن المتهم يعلم فوراً بالتهمة الموجهة إليه ليتمكن من تهيئة دفاعه، كما أنه يطلع على الادلة المساقة ضده ليتمكن من تقويضها إذا كان بريئاً.

وهذا النص مطابق لنص المادة 114 من قانون أصول المحاكمات الفرنسي.

وكذلك الحال في إنكلترا، إذ إنه عندما يدعى على شخص، يحضر أمام المحكمة التي تتمتع بسلطة التحقيق لتقرير ما إذا كان واجباً إحالة الموقوف على المحكمة الجنائية أو الجناحية، فيبين مدير الملاحقات أو محامي التاج وقائع الجريمة وأسباب الاتهام ويقدم شهوده ويترك للدفاع أن يستوضحهم ثم يلخص الرئيس القضية للمتهم ويسأله عما إذا كان لديه ما يقوله وينبهه إلى أن كل ما سيصدر عنه سيسجل عليه وقد يستخدم حجة ضده[24].

وبعد علم المتهم بالتهمة الموجهة ضده له أن يسلك الطريق التي يراها في مصلحته، فإذا كان من حقه أن يجيب ويدافع عن نفسه، فإن من حقه أيضاً أن يلتزم الصمت وهذا حق من حقوقه مكرس في إنكلترا، كما ذكرنا أعلاه، وهو مكرس أيضاً في فرنسا بموجب المادة 114 من قانون الأصول الجزائية حيث نصت هذه المادة على أنه يتوجب على قاضي التحقيق أن ينبه المتهم إلى حقه في ألا يجيب عند استجوابه الأول وإلا اعتبر التحقيق باطلاً.

والمبدأ ذاته مكرس في الولايات المتحدة الأميركية، إذ ورد في المادة الخامسة من تعديل الدستور.

«لا يمكن إجبار أي شخص أن يشهد ضد نفسه».

وهذه القواعد ضمنت للمتهم حقه في اتخاذ الموقف الذي يراه ماساً للدفاع ضد التهمة الموجهة إليه وهو على بينة من أمره وبذلك يتكافأ وضعه والسلطة التي تتولى التحقيق معه.

كما أن حضور المتهم جميع معاملات التحقيق يضمن له أيضاً فرصة تقويص ما بني من أدلة، إذا رأى أن هذه الأدلة هي غير صحيحة، ولعل هذه القاعدة تظهر في التحقيق النهائي الذي تجريه المحكمة أكثر مما تظهر في التحقيق الابتدائي أو الأولي.

ب ـ أثناء التحقيق النهائي الذي تجريه المحكمة.

بعد إحالة المتهم أو الظنين أمام المحكمة، تطلعه المحكمة فوراً على التهمة الموجهة إليه وعلى الأدلة المتوفرة ضده ويسود المحاكمة في هذه المرحلة مبادىء جوهرية تؤمن حقوق الدفاع وهي العلنية ـ الشفاهية والوجاهية.

العلنية: تجري المحاكمة بصورة علنية وفي ذلك ضمانة للمدعى عليه إذ توفر له الحرية الكاملة للدفاع عن نفسه، وتعني العلنية أنه يجوز لأي شخص حضور جلسات المحاكمة والمناقشات والمرافعات التي تجري أمام المحكمة إلا في الحالات التي يجيز فيها القانون أو يوجب إجراءها سراً.

والعلنية قاعدة جوهرية فرضها القانون تحت طائلة الإبطال بحيث إنها إذا أغفلت كان الحكم والإجراءات السابقة باطلة (المواد 201-285-290 أ.

م. ج. قارن أيضاً المادتين 376 و484 أ. م. م.).

الشفاهية: تتسم المحاكمات الإدارية بالطابع الكتابي، في حين تتسم المحاكمات المدنية بالطابع الشفاهي والكتابي معاً، أما المحاكمات الجزائية فيغلب عليها الطابع الشفاهي.

ويعني الطابع الكتابي للمحاكمة أن الدور الغالب في المحاكمة يكون للمخطوطات المكتوبة الموجودة في الملف بحيث إن تلك المخطوطات هي التي تؤخذ بعين الاعتبار عند إصدار الحكم. أما الطابع الشفاهي للمحاكمة فيغلب دور الأقوال التي يدلى بها شفاهة أمام المحكمة على اللوائح الكتابية، وبالفعل أن الدور الأهم في المحاكمات الجزائية يكون للمرافعات والاستجوابات وأقوال الشهود التي يدلى بها كلها شفاهة أمام المحكمة ويفرض مبدأ الشفاهية أن تجري المناقشة الشفاهية أمام الهيئة التي تصدر الحكم بحيث إنه إذا حصل تبديل في الهيئة توجب إعادة المناقشة الشفاهية أمام الهيئة الجديدة، وتعتبر هذه القاعدة من القواعد الجوهرية المفروضة تحت طائلة إبطال الحكم[25].

الوجاهية: يعتبر مبدأ الوجاهية من أهم المبادىء التي تقوم عليها المحاكمة، أية محاكمة، سواء أكانت محاكمة مدنية أو إدارية أو تأديبية أو جزائية.

ويؤمن مبدأ الوجاهية للمدعى عليه أو المتهم، في نطاق المحاكمة الجزائية، حق الدفاع إذ لا يمكن الحكم على أحد إلا بعد تأمين هذا الحق له كي يتمكن من مناقشة وتفنيد التهم الموجهة إليه، وكذلك مناقشة وتفنيد وسائل الإثبات المتوفرة ضده وفي الوقت نفسه تمكينه من تقديم وسائل الإثبات لنفي التهمة عنه.

بالطبع أن مبدأ الوجاهية مفروض في مرحلة المحاكمة وليس في مرحلة التحقيق حيث يقوم القاضي المحقق بجمع الأدلة دون أن يتقيد بمبدأ الوجاهية على إطلاقه فإذا كان من حق المدعى عليه حضور جميع أعمال التحقيق ما عدا سماع الشهود فإنه لا يحق له، بحال تخلفه وبعد دعوته حسب الأصول، أن يطلع على التحقيقات التي جرت بغيابه (المادة 71 أ. م. ج)[26].

لا شك أن مبادىء المحاكمة المحكي عنها تتيح للمتهم أو المدعى عليه مناقشة التهم الموجهة إليه وتفنيد الأدلة المساقة ضده بحرية، ولكن يبقى محذور واحد هو أن علم القانون بحر واسع لا يعلم الإنسان العادي كل جوانبه، فهناك قرائن قد يرتبها القانون على بعض الواقعات وهناك أفعال قد يسبغ عليها الصفة الجزائية دون أن يتنبه المتهم إلى كل تلك الصفة الجزائية دون أن يتنبه المتهم إلى كل تلك الأمور، لذلك كان لا بد للمتهم أو المدعى عليه من أن يستعين بمحامٍ يعضد أزره وينبهه إلى كل ذلك.

2 ـ حق المتهم بالاستعانة بمحام.

من أجل وضع المتهم في وضع متكافىء مع وضع السلطة، أقر للمتهم الحق بالاستعانة بمحام بكل مراحل التحقيق والمحاكمة.

فأثناء التحقيق الابتدائي يتوجب على قاضي التحقيق أن ينبه المتهم إلى أن من حقه أن لا يجيب عن التهمة الموجهة إليه إلا بحضور محام.

وهذا ما نصت عليه المادة 70 من قانون أصول المحاكمات الجزائية اللبناني والمادة 114 من قانون أصول المحاكمات الجزائية الفرنسي.

وهذا ما قررته أيضاً المادة السادسة من تعديل الدستور الأميركي، إذ نصت:

«في كل الملاحقات الجزائية يجب أن تضمن للمتهم محاكمة سريعة وعلنية... وان ينبه المتهم إلى نوع وسبب الاتهام، وان يجابه بشهود الادعاء وان يعاونه محام في الدفاع عن نفسه».

وحق الاستعانة بمحام هو حق له من الأهمية لدرجة أن المحكمة ملزمة بتعيين محام مجاناً عن المتهم عند تخلفه أو عدم مقدرته على ذلك، وذلك كله لكي يقوم المحامي بدور الرقيب على جميع أطوار التحقيق الجاري مع موكله ودور المدافع عنه أمام القضاء[27].

وقد كرس هذا الحق بتعيين المحامي مجاناً قانون أصول المحاكمات الجزائية اللبناني في المادتين 70 و286 منه.

وبذلك تكتمل للمتهم وسائل الدفاع حتى إذا كان بريئاً تمكّن من إثبات براءته.

بيد أن إثبات هذه البراءة قد يأتي متأخراً إذا ما كان المتهم قد أوقف أثناء التحقيق، لذلك كان لا بد من أن تقترن الضمانات السابقة بضمانات تحول دون التوقيف وحجز الحرية تعسفاً أثناء معاملات التحقيق.

الفقرة الثانية: ضمانات ضد التوقيف وحجز الحرية قبل صدور الحكم.

لا شك أن التوقيف الاحتياطي يتعرض لحرية الأفراد، ولكن قد يكون لا مناص منه في أحوال خاصة، منها منع المدعى عليه أو المتهم من الهرب، أو إبقاؤه تحت تصرف القاضي طيلة مدة التوقيف والمحاكمة أو عدم تمكينه من إزالة آثار الجريمة أو التأثير على الشهود إلى ما هنالك من اعتبارات.

إنما ينبغي أن لا يتخذ التوقيف وسيلة بيد السلطة للتعريض بخصومها إذ يجب على القاضي أن يساوي بين الناس في المعاملات والتدابير الزجرية وأن يؤمن إحقاق العدالة الجزائية بصورة شاملة[28].

وفي التشريعات الحديثة نجد قواعد منظمة تسود التوقيف الاحتياطي، غايتها جعل هذا التوقيف خاضعاً للرقابة القضائية المباشرة، وذلك للحيلولة دون تمادي السلطة الإدارية في استعمالها لصلاحيتها الشرطية نحو الأفراد[29].

وان الضمانات التي اكتسبها الأفراد ضد التوقيف الاحتياطي قد رافقت في نشأتها وتطورها الإيديولوجيات التحررية.

ذلك أن أول ضمانة وجدت منذ عهد «الماكنا كارتا» وفي نص المادة 39 التي أشرنا إليها سابقاً.

ثم جاء قانون ملتمس الحقوق (Petition of rigths) الصادر عام 1628 يؤكد هذه الضمانات بنصه على أنه لا يجوز سجن شخص إلا بتهمة حقيقية.

كما صدر من بعد في بريطانيا أيضاً قانون الـ (Habeas Corpus) عام 1679 وقد جاء عنوانه مشيراً إلى هدفه.

«قانون يبتغي تأميناً أحسن لحرية المواطن والحؤول دون الاعتقالات عبر البحار».

وكما تدل عليه الأحكام الدقيقة التي احتواها هذا القانون الخطير، الذي غدا في القانون العام البريطاني محوراً وسياجاً للحريات الفردية ولا سيما بفضل الضمانات الزاجرة التي نص عليها.

وإلى يومنا هذا يحق لكل فرد في بريطانيا ودول الكومنولث أن يتذرع بأحكامه، عندما تتناوله التحقيقات والمحاكمات الجزائية إذا ما تعرضت حريته الشخصية للتعدي والخطر.

ثم جاءت شرعة الحقوق الصادرة في بريطانيا عام 1689 تؤكد الضمانات السابقة للحرية الشخصية[30].

ومن هذه الشرع والقوانين الصادرة في بريطانيا انتقلت هذه الضمانات إلى تشريعات الدول التي تبنت الإيديولوجية التحررية.

ويلاحظ أن أهم ضمانة في هذا المجال هي حصر حق التوقيف بالسلطة القضائية ثم إحاطة هذا الحق المعترف به لتلك السلطة بأمنع القيود.

ولعل المادة الرابعة من التعديل الدستوري الأميركي قد عبرت خير تعبير عن هذه القيود بقولها:

«حق المواطن في أن يكون آمناً في شخصه ومنزله وأوراقه وممتلكاته ضد أي تفتيش أو مصادرة حق لا يمكن خرقه. ولا يحق... توقيف شخص إلا بالاستناد لسبب راهن معزز بيمين أو بتصريح يؤديه من يطلب إصدار مذكرة التوقيف ويجب أن تشتمل المذكرة على أوصاف الشخص المطلوب توقيفه...».

أي أن الدستور الأميركي يشترط لحجز حرية المواطن أن يكون لدى المحقق شبه يقين على أن هذا المواطن قد ارتكب جرماً وأن يأخذ المحقق على مسؤوليته الشخصية هذا التوقيف بأن يؤدي قسماً قانونياً باسم الله على وجود هذا اليقين لديه.

وقانون أصول المحاكمات الجزائية اللبناني اعتبر أن مذكرة التوقيف لا يصدرها قاضي التحقيق إلا استثناءً، إذ إن نص المادة 100 جاء صريحاً بقوله:

«لقاضي التحقيق في دعاوى الجناية أو الجنحة أن يكتفي بإصدار مذكرة جلب على أن يستبدلها بعد استجواب المدعى عليه بمذكرة توقيف إذا اقتضى التحقيق ذلك.

أما إذا لم يحضر المدعى عليه أو خشي فراره فلقاضي التحقيق أن يصدر بحقه مذكرة إحضار».

فالمذكرات التي يصدرها قاضي التحقيق بصورة عادية هي مذكرة الجلب أو مذكرة الاحضار، أما مذكرة التوقيف فلا يصدرها إلا إذا (اقتضى التحقيق ذلك».

وفي هذه الحالة لا يمكن إصدار مدكرة التوفيف إلا إذا توفرت الشروط التالية:

1 ـ استجواب المدعى عليه قبل إصدار مذكرة التوقيف (المادة 100 معطوفة على المادة 104 من قانون أصول المحاكمات الجزائية اللبناني).

2 ـ أن يكون الفعل المسند إلى المدعى عليه معاقباً عليه بالحبس أو بعقوبة أشد منها (المادة 114).

3 ـ أن يستطلع رأي المدعي العام في الأمر (المادة 114).

4 ـ يجب أن يذكر في مذكرة التوقيف الجرم الذي استوجب إصدارها والمادة القانونية التي تعاقب عليه (المادة 106).

5 ـ أن تبلغ هذه المذكرة إلى المدعى عليه (المادة 107).

فإذا توفرت هذه الشروط ورأى المحقق أن سلامة التحقيق تقتضي إصدار هده المذكرة يحق له عندئذٍ حجر حرية المتهم.

وفي غير الحالات المتقدمة لا يجوز حجز حرية المتهم. أما إذا حضر المتهم إلى التحقيق بموجب مذكرة إحضار فيجب تقديمه للاستجواب خلال أربع وعشرين ساعة وإلا عوقب الموظف المسؤول بجرم حجز الحرية.

وإذا كان القانون اللبناني أقر للمتهم بضمانات ضد حجز الحرية، فإنه ألزم السلطة القضائية بإطلاق سراح كل شخص أوقف بصورة غير مشروعة، وبالفعل نصت المادة 417 من قانون أصول المحاكمات الجزائية على ما يلي:

«كل من علم بتوقيف أحد الناس في أمكنة غير التي أعدتها الحكومة للحبس والتوقيف يلزمه أن يخبر بذلك المدعي العام أو معاونه أو قاضي التحقيق...».

وأضافت المادة 428.

«إن الموظفين المذكورين في المادة السابقة عندما يبلغهم مثل هذا الخبر يلزمهم أن يتوجهوا في الحال إلى المحل الحاصل فيه التوقيف ويطلقوا سراح من كان موقوفاً بصورة غير شرعية. وإن تبين لهم سبب شرعي موجب للتوقيف فيرسلون الموقف في الحال إلى المدعي العام أو القاضي العائد إليه الأمر وينظمون

محضراً بالـواقع. وإذا أهملوا العمـل بما تقـدم فيعدون شركـاء في جريمـة حجـز الحـريـة الشخصيـة وتجـري العقوبات بحقهم بهذه الصفة»[31].

خلاصة البحث:

تعتبر الحريـة الشخصية من أهم رمـوز الحياة لأنـه كما قال أحد المفكرين: ثمة رمزان جوهريان يسيطران عـلى حياة الإنسـان هما رمـز الخـبز الـذي تتصـل بـه أسبـاب الحياة واستمـرارها ورمـز الحريـة التي تـرتبط بصيانتها كرامة هذه الحياة[32].

وإذا كانت الحرية التي ينشدها المفكر الـروسي هي الحـرية بمعنـاها النـظري على الصعيـد الفلسفي، فإن ممارسة الحـرية عـلى الصعيـد العمـلي يبقى مـرهـونـا بالضمانات التي تحيطها بها السلطة

بالطبع ان النظرة إلى الحرية والضـمانات التي يجب أن تحـاط بهـا تختلف في الأنـظمـة السيـاسيـة طبقـاً لـلإيديـولوجيـة التي يقوم عليهـا النـظام السيـاسي في الدولة.

فـالأنظمـة السيـاسيـة التي تعتنق الإيـديـولـوجيـة التحررية توفر ضمانات للحرية الشخصيـة لا نجدهـا في الأنظمة السياسية التي تعتنق الإيديولوجية الكلية

وقـد وفّر الـدستور اللبنـاني ومنذ صـدوره في عـام 1926 ضمانات للحرية الشخصية تتوافق مع الضمانات المعروفة في الدول التي تعتنق الإيديولوجية التحررية، ثم جاء التعديل الدستوري الجديد في عام 1990 دون أن يمس هـذه الضـمانـات بـل ذهب أبعــد من ذلـك بتفعيـل تلك الضـمانـات عـبر إقـرار مـبدأ الـرقـابــة الـدستوريـة على القـوانين، وبـذلـك يكـون واضعـو التعديل الدستوري، الذي جرى عـام 1990، تطبيقـاً لوثيقة الوفاق الـوطني في الطائف قـد أكدوا حـرصهم والتزامهم بالإيديولوجية التحررية كـأساس يقـوم عليه النظام السياسي والدستوري في لبنان

الحواشي

(1) ادمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري، ج 1، ص 880، دار العلم للملايين

(2) Voir. Georges Burdeau. droit constitutionnel etinstitutionspolitiques. 13 eme èd p 267

(3) حسن كامل المرصفاوي، الدفاع الاجتماعي ضد الجريمة ووضعه في المجتمع العربي، مجلة عالم الفكر، 1973، ص 671

(4) Voir. Georges Burdeau. droit constitutionnel et institution politiques, op cit p 268 et S

(5) مصطفى العوجي، النظرية العامة للجريمة، ص 175-176 (مشار إليه سابقاً).

(6) راجع أدمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري، ج 2 ص 660 (مشار إليه سابقاً)

(7) يراجع كتابنا القانون القضائي الخاص، طبعة أولى 1984 وطبعة ثانية 1987 بند 342 وما يليه

(8) اندريه كريسون في كتابه عن جان جاك روسو، منشورات عويدات ص 127

(9) صبحي الصالح، النظم الإسلامية، طبعة ثانية، ص 210

(10) مشار إليه في النظرية العامة للجريمة، مصطفى العوجي، ص 180/179

(11) راجع ما ورد تحت البند الثاني، ضمن الفقرة الأولى من القسم الأول.

(12) وهذه السابقة حصلت في وقت لم تكن الرقابة الدستورية على القوانين معتمدة في لبنان

(13) النظرية العامة للجريمة، مصطفى العوجي، ص 187 (مشار إليه سابقاً).

(14) جان باز، الوسيط في القانون الإداري اللبناني، 1974 ص 46 و379

(15) Cass., 3 Juin 1935, Gaz de Palais, 1935, 2, 327, 29 Juin 1935, Gaz. palais, 1935, 2, 483.

(16) محمود نجيب حسني، شرح قانون العقوبات اللبناني، القسم العام، 1968، ص /5/، الطبعة الثانية، بيروت 1975.

(17) أشار إلى هذا القول الأستاذ (A.Chavanne)، النشرة القضائية اللبنانية لعام 1956، قسم المقالات الحقوقية باللغة الفرنسية، ص /1/

(18) عاطف النقيب، أصول المحاكمات الجزائية، ص 23 وما يليها.

(19) ذكر هذه اللعبة، صلاح نصر في كتابه عملاء الخيانة وحديث الأفك، ص 7

(20) راجع حول هذا الموضوع، عاطف النقيب، أصول المحاكمات الجزائية، منشورات عويدات بيروت - باريس، الطبعة الأولى 1986، ص 330-301.

(21) مصطفى العوجي، النظرية العامة للجريمة، ص 56 (مشار إليه سابقاً).

(22) قرار رقم 61 تاريخ 1973/2/22، مجموعة اجتهادات محكمة التمييز الجزائية لعامي 1972-1973 ج 3.

(23) حكم رقم 14/12 تاريخ 1965/1/27، العدل، 1969، ص 566

(24) عاطف النقيب، أصول المحاكمات الجزائية، ص 32 (مشار إليه سابقاً).

(25) تمييز قرار رقم 166 تاريخ 1973/10/22، العدل 1973، ص 51، قرار رقم 21 تاريخ 1972/1/31، العدل، 1972، ص 405.

(26) راجع عن مبادىء المحاكمة، كتابنا القانون القضائي الخاص، بند 561 وما يليه

(27) أدمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري، ج 2 ص 224.

(28) عاطف النقيب، أصول المحاكمات الجزائية، ص 484، (مشار إليه سابقاً).

(29) ادمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري، ج 2، ص 223، (مشار إليه سابقاً)

(30) المرجع السابق، ص 223-224.

(31) بالطبع أن الإلزام المفروض على المدعي العام أو قاضي التحقيق بإطلاق سراح المحتجزين بصورة غير مشروعة تطبيقاً لنص المادة 428 أ م. ج. يفترض أن تتوفر الإمكانات لدى القوى المسلحة لتنفيذ أمر المدعي العام أو قاضي التحقيق لأنه إذا لم تتوفر مثل تلك الإمكانات يبقى النص دون أية فعالية عملية ولعل ما حصل في لبنان خلال الأحداث التي بدأت منذ عام 1975 وما رافقها من احتجاز للحريات بصورة غير مشروعة من قبل قوى الأمر الواقع خير دليل على ذلك.

(32) Nicolas Berdiaeff, Au seuil de la nouvelle Epoque, Traduit de Russe, Neuchatel et paris 1947, p. 106.

الامبريالية الاميركية وحقوق الإنسان العربي

ناجي علوش(*)

هـل نستطيـع، ونحن نحاول الكتـابة عن حقـوق الإنسـان العـربي، أن ننسى الامـبريـاليـة؟. إننـا لا نستطيع حتماً، لأن الامبريالية، احتلت أرض الوطن، ورسمت خـرائط حـدود داخله، واصـطنعت قـوى اجتماعية حاكمة، وبُنىً اجتماعية مرتبطة، تحافظ عليها بقـوة الجيوش. وحـوّلت الاقتصاد الـوطني إلى اقتصاد تابع، ونهبت الـثروات القوميـة. ولأن الامبريـالية مـا زالت تفعل ذلك، كما أثبت اغتصاب فلسـطين، سنة 1948، وعـدوان 1956، وحرب 1973، وحرب الخليج أخيراً. وكما تثبت وقائع التاريخ الحديث، منذ أوائـل القرن السابع عشر[1].

ومـا ينطبق عـلى الوطن العـربي، ينـطبق عـلى مـا يسمى «العـالم الثـالث» عـامـة، وأجـزاء أخـرى من العالم.

ولقـد عرف الـوطن العـربي، منـذ بـدء الغـزوات الاسبـانيـة والـبرتغـاليـة، حتى اليـوم، أشكـالاً من الاحتلال والنهب والقتل والإذلال، لا حدود لها، وما زال يعيش المحنة عينها، رغم التـطورات التي حدثت عـلى المستوى العـالمي، ورغم قيام الثـورة البرجـوازية الديمقراطية في أوروبا والـولايات المتحـدة الأميركيـة، والثورة الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي، سنة 1917.

إن حقوق الإنسان، في الوطن العربي، تواجه إذن مشكلة رئيسـة كبرى، معقـدة، اسمهـا الامـبريـاليـة عامة.

فما هي هذه المشكلة؟

إن الامبريالية: «هي سياسة، أو هدف مَـدّ سلطة حكومة وحكمها إلى ما وراء حـدود دولتها الأصليـة، وإدخـال أمم وأراضٍ أخـرى، في وحـــدة سيـاسيـــة واحـــدة»[2]. وهـي «امتـــداد لـلسلطة، مـن خـــلال الفتح»[3].

ورغم أن ظاهرة قيـام الامبراطـوريات قـديمة قِـدَم قيام الدول، فإن الظاهرة الحديثة ارتبطت بما يلي:

(*) باحث وكاتب فلسطيني ـ دمشق ـ

أولاً: تحول مركز قيادة العالم إلى أوروبا.

ثانياً: قيام الدول القومية الحديثة، والثورة الديمقراطية، والثورة الصناعية.

وقاد العامل الثاني إلى امتلاك الدول الأوروبية تمركزاً نوعياً جديداً، وقدرة عسكرية تجعلها قادرة على الفتوح، ونهب الثروات، وإخضاع الأمم، وتكديس مصادر قوة جديدة؛ مع انعدام القدرة على المواجهة، أو ضعفها في معظم الأحيان.

ولذلك شهدت القرون السابع والثامن والتاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين حروب فتوح العالم، كما شهدت حروب التنافس على المستعمرات.

ولقد أخضعت الدول الأوروبية العالم، وحوّلته إلى مستعمرات ودول تابعة، ورسمت حدوده الجغرافية، وخرائطه السياسية والاجتماعية.

وكان الوطن العربي، ذو الموقع الاستراتيجي، والثروات البائنة والكامنة، مطمح هذه الدول الامبريالية، فأخذت تهاجمه، وتحتل أراضيه، حتى تم احتلال أراضيه، مع نهاية الحرب العالمية الأولى، ولم يبق خارج الإطار الاستعماري إلاّ قلب الجزيرة العربية[4].

وإذا كانت اتفاقية سايكس ـ بيكو السرية سنة 1916، قد جسّدت نية اقتسام الوطن العربي، فإن اتفاقية سان ريمو العلنية (1920) قد نظمت هذه العملية.

وأنشأ الحلفاء عصبة الأمم، إثر الحرب العالمية الأولى، لتكون أداة هيمنتهم الجديدة على الأمم، وغطاء مناوراتهم ومطامعهم التوسعية، إلاّ أن قيام ثورة أكتوبر، سنة 1917، وتحرر الكثير من الأمم بعد الحرب العالمية الثانية، أربك هذه السياسة، حتى أواخر الثمانينات، حين اتفقت الدول الكبرى من جديد.

ومنذ 1917 والعالم يعيش صراعاً دامياً، على ثلاثة محاور:

الأول: محور كفاح الأمم من أجل الاستقلال، والتحرر من النير الامبريالي، وبناء دول قومية مستقلة. وقد قدّمت الأمم هنا تضحيات باهظة، وخاصة ضد دول الاستعمار الكولونيالي: بريطانيا، فرنسا، ايطاليا، اسبانيا، وضد الولايات المتحدة الأميركية في أميركا الوسطى والجنوبية.

الثاني: محور صراع الدول الرأسمالية: بريطانيا ـ فرنسا، فرنسا ـ المانيا، اسبانيا ـ الولايات المتحدة الأميركية. ولقد قاد هذا الصراع إلى تبلور محورين، أولهما بقيادة المانيا الهتلرية، والثاني بقيادة بريطانيا، ومن ثم إلى قيام الحرب العالمية الثانية.

الثالث: محور صراع الرأسمالية ـ الاشتراكية الذي بدأ بعد قيام ثورة أكتوبر سنة 1917؛ لينتهي مع أواخر الثمانينات.

وأنتج كفاح الأمم قيام دول كبرى كالصين والهند، ومتوسطة كاندونيسيا، وصغرى كالدول العربية؛ على درجات مختلفة من الاستقلال والتبعية، وعلى مستويات مختلفة من التخلف والتقدم، وكان بعضها كالصين والهند يمثل نموذجاً للتطور والاستقلال.

وفي الميدان الثاني، تحول صراع الدول الرأسمالية الكبرى، بعد الحرب العالمية الثانية، إلى تنافس اقتصادي، دون حروب، لأن الامبريالية الأميركية أمسكت بزمام قيادة العالم الرأسمالي، وهي ذات مصادر قوة متعددة وكبيرة، بينما أخذت الدول الأخرى، ومنذ الحرب العالمية الثانية، تضعف وتتراجع؛ وتزداد خضوعاً للبرنامج الكوني الأميركي، بسبب الدور الأميركي في الحرب العالمية الثانية، ونتيجة ما يسمى «خطر الشيوعية»، وضرورة مواجهته، وقيام شعوب المستعمرات بثوراتها الوطنية والديمقراطية؛ وتهديدها المصالح الامبريالية.

وفي الميدان الثالث، توقف الصراع مؤقتاً بانهيار منظومة الدول الاشتراكية انهياراً تاماً أمام زحف الرأسمالية من الخارج والداخل، مع نهاية الثمانينات.

وعُدْنا اليوم، وبعد خمسة وسبعين عاماً، من انتهاء الحرب العالمية الأولى، وقيام ثورة أكتوبر الاشتراكية، إلى عالم الهيمنة الامبريالية، بقيادة حكومة الولايات المتحدة الأميركية. وبدأ ما يُسمى هيمنة القطب الواحد، والدولة الواحدة هيمنة كاملة على الصعيد الدولي.

فماذا عن الامبريالية، عامة، والامبريالية الأميركية خاصة؟ وماذا عن حقوق الإنسان؟

إن تاريخ الدول الامبريالية الحديثة معروف، وهو تاريخ احتلال ونهب وقتل وتدمير، واصطناع خرائط جغرافية وسياسية واجتماعية. ورغم قيام الثورات البرجوازية الديمقراطية في الدول الامبريالية، فإن هذا لم يغير من طبيعتها العدوانية التوسعية، ولم يبدّل من أساليب تعاملها في المستعمرات. وظل الأمر كذلك، قبل قيام عصبة الأمم، ومن ثم الأمم المتحدة، وبعدها.

وجرى التعامل مع العالم، خارج هذه الدول، على أنه أرض مشاع، أو مباحات، يحق لكل قادر أن يحتل وينهب، ويرسم الحدود، كما جرى التعامل مع السكان الأصليين، على أنهم عبيد مخيرون بين خيارين، الخضوع أو الإبادة؛ أو الخضوع والابادة معاً.

ولم يتغيّر هذا النهج، بعد الحرب العالمية الأولى، رغم تصريحات ولسون رئيس الولايات المتحدة الأميركية، ولا تغير، بعد الحرب العالمية الثانية، رغم نهوض الحركات الديمقراطية وحركات التحرر الوطني في كل أنحاء العالم؛ واضطلاع الاتحاد السوفياتي بدور أكبر في السياسة العالمية.

وها هي حرب الخليج، تؤكد أن هذا النهج لم يتغيّر، وأن محاولة الخروج على الخرائط المرسومة، تقود إلى حروب إبادة.

لقد كان تاريخ الامبريالية تاريخاً عدوانياً، ضد الأمم، لا يعترف بإرادتها، ولا بحقوقها الثابتة، حتى بعد إعلان ميثاق الأمم المتحدة في هذا المحال. ولا يعترف بحقوق المواطن والإنسان التي أعلنتها الثورة الأميركية، أو الثورة الفرنسية، أو ميثاق الأمم المتحدة[5]

ولا يختلف تاريخ الولايات المتحدة الأميركية المعاصر، عن تاريخ الدول الامبريالية التقليديه فهذا كان شأن الإدارة الأميركية، مع دول أميركا اللاتينية والوسطى، ومن ثم مع العالم كله.

ولما كانت الكتب والدراسات التي تكتشف التاريخ الإجرامي للإدارة الامبريالية كثيرة، فإننا سنكتفي ببعض الاشارات الضرورية.

وهناك اتفاق أن الإدارة الاميركية، ومنذ 1939، تلعب دور «شرطي العالم»[6]. وكانت الإدارة الأميركية، كلما خرجت من عزلتها، ودخلت أرجاء العالم «بات أمنها القومي في خطر دائم»، وبات من الضروري «أن تواجه الأخطار مبكراً، وفيما وراء البحار»[7].

ورأى قادة أميركا، في صيف 1945، ورغم دور أميركا في الحرب العالمية الثانية، أن عليهم أن يخشوا على المستقبل، من ثلاثة أسباب:

«الأول: كان سياسياً؛ وهو إمكانية ظهور هتلر جديد، هذا الدور الذي بدا أن ستالين سيضطلع به.

الثاني: وكان تكنولوجياً: لأن السر الذري، يمكن ألا يُحْتَفظ به أبداً، ويشير تطوير الألمان لسلاح الصواريخ أن المدن الأميركية في الحرب القادمة ستكون أهدافاً.

الثالث: وكان اقتصادياً: لأن مجيء السلام، سيحمل معه عودة الأزمة الاقتصادية»[8].

وكانت مواجهة هذه الأخطار، تتطلب ترسيم عالم ما بعد الحرب، ليصبح الاقتصاد الحر، مع باب مفتوح للتجارة، القاعدة وليس الاستثناء»[9].

وفي ظل مثل هذه الأفكار والشعارات، امتدت القواعد الأميركية في العالم. وإذا كان عدد الجيش 185 ألفاً، سنة 1939، فقد أصبح مليونا ونصف المليون، بعد ثلاثين عاماً. وباتت الميزانية أكثر من مائة مليار، وبات للولايات المتحدة الاميركية قوات في مائة وتسعة عشر بلداً[10].

وطبيعي أن يقود ذلك إلى زيادة دور المجمّع العسكري، و«إلى قيام وضع، يميل فيه الأميركيون لإيجاد حلول عسكرية للمشاكل السياسية»[11].

وأدت هذه السياسة إلى اعتبار العصر عصراً أميركياً: «ونظر الساسة إلى مناطق يمكن أن يستقر النفوذ الأميركي فيها. ونظر رجال الأعمال إلى أسواق مربحة، ومصادر جديدة لخامات رخيصة، وبَحَث العسكريون عن قواعد فيها وراء البحار. وكلهم وجدوا ما يريدون، عندما افتتحت أميركا برنامج توسع بلا حدود كامنة فيه»[12].

واقترن ذلك كله «بالنمو الفلكي للمناطق المُعَرَّفة بأنها تكوِّن مصالح أميركية حيوية...»[13].

ويعالج نعوم تشومسكي سياسة التدخل والعدول هذه، فيردها إلى مخطط وضعه فريق من الخبراء، خلال الحرب العالمية الثانية 1939-1945، أسمي فريق دراسات الحرب ـ السلم. وقد أُسمي التصور الذي وضعوه تخطيط «المنطقة العظمى». وكما أوضح أحد المخططين، فإن هذه المنطقة العظمى، يجب أن تكون الإقليم «الضروري استراتيجياً للتحكم بالعالم». وتشمل هذه المنطقة: «نصف الكرة الغربي»، الشرق الأقصى، والامبراطورية البريطانية السابقة... أوروبا الغربية والجنوبية، والمناطق المنتجة للنفط في الشرق الأوسط. وفي الحقيقة، أنها يجب أن تضم كل شيء، إذا كان ذلك ممكناً».

وقد وضعت خطط مفصلة لأقاليم خاصة، من المنطقة العظمى، وللمؤسسات الدولية أيضاً التي كان عليها أن تنظمها، وتضبطها (Police)، وتخضعها للمصالح الداخلية للولايات المتحدة الأميركية.

ويرى تشومسكي أن عدم فهم: «هذا التصور الجيوسياسي، يجعل الحظوظ في فهم ما يجري في العالم ضعيفة نسبياً».

ويعرض تشومسكي، ضمن هذه الرؤية، سياسة الولايات المتحدة الأميركية في فيتنام، وجنوب أميركا والعالم، ويكشف المذابح والفظائع في أكثر من مكان.

ففي فيتنام، تركت الحرب 1965-1975 ثلاثة ملايين من القتلى. وفي أندونيسيا تركت المذبحة سبعمائة ألف، وهكذا في أماكن عديدة أخرى.

ويحاول تشومسكي أن يفسّر أسباب هذه السياسة، فيتحدث عما جرى لجرينادا قائلاً: «وهكذا، على سبيل المثال، بمجرد أن بدأ نظام بيشوب (Bishop) في جرينادا يقوم بحركات بناءة، كان الهدف الفوري لعداوة أميركية هائلة، لا لأن تلك البقعة الصغيرة في الكاريبي، تمثل خطراً عسكرياً كامناً، أو أي عمل من هذا القبيل. إنها تهديد في بعض المجالات الأخرى: فإذا كان بلد صغير معدم، بلا موارد طبيعية، يستطيع البدء بتخليص نفسه، من نظام العوز والاضطهاد الذي ساعدنا على فرضه، فإن بلاداً أخرى، تملك المزيد من الموارد، يمكن أن تغرى لتحذو حذوه».

ويصل تشومسكي إلى النتائج التالية:

1 ـ أن الحرية التي يدعى لها، «هي حرية أن

تَنْهَب، وأنها وحدها الحرية التي تعني شيئاً، وما عداها، فإنها في الأغلب للعرض. وعلينا، لكي نحتفظ بحرية النهب والاستغلال، أن نعارض بانتظام تحقيق الديمقراطية، ورفع مستوى المعيشة، وحقوق الإنسان».

2 ـ أن المعادلة المتعلقة بحقوق الإنسان تقول: «كلما ساء مناخ حقوق الإنسان، كلما ازدادت المساعدات الأميركية» للأنظمة المعنية. ولذلك، فإن: السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأميركية مَبْنِيّة في الحقيقة، على مبدأ أن حقوق الإنسان غير واردة، ولكن تحسين مناخ العمليات الاقتصادية الخارجية (Business) واردة إلى أقصى الحدود».

ويتساءل تشومسكي. كيف يمكن أن يتحسن المناخ للعمليات الاقتصادية في بلد من البلدان النامية؟ ويجيب: «حسناً. إنه من السهل. عليك أن تقتل الكهنة، وأن تعذب منظمي الفلاحين. وأن تدمر المُنظمات الشعبية، وأن تنظم القتل الجماعي والقمع الجماعي، لتمنع أي تنظيم شعبي»[14].

إن سياسة الإدارة الأميركية واضحة في النظرية والممارسة.

فعلى الصعيد النظري، تطالعنا الصحف والكتب ونشرات الأخبار، وبرامج التلفزيون يومياً، بما يؤكد هذه السياسة.

وعلى الصعيد العملي، تواجهنا السياسة الأميركية كل يوم بجديد، من حروب التدخل والعدوان، إلى سياسات التآمر والقتل، إلى سياسات الحضارة والتجويع.

وتنكشف في هذه الأيام وثائق جديدة عن السياسة الأميركية، تتعلق بإبادة الجنس البشري

وتعود فكرة هذه الوثائق، إلى سنة 1969، حين أعلن جورج بوش، عضو الكونغرس عن تكساس، في مجلس النواب، بتاريخ 1969/7/21 أن خطر النمو السكاني البشري، ما لم «يُقرّ به، ويعالج، فإن المجاعة والطاعون، والحرب، ستحله لنا».

وما لبث مجلس الأمن القومي الأميركي، أن أصدر وثيقة بتاريخ 1974/12/10، بعنوان: «مذكرة الأمن القومي الدراسية 200، مضاعفات النمو السكاني العالمي الشامل على أمن الولايات المتحدة الأميركية ومصالحها وراء البحار». وقد أعدت هذه الدراسة لجنة من الأمن القومي باشراف هنري كيسنجر، الذي كان آنذاك وزير الخارجية، ومستشار الرئيس للأمن القومي.

وكان الرئيس نيكسون قد أمر بإجراء هذه الدراسة بتاريخ 1970/8/10. وبعد إعداد الدراسة، طلب كيسنجر تبنّيها في 1975/10/16. فوافق عليها الرئيس فورد، وأصدر مجلس الأمن القومي القرار 314 الذي اعتمد الدراسة وتوصياتها في 1975/11/26. ووقع القرار مستشار الأمن القومي آنذاك برنت سكوكرفت وأرسلت رسمياً إلى وزارات الخارجية، والخزانة، والدفاع، والزراعة، ورئيس هيئة الأركان المشتركة، ومدير وكالة المخابرات المركزية لعمل ما يلزم.

ويُعدّد التقرير (NSSM 200) ثلاثة عشر بَلَداً أساسياً فيها «مصالح سياسة واستراتيجية خاصة للولايات المتحدة»، «تتطلب فرض سياسة ضبط النسل أو تخفيضه». وهذه البلدان هي: الهند، بنغلادش، باكستان، نيجيريا، المكسيك، اندونيسيا، البرازيل، الفلبين، تايلند، مصر، تركية، أثيوبيا، وكولومبيا.

ويعود الاهتمام بهذه الدول إلى: «أن أثر النمو السكاني فيها، يُرجّح احتمال الزيادة النسبية في دورها السياسي والعسكري والاقتصادي الاقليمي، وحتى قوتها العالمية».

ويعود أيضاً إلى أن إنقاص نمو سكان هذه الدول

الغنية بالمعادن، «سيجعل الوصول المستمر لمثل هذه الموارد، أكثر قابلية للاعتماد عليه من الناحية السياسية». وتخشى الدراسة أن يقود عدم الاستقرار السياسي في هذه البلدان، نتيجة عدم خضوعها، إلى «احتمال أن تصادر التنازلات للشركات الأجنبية،أو أن تخضع للتدخل التعسفي».

وتضيف الدراسة عاملاً آخر لمخاطر النمو السكاني، وهو «ميل هذه الدول لزيادة مطالبها للتطوير الاقتصادي». وتعطي الدراسة بنغلادش مثلاً. ذلك أن بنغلادش: «مؤيد صلب لمواقف العالم الثالث، إذ تدعو إلى توزيع أفضل للثروة العالمية، وتنازلات تجارية واسعة للأمم الفقيرة. وكلما ازدادت مشاكلها وفشلت قدرتها في الحصول على المعونات في المواكبة، فإن من المحتمل أن تصبح مواقف بنغلادش في القضايا الدولية أكثر جذرية، وبالضرورة في معارضة مصالح الولايات المتحدة، على القضايا الأساسية، حين تسعى لتصطف مع آخرين لفرض المساعدة الملائمة»[15].

وبهذا يُفسّر أكثر من باحث حرب الخليج الأخيرة[16].

إن هذا الخط في السياسة الأميركية واضح، ولقد عكسه من الناحية النظرية «التقرير الكوني إلى الرئيس 2000»[17]، كما عكسته دراسة روبرت مكنمارا: «قنبلة موقوتة أو خرافة: المشكلة السكانية»[18]. وتؤكد هذه الدراسة، ما ذكرناه آنفاً، من أن الزيادة السكانية لها نوعان من النتائج:

«الأولى، وهي الآثار التي تثقل خطو التطور القومي الاقتصادي، والاستقرار السياسي، وحقوق الإنسان في البلدان النامية.

الثانية: وهي الآثار في النظام الدولي، ومن حيث المبدأ، تكريس الفجوة بين البلدان الغنية والفقيرة، وكل ما له علاقة بالعلاقات الاقتصادية والسياسية الدولية».

ولمكنمارا مخاوفه من حدوث تحولات سياسية عالمية.

وللوطن العربي أهميته الخاصة، ضمن إطار هذه السياسة العالمية.

ولقد أكدت كل الدراسات الأميركية، كما أكدت الوقائع العملية، كيف جرى التحول بعد فيتنام إلى ما يسمى الشرق الأوسط. ورغم وجود الشرق الأوسط في «استراتيجية المنطقة الكبرى»، إلاّ أن وطننا أصبح ذا أهمية خاصة، منذ بداية السبعينيات. كما كان بالنسبة للقوى الامبريالية من قبل[19].

وتقوم الاستراتيجية الأميركية في وطننا على الأسس التالية:

1 ـ «الوصول المضمون، وبالشروط المعقولة، وبالأثمان المتهاودة، لنفط الإقليم، وخاصة الجزيرة العربية». ولذلك جرى تضخيم ما يمكن أن يُسمّى أزمة الحصول على النفط[20].

2 ـ «بقاء دولة اسرائيل وأمنها».

3 ـ «تحقيق مبادىء معينة، ما أمكن، بما في ذلك التسوية السلمية للنزاعات العالمية، وعدم السماح بالاستيلاء على الأراضي بالقوة، وحق الشعوب في تقرير المصير».

وهذه مصالح كبرى «. . إن كل واحدة من هذه المصالح. إذا ما أخذت وحدها، تعطي الولايات المتحدة اهتماماً حيوياً بمستقبل الشرق الأوسط. فإذا ما أخذت معاً، وإذا ما نظر بالاعتبار أيضاً إلى التفجر الشديد للنزاع العربي الإسرائيلي غير المحلول، فإنها تجعل الشرق الأوسط المنطقة الأكثر أهمية بمفردها في العالم، من زاوية المصالح الأميركية، والأكثر خطورة»[21].

ولقد قادت هذه النظرة إلى حرب الخليج.

وفي هـذه الحـرب كشفت الإدارة الامـبريـاليـة الأميركية كل أهدافها، فهناك:

1 ـ استراتيجية التـدمير الشـامـل. إذ إن القصف الذي استهدف العراق استهدف أمرين:

الأول: الإبـادة الـواسعـة لأكـبر عـدد ممكن من الجنود، القوة الحية في المجتمع، لا وَهُم يقاتلون، ولا وهم في كـمائنهم، بـل وهم منسحبـون، إثـر قـرار الانسحـاب. ورغم اختلاف التقـديرات، فـإن عـدد الضحايا بين الجنود والمدنيين كبير.

الثاني: تدمـير البنية التحتيـة، وخاصـة الصناعيـة والزراعية والعلمية والمدنية[22].

2 ـ استراتيجية منـع التطور السيـاسي والاقتصادي والقومي والمدني.

3 ـ استراتيجية إثارة صراع الطوائف والإثنيات.

4 ـ استـراتيجية ضـمان أمن الاحتلال الصهيـوني، وابقائه القـوة الأكبر في المنـطقة. ولـذلك يفـرض على القيادة في العراق الانسحاب بالقـوة، ولا يضغط على الحكـومة في الكيـان الصهيوني لتنفيـذ قـرارات الأمم المتحدة، المجحفة بحق العـرب، ويطلب من الـدول العربية تسليم اسلحتهـا. وتخزن الأسلحـة في الكيان الصهيوني[23].

5 ـ اســتراتيجيـة الإخضــاع الشـامــل والهيمنـة الشاملة.

وهي في النهاية استراتيجية تدمير بنيـة الأمة، بمـنع نمـو قواهـا الحيـة، وإبقـائهـا مجـزأة متخلفـة تـابعـة. ولذلك، وبينما استهدف الهجـوم قوة العـراق، ومعالم تقـدمه، جـرى التشديـد بالمقـابل عـلى حمايـة أنظمـة كالأنظمة في الجزيرة والخليج، ورُفع دولياً علم الدفاع عن الأقليـة الكرديـة في العراق[24]. وتم الاستخفـاف بإرادة جماهير الوطن العربي كلها.

وتبيّن بوضوح أن الاستراتيجيـة الأميركيـة المعلنة، والتي أشرنـا إليها، طبقت بـأكـثر الأسـاليب همجيـة، وأشـدهـا عـداء لسيـادة الأمـة، ولحقـوق المـواطنـين العرب.

إنها الامبريالية، وريثة كل الاستعمار الحديث.

وهي في الوطن العربي سياسة عـدائية بـلا حدود، وسيـاسـة هيمنـة مكشـوفـة، لا تعـرف المـواربـة. ويساعدهـا غياب دور الاتحـاد السوفيـاتي والصين عن مجلس الأمن، وخضـوعهـما للبرنـامـج الأمـيركي لاستخدام الأمم المتحدة غطاءً.

وكـانت السيـاسـة الأمـيركيـة، منـذ 1957، وهي تتدخل، وتـدافع علنـاً عن الحق في التدخـل[25]. ولا تـرى علاقـة بين السيـاسة والأخـلاق[26]. ومن 1947 حتى 1967 كانت: «فكرة مسؤوليـة الولايـات المتحدة الأمـيركية عن الأمن والحـرية في كـل جـزء مس العـالم الحكمـة لمعـظم القـادة السيـاسيـين والمـواطنـين الأميركيين»[27].

ومنذ 1961 طرح الـرئيس جون كنيـدي في خطابـه الذي ابتدأ به رئاسته سيـاسة الاحتواء طـرحاً محـدداً واضحاً. وتقوم هذه الفكرة: «على الالتزام القومي في الدفاع عن طريقة الحياة غير «الكلياتية» التي يمكن أن يهددها الخطر إذا مال ميزان القوى العالمي ميلاً حاسماً نحـو الاتحـاد الســوفيـاتي أو الصـين. منفصلتـين أو مجتمعتين»[28].

ولم تقتصر السيـاسة الأمـيركية عـلى الاحتواء، بـل قرنت الاحتواء بالاختراق، حتى استـطاعت أن تسهم في زعـزعة تمـاسك المنـظومة الاشـتراكية، وأن تـدفـع بـاتجاه انهيـارها، سـواء بانهيـار دولها، أو انهيـار فكرة الـنظام الاشتـراكـي والاشتراكيـة، ووجـود معسكـرين إلخ . . .

وبـانهيار المنـظومة الاشـتراكية، وتـراجع حـركات التحـرر الوطني والحـركات الثـورية، تفـردت الإدارة

الأميركية بالهيمنة، وأصبحت أكثر قدرة على التدخل، وأكثر جرأة عليه.

وكان مخططو السياسة الأميركية، قد دعوا إلى النهوض بهذا الدور، معتبرين «أن وقت الخطر القادم مناسبة لقائد أميركي، كي ينهض للتحدي، ويستخدم قوة الولايات المتحدة الأميركية الفذة وغير العادية، فيحل المشاكل ويحول المخاطر التي تقف في الأمام»[29].

وها هو بوش يستخدم قوى الولايات المتحدة الخارقة لفرض «السلام الأميركي»، ولتكريس الهيمنة الأميركية، كما لم يحلم رئيس أميركي منذ قيام الولايات المتحدة الأميركية.

إذا كان الأمر كذلك، فماذا عن حقوق الإنسان؟

إن الامبريالية عامة، ومن حيث هي مدّ سلطة دولة إلى خارج حدودها هي اعتداء على سيادة أمم أخرى، وعلى حقوق مواطنيها. وقد أثبتت الامبريالية عامة مدى استعدادها لاغتصاب حقوق الأمم، ومدى تمرسها في مصادرة حقوق مواطني الأمم التي تحتلها، أو تخضعها. ويحفل التاريخ الحديث بجرائم الإنجليز والفرنسيين والايطاليين والاسبان والبرتغاليين والروس واليابانيين ضد الأمم الأخرى؛ وضد البشرية عموماً.

وتأتي الامبريالية الأميركية، التي تمرست على التدخل والعدوان في القرن الماضي وأوائل هذا القرن في أميركا اللاتينية، لترث كل أشكال الامبريالية ولتطل بوجهها الإجرامي على البشرية.

ولقد كانت القوى الامبريالية المعاصرة عموماً، ذات وجهين وسياستين:

الأولى: داخلية، تتعلق بالمركز الحاكم، وهنا تضمن النظم بعض حقوق المواطنين، وتتيح المجال لقدر من الحريات، ضمن إطار النظام. وهذا هو وجهها الأول.

الثانية: خارجية، وتتعلق بالعلاقة مع الأمم الأخرى، وهي سياسة افتراس وعدوان ونهب، لا وازع فيها.

ولكن هذا لا يمنع هذه القوى من الحديث عن التمدين والتحديث وحقوق الإنسان.

إلّا أن تجربة هذه القوى، تدل، وبلا أدنى شك على أنها كانت تصادر دائماً حقوق الأمم، وحقوق مواطنيها، وأنها كانت تستخدم كل أشكال القمع والقتل في التعامل معها.

وحين كانت القوات الامبريالية، تخرج من بلد، كانت تحرص على بقاء زمرة متسلطة فيه، تنفذ السياسات الامبريالية. وكانت هذه الزمرة تنال الحماية الكافية لمنع الثورة الديمقراطية، وتنال من المساعدات بمقدار ما تبطش بحقوق المواطنين[30].

ولم تثبت الوقائع أن الدول الامبريالية عامة، تصالحت مع تجربة ديمقراطية في الدول النامية. وها هي الهند، وهي تعيش تجربة ديمقراطية برجوازية، منذ الاستقلال، تحظى بأكبر قدر من التآمر والحصار كما يعرف الجميع. وإذا كانت حكومة بريطانيا، قد لعبت بوحدة الهند، فأقامت مع رحيلها دولتين: الهند وباكستان، وأججت الصراع بين الهندوس والمسلمين، فإن الإدارة الامبريالية الأميركية، تسعى لتقسيم الهند مزقاً، ولإثارة أوسع الصراعات داخلها. وهو ما جرى في الاتحاد السوفياتي والصين، وأماكن أخرى من العالم، وما يجري في هذه الأيام على نطاق عالمي واسع.

إن هذه الحقيقة المعروفة، لا تنكرها حتى الدوائر الأميركية الحاكمة. ولقد أشار الرئيس كارتر، إلى شيء من ذلك، في مذكراته. يقول كارتر: «وعلى كل حال، فمنذ أيام ترومان في البيت الأبيض، فإن التأييد الدائب لسياسة كهذه (أي تدعم حقوق الإنسان) كان في الغالب قاصراً. وفي معظم الوقت،

فشلنا في إبراز مُثلُ جفرسون وولسون، باعتبارها مَعْلَماً أميركياً. . . ونتيجة التأكيد الشديد الذي أعطي للمنافسة السوفياتية ـ الأميركية، أصبح العامل المهيمن في تعاملنا مع البلدان الأجنبية، أكانت تناصر خط معاداة الشيوعية أم لا. وكان الملوك اليمينيون والطغاة العسكريون، أحياناً، معصومين من أي نقد لتصرفاتهم القمعية. وكان التزامنا الظاهري، أن نحميهم من أي حركة داخلية سياسية، يمكن أن تؤدي إلى حكم فريق حاكم أكثر ليبرالية».

ولا يكتفي كارتر بهذا الاعتراف، بل يضيف: «لقد انزعجت كثيراً من الأكاذيب التي أبلغ بها مواطنونا: استبعادنا من صياغة السياسة الأميركية سياسياً وعسكرياً في فيتنام، كمبوديا، تشيلي، وأقطار أخرى، ونشاطات أخرى مزعجة لحكومتنا، مثل دور وكالة المخابرات المركزية الأميركية في تنظيم جرائم القتل العمد، وجرائم أخرى».

ويعترف كارتر بأنه قرر أن يقرن: «التأييد لحلفائنا وأصدقائنا الأكثر تسلطية، مع التشجيع الفعّال لحقوق الإنسان في أقطارهم»[31].

ويعتبر الرئيس كارتر أن الرئيس هاري ترومان كان المدافع الأقوى والأكثر فعالية عن حقوق الإنسان. ويذكر له في هذا المجال أن تشجيعه لقيام الأمم المتحدة «وثباته في وجه الضغط الكبير، لدى اعترافه السريع بأمة إسرائيل الجديدة، كانا تظاهرتين حيتين للنفوذ الأميركي في أجلى صورة»[32].

وحين وصل ريغان إلى الرئاسة، واصل الحملة من أجل حقوق الإنسان، ولكن سجل عهد ريغان لم يختلف عن سابقيه، لا في فلسطين، ولا في السلفادور أو نيكاراغوا إلخ . . .

وهذا ما استدعى مناقشة ذلك في الصحافة الأميركية، وفضح الدعوة الأميركية لسياسة حقوق الإنسان هذه.

ومنذ الأيام الأولى له في البيت الأبيض، لم يحاول الرئيس ريغان أن يخفي احتقاره لسياسة سلفه كارتر في ميدان حقوق الإنسان. ورغم أن قضية حقوق الإنسان، كانت قضية رئيسة في انتخابات 1980، فإن ريغان ربط نفسه بالسيدة جين كيرباتريك (Jean Kirkpatrık) التي عينها فيما بعد مندوبة دائمة في الأمم المتحدة، مع أنها كانت ترى، وكان هذا معروفاً: «أن سياسة كارتر الأخلاقية حول حقوق الإنسان ضارة بمصالح أميركية استراتيجية».

وكان من أول قرارات ريغان، في البيت الأبيض، تعيين أرنست ليفيفر (Ernest Lefever) مساعداً لوزير الخارجية لشؤون حقوق الإنسان والقضايا الإنسانية، مع أن المذكور اقترح ألا يكون تشجيع حقوق الإنسان في الخارج مسؤولية الولايات المتحدة.

وفي هذا الوقت كتب حوالي سبعين من رجال الدين البارزين رسالة إلى ريغان، بعد انتخابه، ليعبروا عن خشيتهم لأن: «الحكومات العسكرية في بلدان عديدة، يرون انتخابكم بمثابة ضوء أخضر» لانتهاك حقوق الإنسان.

وما لبث الكسندر هيج (Alexander Haıg) وزير الخارجية، أن صرّح بعد قليل من بدء رئاسة ريغان أن: «الارهاب الدولي سيأخذ مكان حقوق الإنسان في اهتمامنا، لأنه أقصى الاساءات لحقوق الإنسان».

ولذلك، ما إن بدأ ريغان رئاسته، حتى بدأ يحث الكونغرس على تخصيص المساعدات العسكرية للأنظمة في الأرجنتين والتشيلي وجواتيمالا وأورغواي التي حرمت منها في عهد كارتر، بسبب إساءاتها لحقوق الإنسان. .

وعاد وزير الخارجية هيج، فألقى خطاباً، في ربيع 1981، أكد فيه أن قضية حقوق الإنسان، ستستخدم سلاحاً ضد الأنظمة الشيوعية المعادية[33].

وهناك الكثير مما يمكن أن يقال في مجال

الاستخفاف بحقوق الإنسان، والانقلاب عليها[34].

وهكذا كانت سياسة حقوق الإنسان مجرد غطاء لممارسة التغلغل السياسي والاقتصادي، ولمهاجمة الحكومات المعادية، ولحماية الحكومات المعادية لحقوق الإنسان. وكان الهدف دائماً حرية الاغتصاب والنهب وقتل البشر، وتدمير كل عوامل البناء والاستقلال في الدول الأخرى.

ولقد كانت هذه السياسة، بالنسبة لنا نحن العرب، ومنذ سنة 1957 سياسة «ملء الفراغ في الشرق الأوسط» التي تضمنت تأييد الكيان الصهيوني بلا حدود، وحماية غزواته ضدنا، وتمويل مستوطناته ومصانع أسلحته. كما كانت سياسة محاربة القوى القومية والديمقراطية، لمصلحة القوى الأكثر تخلفاً وعداء لحقوق الأمة، وحقوق المواطن.

وظهرت هذه السياسة واضحة في الموقف العدائي من جمال عبد الناصر، والمقاومة الفلسطينية، وسياسة التحرير والبناء في كل الوطن العربي، كما كانت سياسة حماية للتخلف والتجزئة والتبعية.

وتبدو هذه السياسة بكل أبعادها، في حرب الخليج، وما يتلوها، من محاولة لاحتلال الأرض، وتقسيم الشعب، وضرب المعالم الحضارية، ونهب الثروات بلا معيق، وفرض الاستسلام التام: أو الموت الزؤام.

إنها سياسة إبادة الجنس فعلاً، كما تشير الوثائق التي أشرنا إليها...

وبمقدار ما يستطيع العرب التحرر من هذه السياسة، يستعيدون سيادة الأمة، وإرادة الشعب وحقوق المواطن. وبمقدار ما يخضعون لها، يفقدون السيادة، وحقوق المواطنة.

وعليه، فإن الدعوة للتعاون مع الهيمنة الأميركية، من أجل نيل حقوق الإنسان، لا تحقق إلا التبعية والمهانة. وهذه السياسة الأميركية تحاول كل يوم أن تقنعنا ألا سَلام لنا، إلاّ بالاستسلام لمتطلباتها التي لا تنتهي، من التسليم للاحتلال الصهيوني، إلى التنازل عن سلاحنا، ومن إعطاء العدو الأرض إلى إعطائه الماء، ومنَ قبول احتلال جزء من أرض الوطن، إلى قبول الهيمنة الشاملة، ومن بيع النفط بأسعار زهيدة، إلى التخلي عن الكرامة.

وماذا بعد؟ قبول البرنامج الأميركي لحقوق الإنسان العربي...!

الحواشي

(1) د. أحمد طربين: **التجزئة العربية، كيف تحققت تاريخياً** مركز دراسات الوحدة العربية سلسلة الثقافة القومية (14) سنة 1987

(2) David Robertson. *Dictionary of Politics* Penguin Reference 1987. P P. 154-155.

(3) Roger Scruton. *A Dictionary of Political Thought* Pan Reference 1983 P P 215.

(4) د. أحمد طربين. المرجع السابق.

(5) **ميثاق الأمم المتحدة والنظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية**. إدارة الأنباء بالأمانة العامة للأمم المتحدة نيويورك 1965.

(6) Stephene E. Amprose· *Rise to Globalism* American Foreign Policy 1938-1980 Penguin Books 1981. P.P 13.

Stephene E. Amprose: Ibid P P 14-15. (7)

Tony Gilbert and Pierre Joris· Global Interference-The Consistant Pattern of American Foreign Policy. Liberation. P P. 6.

Stephene Amprose· Ibid P.P 16 (8)

Stephene Amprose. Ibid P P 17 (9)

Stephene Amprose: Ibid P.P 13 (10)

Stephene Amprose. Ibid P P. 17 (11)

Stephene Amprose. Ibid P.P. 19 (12)

Stephene Amprose· Ibid P P 19 (13)

وماكسويل تايلور وآخرون: **الاستراتيجية الأميركية العلية في الثمانينات** مؤسسة الأبحاث العربية 1981 ص 101.

Noam Chomsky: «Intervention in Vietnamand Central America» *Monthly Review* vol.37 No 4. P.P 29. (14)

ويمكن قراءة كتب تشومسكي التالية·

Noam Chomsky· *American Power and the New Mandarins* Penguin Books 1969

Noam Chomsky· *The Fatefull Triangle* Pluto Press. 1983

Noam Chomsky. *At War With Asia* Fontana/Collins 1971.

Raphael Salkie *The Chomsky Update* Un Win Hyman 1990

Kathleen Klenetsky: *The Genocidal Roots of Bush's New World Order.* Eir May 3, 1991 vol. 18 No 7 P P 24-25. (15)

Hassan Ahmed, and Joseph Brewda Kisinger, Scowcroft, Bush Plotled Third world Genocide Eir May 3, 1991. vol 18 No 7 P.P 26-27.

Kathleen Klenetsky. Ibid P P 24 (16)

Gerald O Barney (Study Director)· The Global 2000 Report to the President. Penguin Books 1982 (17)

Robert S Mc Namara· «Time Bomb or Myth The Population Problem». *Foreign Affairs* Summer 1984. vol 62, No 5. P P 1107-1131 (18)

كان بوش يعمل في البنك الدولي، عندما أحد يتبى السياسة السكانية المشار إليها.

Stephene Amprose Ibid P P 20 (19)

(20) وماكس تيلور: المرجع السابق، ص 120

Seth P Tillman *The United States in the Middle East* Indiana University Press 1982 P P. 50-51 (21)

(22) صرت القوات المتحالفة ستة وعشرين ألف هدف، منها جسور ومراكز علمية ومصانع ومخازن غذاء، ومعامل الكهرباء والماء إلخ وكانت هذه القوات قد تدربت على هذه الأهداف، قبل دخول القوات العراقية الكويت، حسب معلومات لجنة رمزي كلارك.

تراجع أيضاً· Kathleem Klenetsky Ibid P P 24-25

(23) نشرت الصحف تصريحات وزير الدفاع الأميركي، حول تزويد الكيان الصهيوني بالأسلحة يوم 91/6/2

Daniel Schorr: «Washington Has Betrayed the Kurds before» *The Guardian Weekly* Vol 144. No 15, Weekending April 1991 P P 18. (24)

ويكشف الكاتب كيف تلعب حكومات الولايات المتحدة بالقضية الكردية.

Lloyd N Cutler «The Right to intervene» *Foreign Affairs* Fall 1985 Vol. 64 No. 1 P P 96-112. (25)

(26) George Kenan: «Morality and Foreign Policy». *Foreign Affairs* Winter 1985/86. Vol 64, No. 2. P.P 205-218

وجورج كينان هذا كان رئيس العاملين في دائرة تخطيط السياسة في الخارجية، أواخر الأربعينات، كما يشير نعوم تشومسكي في دراسته المشار إليها

(27) Ray S Cline. *World Power Trends and U S Foreign Policy for the 1980'S* West view Press Press 1980 P P 158.

(28) Ray S Cline Ibid P P 158

(29) Ray S Cline Ibid P P 162

(30) Noam Chomsky Ibid P P 1-29

(31) Jimmy Carter *Keeping Faith* Collins, 1982 P P 14-151

(32) Jimmy Carter Ibid P P 142

(33) Lamar Jacoby «The Regan Turnaround on Human Rights» *Foreign Affairs*, Summer 1982 Vol 64 No 5 P P 1066-1086

(34) Charles Macchling, Jr , Human Rights Dehumanized Foreign Policy Number 52 Fall 1983 P P 118.

دور الإعلام والتعليم في حماية حقوق الإنسان

د. رامز عمار(*)

لم تعد هناك حاجة ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين إلى توضيح المكانة التي يحتلها الإعلام ووسائل الاتصال في المجتمعات المعاصرة، والدور المميز الذي تلعبه هذه الوسائل في مجالات التحديث والتنمية والتغييرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في مختلف دول العالم.

وإذا كانت وسائل الإعلام والاتصال تضطلع بالدور الأمثل والأوفى في إحداث تغييرات كبيرة في المواقف والاتجاهات والسلوك والأوضاع الاجتماعية، فإنه لا يمكن إنكار دورها في حماية حقوق الإنسان أو تجاهله، إذا أردنا أن نجعل هذا الإنسان أكثر وعياً بحقوقه، وأكثر فهماً لها، وتحقيق الأمل الذي عبّر عنه واضعو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تعبيراً رائعاً بقولهم بأن «الاعتراف بالكرامة الأصيلة وبالحقوق المتساوية لجميع أعضاء الأسرة الإنسانية هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم»[1].

وقد حفل هذا الموضوع باهتمام رجال السياسة والخبراء والعلماء في مختلف فروع العلم والمعرفة. كما حظي باهتمام كبير من قبل منظمة الأونيسكو التي أكدت على ضرورة استغلال طاقة الإعلام ووسائل الاتصال وقدرتها الجبارة وسطوتها البالغة على عقول البشر وعلى إقناع الجميع بأن تحقيق السلام وحماية حقوق الإنسان وحماية البيئة «لن يتم إلا بالإقناع والتوجيه عبر تلك الآلة السحرية التي تسمى وسائل الإعلام والاتصال، التي منحتها ثورة المعلومات وثورة التكنولوجيا سحراً فوق سحر... وتأثيراً فوق تأثير لتبقى هي القادرة على الوصول بسرعة فائقة إلى العقول والضمائر والمشاعر... تغزو وتحرك وتؤثر»[2].

تهدف هذه الدراسة إلى بحث الدور الذي يمكن أن تضطلع به وسائل الإعلام في مجال الدفاع عن حقوق الإنسان عن طريق تكوين الإدراك وتعميق الوعي بهذه الحقوق لدى مختلف الفئات الشعبية، لا سيما بعدما كشفت الدراسات العلمية الحديثة الارتباط الوثيق بين الإعلام ومختلف نواحي الحياة

(*) كلية الحقوق والعلوم السياسية ـ الجامعة اللبنانية ـ بيروت ـ لبنان

السياسية والاجتماعية والاقتصادية. لذلك سوف تتطرق خطة البحث إلى الموضوعات التالية:

أولاً: وسائل الاتصال الجماهيري وأهميتها في المجتمع.

ثانياً: العلاقة بين الإعلام وحقوق الإنسان.

ثالثاً: أسباب الاهتمام بحقوق الإنسان

رابعاً: حقوق الإنسان ومحنة الديمقراطية في الوطن العربي.

خامساً: حقوق الإنسان في ضوء الممارسات الإعلامية في الوطن العربي.

سادساً: دور وسائل الإعلام في تكوين الإدراك وتعميق الوعي بحقوق الإنسان.

1 ـ دور قادة الرأي.
2 ـ دور التعليم.
3 ـ دور وسائل الإعلام في كشف الانتهاكات.
4 ـ دور الأساليب النوعية وغير المباشرة.

خلاصة وتوصيات.

أولاً: وسائل الاتصال الجماهيري وأهميتها في المجتمع

يعرف البعض الاتصال بأنه عملية اجتماعية معقدة تشكل أحد المكونات الأساسية للجماعة... حتى يمكن القول إنه لا يمكن في الأصل تصور جماعة دون اتصال.

ويؤكد «فيليب دافيسون» على أن الاتصال هو الحياة نفسها. ودراسة الاتصال تعني دراسة الحياة نفسها بمختلف أبعادها البشرية والاجتماعية، وأن الحياة الإنسانية تتميز عن حياة الحيوان والنبات بهذا الطابع الاتصالي، حيث تبدأ دورة الاتصال تؤدي دورها، وتنتهي هذه الحياة حينما تنقطع هذه الدورة ويتوقف الاتصال عن العمل والنشاط[3].

والاتصال البشري نشاط دائم ومستمر لا يتوقف. ويختلف الاشتراك في الاتصال باختلاف احتياجات الأفراد المشتركين فيه والتي قد تتبدل تبعاً لتبدل ظروف كل فرد، وتبعاً لاستخدامات الاتصال في مجالاته الستة المدونة وهي: الإعلام والتعليم والتدريب والإقناع والجزاء والعقاب، والتعبير عن العواطف والترفيه[4].

أي ان الاتصال يعد ضرورة إضافية ليس بامكان أي مجتمع بشري الاستغناء عنها، لأنه لو افتقد الإنسان قنوات الاتصال لتعذر ظهور الحضارات الإنسانية ولما اتضحت الهوية الثقافية التي تميز مجتمعاً عن آخر وتحدد ملامحه.

وهكذا نرى أن المجتمع الإنساني يقوم على الاتصال البشري أو الإعلام بوجه عام. فالاتصال أو الإعلام هو «حجر الزاوية لقيام المجتمع وهو أشبه بالجهاز العصبي في جسم المجتمع»[5]. ذلك أن الاتصال يقوم في المجتمع بخدمة كبيرة تؤدي إلى توافقه ووحدته. وهو الذي يقوم بإحداث التغيير في المجتمع ويجعل الأهداف والمنجزات الوطنية ماثلة دائماً في أذهان العامة.

فالإعلام في المجتمع المعاصر يتحمل مسؤولية كبرى خاصة بعد أن تعقدت سبل الحياة وأصبح من الصعب على الإنسان أن يحرز أي تقدم أو مشاركة في حاضر مجتمعه ومستقبله إلا إذا تم تزويده بالمعلومات الضرورية عن أوجه النشاط المختلفة في سائر ميادين الحياة بصورة مبسطة وميسرة وواضحة[6].

وهل يمكن أن يحاط الإنسان علماً بالنظريات الحديثة والاكتشافات العلمية والتقدم التكنولوجي بأسلوب سهل وألفاظ واضحة وعبارات عادية وغير معقدة، إذا لم تحملها إليه وسائل الإعلام العصرية أو وسائل الاتصال بالجماهير التي تزداد أهميتها ويتعاظم شأنها وتشتد الحاجة إليها يوماً بعد يوم من أجل القيام بهذه المهمة، لا سيما بعد أن أصبح من الصعب على

وسائل الإعلام التقليدية وحدها القيام بهذا الدور.

وتتضح أهمية وسائل الإعلام الجماهيرية في المجتمع الديمقراطي الحديث إذا أدركنا أن إنسان النصف الثاني من القرن العشرين ليس لديه الوقت ولا الامكانات من أجل الاحاطة بكل ما يدور حوله من أحداث. كما إن إمكاناته المادية وغير المادية قد تقف حائلاً دون تحقيق هدفه.

وقد لعبت وسائل الإعلام أو وسائل الاتصال الجماهيرية دوراً كبيراً في نقل الثقافات المختلفة بين المجتمعات العالمية، وتقريب المسافات الفكرية، وتحطيم الحواجز المصطنعة ونقل الأفراد من عالمهم المحدود إلى عالم أرحب وأوسع، وذلك من خلال ما قدمته لهم من موضوعات تتصل بأنماط الحياة في المجتمعات الأخرى، مما يؤدي إلى معرفة هؤلاء الأفراد، بأساليب الحياة في المجتمعات المتقدمة[7].

وتعد وسائل الإعلام «سلاحاً ذا حدين بقدر ما يمكن أن تسهم به في الارتقاء بالفرد والمجتمع وتثري الحياة الثقافية والاجتماعية والاقتصادية وتزرع الاتجاهات الإيجابية والمثل العليا والمعاني الفاضلة في عقول الجماهير ونفوسهم، فإنها يمكن أن تلعب دوراً سلبياً من خلال بث الأفكار الهدامة وإشاعة الانحلال والانحراف بالجماهير ومحاصرة الأفكار البناءة، أي أنها بدلاً من أن تعمل على البناء الصحيح للإنسان فإنها تسهم في هدمه، ولا سيما في المجتمعات النامية والتي لم تنل حظها من العلم والثقافة. وقد أكدت كثير من الأبحاث العلمية هذه الحقيقة ولا سيما أن بعض البرامج التلفزيونية التي تبيّن أن كفة القيم السلبية التي تزرعها في المجتمع ترجح عن كفة القيم الإيجابية»[8].

وحول هذا الموضوع أي إمكانية التأثير السلبي لوسائل الإعلام يقول صامويل برسكا: «وهناك حقيقة أخرى بشأن تأثير سلبي معين لوسائل الإعلام، وهي أن الفرد يقضي ساعات عديدة لتتبع هذه الوسائل، أنه يستخدمها للهرب من العالم الحقيقي، ولكن الشيء المهم هو ما يجده في تلك الوسائل ومحتوياتها، وحينئذٍ تستطيع وسائل الإعلام أن تساعده على الهرب، ولكنها تستطيع كذلك أن تؤثر في علاقاته الاجتماعة وتجعلها أكثر تأثيراً، أي انها تستطيع أن ترشده إلى حياة إيجابية أو سلبية، أنها تستطيع أن تحوله عن حياته الحقيقية، ولكنها تستطيع أن تكيفه لحياة جديدة»[9].

وقد أكدت الدراسات العلمية ارتفاع معدلات التعرض لوسائل الاتصال الجماهيري، وقد أخذ هذا الاتجاه يظهر بصورة واضحة في العقدين الأخيرين في البلدان النامية ولدى فئات كثيرة من أبناء هذه البلدان. وهذا يعني أن دائرة التأثير الذي تمارسه وسائل الإعلام تزداد إتساعاً، أي ان حجم القاعدة العريضة من الجماهير التي تتعامل مع هذه الوسائل تزداد شيئاً فشيئاً بدخول فئات اجتماعية جديدة ضمن الجمهور المستقبل لموادها والمتأثر بها، وأن كثيراً من هؤلاء المستقبلين الجدد هم من أبناء الريف وسكانه وأصحاب الحظ الأوفر في الثقافة التقليدية[10].

وقد أجرى «والتر جرسون» دراسة مسبقة لاكتشاف تأثير وسائل الاتصال على المشاركة في السلوك بين البيض والسود على عينة من 351 من السود و272 من البيض في مدينة سان فرانسيسكو عام 1966، وقد أسفرت نتائج دراسته عن ارتفاع معدلات استخدام وسائل الاتصال لدى الأكثرية السوداء، وتفوقت في ذلك على العناصر البيضاء. ويفسر «جرسون» ذلك بأن وسائل الاتصال تمكن السود من فهم طبيعة الحياة الاجتماعية لدى البيض وتنقلهم إلى مجالات أرحب في هذه الحياة التي لا يستطيعون تجاهلها بعد فهمها واستيعابها»[11].

وهكذا نرى أنه بإمكان وسائل الإعلام أن تربط بين أجزاء المجتمع المختلفة، وتقرب وجهات النظر نحو القضايا الهامة والحيوية، كما أنها أقدر على نقل

الأفكار العصرية والمبتكرات التقنية وتعميمها ونشرها على أوسع نطاق واقتناع الجماهير بها.

كما أن هذه الوسائل «يمكن أن تكون حافزاً للهمم ومفجرة للطاقات ومقوية للعزائم وداعية إلى الخير بكل معانيه، ونابذة للشر بشتى صوره إن أحكم توجيهها، وصلحت برامجها. كما أنها قد تقوم بدور المثبط لكل هذه القيم الاجتماعية والمبادىء الإنسانية، فهي سلاح فتاك إن أسيء استخدامه، لأنه يخاطب العقول ويتسلل إلى الأنفس ويستولي على القلوب. وقد تحمل في ثناياها ما يهدم القيم بدلاً من أن يدعمها ويزعزع الإيمان بدلاً من أن يعمقه ويعوق نشر الفكر المستقيم بدلاً من أن يشجعه، كما أنها قد تجسد ما برز في المجتمع من تناقضات وانفصام بدلاً من أن تزيلها وتقضي عليها»[12].

ومن هنا يصبح من الأهمية بمكان استغلال طاقة الإعلام ووسائله المعاصرة لرفع مستوى الإنسان في البلدان النامية، ودعم القيم والمفاهيم الإيجابية لديه، وفي مقدمتها قيم الحق والعدالة وحقوق الإنسان.

ثانياً: العلاقة بين الإعلام وحقوق الإنسان:

يرتبط الإعلام ارتباطاً وثيقاً بالديمقراطية وبقضايا حقوق الإنسان. ومن السهل على المتتبع للعمل الإعلامي والسياسي عبر الصحف والمجلات والدوريات أن يكتشف هذه العلاقة بين الإعلام والديمقراطية وقضايا حقوق الإنسان. ويمكن إرجاع هذه العلاقة إلى عدة اعتبارات عملية ونظرية نوجزها على الشكل التالي:

ـ إن الإعلام من الناحية العملية ـ وإذا ما أخذنا حالة الدول العربية كنموذج للدراسة ـ لا يزال يأتي في مقدمة الوسائل التي تعبر عن أشكال الممارسة الديمقراطية باعتبار أنه يتمتع بهامش من حرية الحركة يفوق بكثير ما هو مسموح به لأدوات الممارسة الأخرى مثل الأحزاب وجماعات المصالح وبعض أشكال التعبير عن الرأي العام مثل التظاهر أو الإضراب أو الاعتصام والتي ما تزال محدودة جداً أو متعثرة، ويصبح بالتالي التعبير عن الرأي من خلال الصحف والدوريات والمجلات أكثر هذه الأدوات تأثيراً وحيوية[13].

ـ الإعلام هو المنبر الذي من خلاله يمكن ترسيخ الوعي بحقوق الإنسان ولدى مختلف الأطراف والهيئات والشرائح الاجتماعية.

ـ يساعد الإعلام على تقديم الصورة الواضحة والواقعية بحدودها وشروطها الموضوعية لتجربة دون أخرى فيما يتعلق بتحقيق الوعي والإدراك بحقوق الإنسان. أي إن كل تجربة تفترض أن يكون الإعلام هو المتحدث باسمها أو المعبّر عنها.

ـ موقع الإعلام في عملية التنمية السياسية من ناحية الثقافة السياسية وكوسيلة تمكن أي نظام سياسي من متابعة المطالب الجماهيرية المتجددة وطرح الحلول لها ونقل هذه الحلول إلى الجماهير. «فالتنمية السياسية لها أدوات تحققها. منها الثقافة السياسية، وهي ذلك الشق من الثقافة السائدة في المجتمع حول ظاهرة السلطة والحكم حيث التعبير عن مشاعر الأفراد عن هذه الظاهرة نفسها وانفعالاتهم ومعتقداتهم. وهي تشير إلى مجموعة القيم والرموز والتقاليد التي تحكم السلوك السياسي والمعتقدات التي تؤثر عليه. وتلعب أدوات التنشئة السياسية دوراً هاماً في تحديد الثقافة السياسية. ومن هذه الأدوات العائلة والمدرسة وأجهزة الإعلام»[14].

ويتأثر الإعلام بالإطار العام الذي يأخذ به نظام سياسي ما لإضفاء طابع الديمقراطية على نفسه. فالإعلام في النظم الديمقراطية الليبرالية هو إعلام حر ويتميز بتعدد مصادره ومؤسساته، بينما في النظم الفاشية والشيوعية أو ذات الديمقراطية المركزية فهو تابع للسلطة السياسية ويخضع للتعليمات والتوجهات

السياسية للنظام القائم أو للحزب الحاكم. ولا يحق للجماهير الشعبية أن تعبر عن تطلعاتها وأفكارها إلا في الحدود التي يسمح بها النظام أو السلطة السياسية القائمة. وهذا الواقع ينطبق أيضاً على التجارب الديمقراطية في العالم الثالث. أما في الوطن العربي حيث كثر الحديث في الآونة الأخيرة عن ضرورة العمل بحقوق الإنسان وبالتعددية السياسية كمنطلق لحل أزمة الديمقراطية، فإنه يتعين معرفة الحدود التي تقدمها تجارب التعددية (المقيدة) في المنطقة العربية للإعلام. وفي الوقت نفسه معرفة الدور النضالي للإعلام للضغط على النظم والحكومات للتقيد باحترام حقوق الإنسان. فدور الإعلام هنا مزدوج من حيث كونه وسيلة للنظام في التعبير عن توجهه الديمقراطي، . ومن جهة أخرى دوره كوظيفة في التعبير عن رأي الجماهير حتى وإن كان مغايراً لتوجهات النظام ذاته. وغالباً ما يقع الصدام بين الحكومات وأجهزة الإعلام بسبب الخلاف حول الحدود بين النظر للإعلام كوسيلة في يد الحكومات للتعبئة الجماهيرية والاجتماعية وتوجيه التنشئة السياسية ذاتها، وبين الدور المستقل للإعلام كمبر جماهيري يعمل على طرح المطالب الجماهيرية الجديدة على النظام السياسي والقيام بالدور الرقابي، أي مراقبة العمل والتنفيذ.

وفي إطار العمل بحقوق الإنسان فإن العلاقة الواضحة والصحية بين مفاهيم الإعلام والديمقراطية وحقوق الإنسان تفترض الوعي الدقيق لهذه المعاني وحدود الواقع الذي تطبق فيه، «وتنشيط أو تعزيز أدوات التنمية السياسية الأخرى غير الثقافة السياسية ـ التي يلعب فيها الإعلام دوراً بارزاً ـ مثل الأحزاب السياسية»[15].

كما تفترض هذه العلاقة الصحية والواضحة الإقرار بأن النظام السياسي الذي يأخذ بحقوق الإنسان يتوجب عليه أن يترك الإعلام يتمتع بمزايا التعددية والحرية. «فالنقابات المهنية والعمالية وتنظيمات الشباب والنساء وسائر الأحزاب السياسية جميعها لها الحق في خلق وسائلها الإعلامية والاتصالية الملائمة لها، وليس من حق الأقلية ذات النفوذ السياسي والاقتصادي أن تحتكر العمليات الاتصالية والإعلامية لنفسها دون سواها»[16]. فلا يجوز القول باحترام حقوق الإنسان في ظل إعلام تسيطر عليه السلطة السياسية أو الاتجاه السياسي الواحد. بمعنى آخر أن يحرم الأفراد أو الجماهير أن تعبر عن رأيها وأفكارها بكل حرية وبدون ضغط أو ابتزاز من قبل السلطة السياسية، أي أن يسمح لمختلف القوى الاجتماعية أن تعبر عن نفسها ووجودها إعلامياً وبشكل حر ومستقل وبدون تدخل من قبل السلطة أو ممثليها.

ثالثاً: أسباب الاهتمام بحقوق الإنسان:

تكاثرت إثر الحرب العالمية الثانية الأصوات الداعية إلى الاهتمام بحقوق الإنسان وتأمين الحماية اللازمة لها على الصعيدين الدولي والوطني. وتوالت منذ ذلك الحين المواثيق الدولية (إعلانات عالمية، اتفاقات دولية واقليمية) التي عُنيت بالنص على حقوق الإنسان وتحديد أبعادها وتهيئة السبل الكفيلة بحمايتها.

وفي مقدمة هذه المواثيق يأتي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في 10 كانون الأول 1948. وتلته وثيقتان هامتان هما: العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية. هذا وقد صدرت في وقت لاحق عدة اتفاقيات اقليمية كالاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في عام 1950 والاتفاقية الأميركية لحقوق الإنسان في عام 1969. ومؤخراً صدر الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب الموقع في نيروبي سنة 1981، كما صدرت الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان في عصر الجماهير في العام 1988.

ولم تكن فكرة عقد اتفاق عربي لحقوق الإنسان غائبة عن المجموعة العربية، «فلقد بذلت، وما زالت، الجهود من أجل التوصل إلى عقد مثل هذا الاتفاق. من ذلك ما توصلت إليه الأمانة العامة لجامعة الدول العربية من وضع مشروع الميثاق العربي لحقوق الإنسان» كثمرة للجهود التي بدأتها منذ عام 1970، وما انتهى إليه مؤتمر الخبراء العرب الذي انعقد بالمعهد الدولي للدراسات العليا في العلوم الجنائية بسيراكوزا (ايطاليا) في الفترة من 5-12 كانون الأول/ديسمبر 1986 حيث انتهى إلى صياغة «مشروع حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربي»[17].

هذا الاهتمام الزائد بقضية حقوق الإنسان يعود إلى عدة أسباب نوجزها على الشكل التالي:

1 ـ إن حقوق الإنسان لم تعد، كما كانت في الماضي، قضية فردية أو وطنية أو إقليمية تعالج في نطاق القوانين والأنظمة الداخلية، بل أصبحت قضية عالمية تعني المنظمات والمحافل الدولية بها وترى في احترامها وحمايتها شرطاً أساسياً لممارسة الديمقراطية.

2 ـ إن حقوق الإنسان أصبحت، في الربع الأخير من القرن العشرين، الشغل الشاغل لكل حكم أو نظام يطمح إلى تحصين نفسه بالشرعية الديمقراطية وإبعاد تهمة التسلط والديكتاتورية عن ممارساته، ولهذا رأينا الأنظمة الحاكمة (ولو كانت مستبدة) تتسابق على إصدار الدساتير والتشريعات التي تحض على احترام حقوق الإنسان وتشيد بالديمقراطية.

3 ـ لقد أصبح من السائد اليوم لدى عدد كبير من المفكرين أن عظمة الدولة أو رفعتها لا تقاس إلا بما تؤمنه من ضمانات للإنسان وما تنص عليه دساتيرها من التزامات تحمي حقوق الإنسان، ويؤكد البعض أن ازدهار هذه الحقوق لا يتم إلا في نظام ديمقراطي وان احترامها معيار لتألق كل حضارة.

4 ـ إن فقدان الحريات وتكبيل الحقوق أو تقييدها كان على مر العصور، سبباً من أسباب انهيار الحضارات والمجتمعات.

فالحضارة العربية لم تعرف الازدهار والتألق إلا في العهود التي نعمت فيها الأمة بالحرية الفكرية الواسعة. وعندما بدأ الحكام يتنكرون للحقوق والحريات ويفرضون القيود على العقل أخذت الحضارة تنزلق في طريق الانحدار. ومن الملاحظ أن اندلاع الثورات السياسية وحدوث التغييرات الاجتماعية كان دائماً نتيجة التسلط والهيمنة والإمعان في التعدي على الحقوق والحريات. ولهذا رأينا أن كل ثورة من الثورات الكبرى في التاريخ قد تمخضت عن وثيقة أو ميثاق أو إعلان حول الحقوق والحريات[18].

5 ـ إن من يتطلع على بيانات زعماء الثورات والحركات الانقلابية في العالم وخاصة في بلدان العالم الثالث يلاحظ أنها مفعمة بالرغبة في محاربة الرشوة والفساد وحماية حقوق الإنسان وإقامة المؤسسات الديمقراطية، ولكن سرعان ما يتحول هؤلاء الزعماء إلى أبطال استبداد وظلم وقهر ومن أشد المتنكرين للديمقرطية والحرية.

وتضاعف الاهتمام العربي بحقوق الإنسان نابع، ولا شك، من الحرص على تأمين الحرية المسؤولة والملتزمة لكل إنسان في الوطن العربي. فالحرية تعد بأشكالها ومضامينها المختلفة من أهم الدعائم للديمقراطية، بل إن الديمقراطية تفقد معناها وميزاتها إذا تخلت عن الحرية أو جردت منها. ولعل الدرس الأعظم الذي تلقاه العرب بعد التجارب والمحن التي خبروها، «يتلخص في أن التحرير والوحدة والتطور والتقدم والاشتراكية تبقى شعارات فارغة ما لم تبن وتحم وتحصن بالحرية»[19].

رابعاً: حقوق الإنسان ومحنة الديمقراطية في الوطن العربي:

لم يكن موضوع حقوق الإنسان، حتى وقت

قريب، مطروحاً في لغة الباحثين والمثقفين العرب عند تحليلهم لأزمة الديمقراطية أو دراستهم لكيفية تطور الأنظمة العربية. ولكن الاتجاه المتزايد في السنوات الأخيرة، وخاصة، في الربع الأخير من القرن العشرين، لدى غالبية النظم العربية للتحرر ولو جزئياً من القيود المفروضة على العمل السياسي، والأخذ بفكرة تعدد الأحزاب أو إنهاء فكرة الحزب المسيطر كان له دور المنشط في الدفع بموضوع حقوق الإنسان إلى سطح دائرة الحوار بين النخبة المثقفة العربية، وإلى التوجهات الجديدة للنظم العربية ذاتها في تعاملها مع قضية الديمقراطية.

لقد طرحت قضية الديمقراطية وهي الإطار الأوسع لقضية حقوق الإنسان في الوطن العربي منذ بداية القرن العشرين وما زالت. وعندما نتحدث عن هذه القضية المصيرية في إطار الوطن العربي فإننا ملزمين بعدم اغفال حصيلة التطور التاريخي الذي مرت به وما نتج عن ذلك من تراث وقيم. كذلك لا نستطيع أن نتجاهل معطيات العصر الراهن وتجارب الأمم الأخرى[20].

وفي إطار قضية حقوق الإنسان لا يمكن فصل شعاري الديمقراطية والحرية عن بعضهما بسبب الطبيعة المركبة لقضية حقوق الإنسان. إذ إن هذه الحقوق كلاً متلازماً[21]. ولا تقتصر بالتالي على الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية. بل تتناول جانباً أساسياً يسبق هذه الحقوق ألا وهي الحقوق الطبيعية مثل حق الإنسان في الحياة وفي عدم تعرضه للاستعباد والسخرة. ومن هنا فإن الدفاع عن الديمقراطية قد ارتبط دوماً في الوطن العربي بالدفاع عن الحرية[22].

وإذا ما القينا نظرة على الخريطة الحالية للوطن العربي تطالعنا المعطيات التالية:

ـ التنوع الثقافي الذي تفاعل في وعاء عربي إسلامي ـ مسيحي خلال ما يقارب من 14 قرناً وأفرز هذا الكيان التاريخي الذي يتميز بوحدة اللغة والتراث والأرض والتكوين النفسي والمصالح المشتركة.

ـ التجزئة التي فرضت على الوطن العربي فأدت إلى انقسامه إلى دول ذات نظم سياسية متباينة تتراوح بين نظم الامارات والممالك المقيدة والمطلقة مروراً بأنظمة ليبرالية وانتهاء بنظام الحزب الواحد أو الحزب المسيطر.

وتتفاوت هذه الدول في تحررها الاقتصادي والاجتماعي كما تتباين من حيث حجمها الجغرافي والبشري.

ـ علاقة التبعية التي تربط الأنظمة العربية بالقوى الدولية الأجنبية وخصوصاً الولايات المتحدة الأميركية ودول أوروبا الغربية والشركات المتعددة الجنسية التي تمارس دور الهيمنة والتسلط في مجال التكنولوجيا والثقافة، وما يترتب على ذلك من إهدار للحقوق الوطنية والسياسية لشعوب المنطقة من خلال تصعيد أساليب القمع المادي والإيديولوجي والفكري الذي تحتكر الحكومات العربية أدواته الرئيسية. وتتمثل في الجيوش وقوات الأمن الداخلي ووسائل الإعلام ومؤسسات التعليم[23].

ـ ظاهرة الاستعمار الاستيطاني العنصري المتمثل في اغتصاب الأرض العربية في فلسطين وإقامة الكيان الصهيوني عليها وما تبعه من تشريد وتهجير للشعب الفلسطيني في أرجاء الوطن العربي وفي عدد من بلدان العالم. وهذه الظاهرة تمثل تحدياً من نوع خاص يهدد الأرض والتراث القومي ككل، فضلاً عن استناده إلى قوى عسكرية وتكنولوجية وركائز مادية أتاحت له إمكانية التغلغل الثقافي والإعلامي داخل الوطن العربي، خصوصاً بعد توقيع معاهدة السلام المصرية ـ الاسرائيلية في 1978 والغزو الاسرائيلي للبنان في 1982. وقد ترتب على استمرار هذه الظاهرة الاسرائيلية

مـزيداً من الانقسـام بين أجـزاء الوطن العـربي نتيجة افتقاد الموقف القومي الموحد وغيابه.

ـ انتشار الأمية لدى الجماهير العربية (تتراوح ما بين 69% إلى 75% في الدول العربية)، علاوة عـلى سيادة التخلف الثقافي والاجتماعي خصوصاً لـدى الطبقـات الشعبيـة. ويعـود ذلـك إلى ضعف النـظام التعليمي وتـدني الأداء الإعـلامي وسيـطرة الثقـافـة التجـاريـة وانحسار الابداع القومي والاستسلام لما يسمى بالغزو الثقافي الأجنبي وخصوصـاً الأميركي. وقـد استثمرت الحكـومات العـربية حـالـة التـدني التعليمي والثقـافي المتفشية بين الجماهير العـربية في تكـوين هامشيـة هذه الجماهير في كافة الأنشطة الثقافية والسياسية[24].

ـ تعاظم دور جهاز الدولة في المجتمعات العربية في مقابل تهميش دور المواطنين مما أسهم في إضافة مزيـد من التعقيـدات في علاقـة المـواطن بـالـدولـة وإهـدار الحصيلة الايجـابية لـتراث النضال الـوطني عـلى مـدى قـرن كامـل، إذ أسفـرت مسـيرة التحـرر الـوطني في الوطن العربي عن صور قاتمة تبرز فيها قلة ثرية تسيطر على مصادر الثروة الاقتصادية والنفوذ السياسي وأغلبية محرومة من الحد الأدنى لمقومات الحياة الآدمية الكريمـة سواء على المستوى الاقتصادي أو السياسي أو الثقافي، بمعنى آخـر الغيـاب التـام والفعـلي للديمقـراطيـة[25]. ويتجلى هذا الغيـاب للديمقراطيـة في ظاهـرة «تعطيـل المجالس النيابية، وفشل النمـوذج الغربي للديمقـراطية البرلمانية، واستئثار الحاكم بكل السلطات، والنص في بعض الـدساتـير عـلى الحكم الـوراثي»[26]، والخـرق المستمر للقوانين المنصوص عليها في الدساتير (خـاصة قـانون الحـريات وقـانون العمـل) إضافـة إلى ظاهـرة القـوانـين الملحقـة التي تحـد من حـريـة النصـوص الأصلية[27]، كقانون الطوارىء وغيرها...

وقد ترتب على سيادة الأوضاع اللاديمقراطية بـروز حقيقة أساسية هي حرمان الإنسان العـربي من أغلب حقوقه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فهـو محروم من المشـاركـة في صنـع القـرارات التي تمس وطنـه ومصـيره ومحروم من حقـه في إبداء الـرأي والتعبير في قضايا وطنـه وشؤون مجتمعه وهـذا الحرمـان لا يقتصر على إبداء الرأي فحسب، بل يشمـل حرمـان المواطن العـربي من المعلومـات التي تتعلق بشؤون وطنـه ومـا يدور حوله وطنياً وعالمياً ممـا لا يسمح لـه بتكوين رأي سليم ومتكـامل عن الأوضـاع التي تحيط بـه. فهـو لا يرى ولا يسمع إلا ما تسمح به أدوات النظام ولا يقرأ إلا مـا تسمح بـه الرقـابة. كـما أنـه يتعـرض بصـورة مـنظمـة لكـافـة أشكـال القمـع والارهـاب الفكـري والإيديولوجي.

خامساً: حقوق الإنسان في ضوء الممارسات الإعلامية في الوطن العربي:

نـود باديء ذي بـدء أن نشـير إلى حقيقـة تـاريخيـة مهمـة وهي أن الإعلام العـربي لم ينشأ إلا عـلى أيدي السلطة السياسية وخصوصاً الصحافة، وقـد سيطرت هـذه الحقيقة التـاريخيـة عـلى نشـأة وسـائـل الإعـلام الأخـرى (المسموعـة والمرئيـة). إذ نشـأت الاذاعـات العـربية في نهايـة العشرينات من هـذا القـرن ممثلة في أول بث إذاعي «بدأ من العاصمة المصرية عـام 1926، ثم انتشرت فيـها بعد في سـائر البلدان العـربيـة. فلم يكـد يحل منتصف عـام 1975 حتى أصبح لكـل دولـة عربية محطات للإرسال الإذاعي والتلفزيـوني الخاصـة بها. وكانت النشـأة الحكوميـة ولا تزال السمـة المميزة حتى يومنا هذا[28].

وتجدر الإشارة إلى أن نمط الملكية الحكومية لوسائل الإعلام الجماهيرية هو النمط المسيطر في مختلف أرجـاء الـوطن العـربي (بـاستثنـاء لبنـان)[29]، أمـا بـالنسبـة للصحافة فالأمر يختلف بعض الشيء إذ رغم مـا يسود العالم العربي من نمط الملكية الحكوميـة للصحف فإننـا نـلاحظ عـدداً لا بـأس بـه من الصحف المستقلة والحزبية التي تعتمـد في تمويلهـا على مـوارد خاصـة أو

فردية، بينما تخضع الصحف التابعة للسلطة السياسية للتمويل المباشر من قبل هذه الأخيرة عن طريق الإعلانات أو الاشتراكات الحكومية، أو عن طريق المخصصات السرية.

تأسيساً على ما تقدم يمكننا القول بأن الطابع المركزي هو الطابع المسيطر على الممارسات الإعلامية في الدول العربية. فالإرسال الإذاعي والتلفزيوني يبث دائماً من عاصمة الدولة أو من إحدى المدن الرئيسية. كما أن الإنتاج الإعلامي يتم معظمه في عاصمة الدولة، ونادراً ما نلحظ قيام مراكز إنتاج إقليمية خصوصاً في الدول العربية التي تسمح رقعتها الجغرافية ومواردها الطبيعية بإنشاء هذه المراكز. وينطبق هذا القول على الصحف والإذاعات والتلفزيون ووكالات الأنباء والإنتاج السينمائي وغيرها...[30].

ومما يلاحظ على الممارسات الإعلامية في الوطن العربي تركيزها على الجوانب السياسية والدعائية والتحرك في دائرة الحكام والرؤساء وتسليط الضوء عليهم وعلى نشاطاتهم وخطبهم السياسية وتنقلاتهم. مما يؤدي إلى إهمال الوظائف الأساسية التي يفترض أن يقوم بها الإعلام وهي إحاطة المواطنين بالمعلومات الكاملة والوافية عما يدور حولهم محلياً وعالمياً.

وخلافاً للدور البارز الذي لعبته الصحافة العربية في فترة ما قبل الاستقلال، والذي تميز بإرساء مجموعة من التقاليد الديمقراطية، من خلال الممارسات العديدة التي قامت بها في مواجهة السلطات الاستعمارية والحكومات المتعاونة معها، فإن هذه المؤسسات الإعلامية التزمت بعد الاستقلال، كرهاً أو طوعاً، مواقف حكوماتها واحتفى الدور المميز الذي لعبته في فترة النضال الوطني.

وكان من نتيجة ذلك أن أصبحت وسائل الإعلام عبارة عن أدوات في يد السلطة تهلل للنظام وتبارك القرارات الرسمية أكثر من كونها «أداة لتوجيه النقد والاسهام في إعادة تشكيل العقل العربي بصورة بناءة وإيجابية»[31].

ويلاحظ بشكل عام أن معظم الحكام في الوطن العربي يعتبرون أي نقد موجه للحكومات على أنه موجه دوماً ضدهم، ويحاربون بالتالي أية محاولة لتشكيل معارضة سياسية. صحيح أن العديد من الدول العربية لم تنص في دساتيرها على تحريم قيام حزب أو أحزاب معارضة ولكن يختلف الأمر من الناحية الواقعية. إذ إن أي محاولة لتشكيل معارضة حقيقية سرعان ما يتم القضاء عليها ولو باستخدام العنف إذا لزم الأمر. والواقع أن العالم العربي لم يشهد صحافة تمثل مختلف القوى السياسية والاجتماعية إلا في الفترة التي سبقت الحصول على الاستقلال عندما حدث تحالف مقدس بين مختلف الفئات والقوى الاجتماعية لمواجهة السلطات الاستعمارية. أما في الوقت الراهن «فالدول العربية تشهد أشكالاً مختلفة ومتعددة للقيود التي تفرض على الحريات العامة دفاعاً عن النظام العام وأمن الحكومات وهما من المفاهيم المطاطة التي تستخدم بمهارة لحرمان القوى الاجتماعية المختلفة وتنظيماتها السياسية والثقافية من حرية التعبير والمشاركة في تشكيل مصائر الوطن العربي»[32].

وتمارس الحكومات العربية «رقابة مشددة على وسائل الإعلام وخصوصاً الصحافة. وتتخذ الرقابة أشكالاً متنوعة. فقد تكون مقتصرة في بعض الأحيان على موضوعات معينة مثل الأمور الدينية أو المسائل الحساسة في العلاقات الدولية والشخصيات الأجنبية البارزة. ولكنها كثيراً ما تشمل الموضوعات التي تمس أمن هذه الحكومات وسلامتها، وغالباً ما تستند الرقابة على الصحف العربية إلى قوانين مدونة ولكنها في كثير من الأحيان تستند إلى السلطة التقديرية للحكومات. وتتوافر لدى الدول العربية قوانين

للرقـابة تـطبق أثناء فـترة الطوارىء. ومن أبـرز أنواع الـرقابـة التي تلجأ إليهـا الحكومـات العربيـة الرقـابـة المسبقة حيث تقدم المـادة الإعلاميـة للرقيب للموافقـة عليهـا قبل النشر، والـرقابـة بعد التـوزيـع حيث يتم مصـادرة النسخ المعـدة للتوزيـع من هـذه الصحف. ولكن أخـطر أشكال الـرقابـة الشائعـة في الصحـافـة العربية اليوم هي الرقابة الـذاتية التي يمـارسها رؤسـاء التحـرير والصحفيـون من تلقاء أنفسهم دون الحـاجة إلى وجود رقيب رسمي»[33].

ونشـير في هذا السيـاق إلى ما أورده الاستـاذ محمد عبد الغني حسن حول بعض التعابير والألفاظ الخاصة في الصحف والتي يـراد بهـا تجنب استعـمال الألفـاظ اللغوية الأصليـة للمعاني، ووضـع تعابير أخف وقعاً على مسامع الجماهير والقراء، مع أنها تدل عـلى المعاني الأصلية بطريقـة ملطفة ومخففـة. ومن المحتمل يقـول محمـد عبد الغني حسن أن تكـون تلك العبـارات من وضع الجهات المسؤولة أو إيحاءاتها وذلك مثل «تحريك الأسعار» ويقصد به زيادتهـا، «الرأي الآخـر» ويقصد به المعارضـة و«النكسة» ويقصـدون الهزيمـة، وترشيـد الاستهـلاك ويقصـدون نقصـه وتقليله. . . ويختـم الكـاتب ذلك السيـاق بقولـه: «وهذا بـاب من البيان الذي لا يخفى على حس المواطنين وفطنتهم»[34].

والـواقـع أن معـظم وسـائـل الإعـلام الـرسميـة وخصوصاً الصحف ذات الملكيـة الحكوميـة «لا تتسع إلا لوجهات النظر الرسمية وتنطوي عـلى اتجاه واحـد لسريـان الإعلام من السلطة إلى الجـماهير ولا يـوجـد اتصال متبادل في اتجـاهين. فـرسائـل القراء نـادراً ما تنشر في صورتها الحقيقية وكذلك الأراء المخالفة لرأي الحكـومـات. وفي الحـالات القليلة التي يسمـح فيهـا بـالنشر تتعرض للعـديد من التعـديـلات عـلى أيـدي رؤسـاء التحريـر وأمثالهم. وتمـر المواد الإعـلامية التي تنشر بـالصحف العربيـة المواليـة للسلطات الحـاكمـة بعـدة مراحـل تتعـرض أثنـاءهـا للحـذف والتعـديـل والتنقيـح. . . والاقتصار عـلى مصادر اخبـارية معينـة دون سواها وذلك بهدف وصولها إلى القـراء في صورة تـرضي الحكومـات العربيـة وتدعم سلطاتهـا الفكريـة ونفـوذهـا السيـاسي. والشيء نفسـه يحـدث بـالنسبـة لـلإذاعة والتلفـزيـون في الـوطن العـربي إذ نـادراً مـا يسمـح بإذاعـة برامـج خاصـة بأحـزاب المعارضـة أو تحمل رؤية نقدية للحكومات»[35].

سـادسـاً: دور وسـائـل الإعـلام في تكـوين الادراك وتعميق الوعي بحقوق الإنسان

تلعب وسائل الإعلام دوراً هامـاً في نطاق تكـوين الادراك لـدى المواطـين بالمسـائل التي تهمهم وتـرتبط بمصـالحهم الخاصـة والعامـة، فهي التي توضـح «أي السلوكيات وأي الاتجاهات تكون مقبولة، وذات قيمة بـالنسبـة للمجتمـع في وقت مـا، وهي التي تبـين أي الاتجـاهـات وأي السلوكيـات تكـون غـير مقبـولـة، وليست بذات قيمة بالنسبة للاتجاه السائد»[36].

ويؤكد «الموند» على أن وسـائل الإعـلام «تستطيـع أن تلعب دوراً هـاماً في التنشئـة السياسيـة من خـلال التدعيم للعقائد المكتسبة، أو من خـلال التركيـز على قيمـة معينة من القيم السيـاسية»[37]. وبصـدد الحالـة موضوع الدراسة فالمطلوب من وسائل الإعلام تعميق الوعي بحقوق الإنسان وتكوين الإدراك بهذه المبادىء والحقـوق. وهي مهمة ليست بـاليسيرة كـما قد يعتقـد البعض، ذلك لأن الإعلام العربي الرسمي أو الخاص (على ندرته) قد اعتاد على معـالجة كـافة المـوضوعـات القومية معالجة دعائية[38] تستثـير العواطف، وتخـاطب الوجدان، وتغيب العقـل وتزيف الـوعي. نحن هنا، وبمنتهى الصراحـة أمـام وضعيـة لا تحتـاج إلى هـذا الأسلوب، بـل إلى أسلوب آخر، إلى الإعـلام النقي البعيـد كل البعـد عن الدعـاية السيـاسية والاعـتراف الإعـلامي والتكرار، إلى الإعـلام القائم عـلى الحـوار والنقـاش بـدل التلقـين والنصـح المبـاشر، لأن هـذا

الأسلوب لم يعد يجدي في هذا العصر. اننا في هذا الصدد بحاجة إلى إبداع جديد في مجال الأساليب الاعلامية المستخدمة. ويجب أن ترتكز هذه الأساليب من وجهة نظرنا على الأسس التالية:

- التنسيق بين أساليب الإعلام المباشر أو الاتصال الشخصي وأساليب الإعلام غير المباشر الذي يتم من حلال وسائل الإعلام، أي الاستفادة من قادة الرأي في المجتمع للمساعدة على إيصال الرسالة الإعلامية المطلوبة.

- استغلال طاقة الإعلام ووسائل الاتصال في كشف الانتهاكات المتعلقة بحقوق الإنسان.

- التركيز على التعليم ودوره في تكوين الإدراك وتعميق الوعي بحقوق الإنسان.

- اعتماد الأساليب غير المباشرة في التوجيه، وتوظيف التراث لخدمة الهدف الذي نسعى إليه أو إلى تحقيقه وغير ذلك من وسائل التقنية الإعلامية.

1 - دور قادة الرأي

في نطاق عملية تكوين الإدراك وتعميق الوعي، يجب الاستعانة بوسائل الاتصال المباشر، سواء أكان اتصالاً شخصياً أو اتصالاً جماعياً، لما تتميز به هذه الوسائل من قوة تأثير وقدرات إعلامية متميزة. وهنا تبرز أهمية قادة الرأي ودورهم الحيوي. باعتبار أن قائد الرأي يقوم بدور الوسيط بين أجهزة الإعلام الجماهيرية وبين الناس. وهؤلاء القادة يحتلون مراكز مميزة في مجتمعاتهم المحلية ويتبوأون منزلة رفيعة في هذا الصدد، كما أنهم يشكلون حلقة الاتصال مع المستويات الأعلى منهم في البناء الاجتماعي ومع الجماهير التابعة لهم.

ويرجع ذلك إلى التشابه الكبير بين قادة الرأي والأفراد الذين يتأثرون بهم لأنهم ينتمون إلى الجماعات الأولية نفسها مثل العائلة والاصدقاء وزملاء العمل. كما أنهم أفضل ممثلين لجماعاتهم وأكثر كفاءة في نطاق تخصصاتهم من تابعيهم كما يقول **«كاتز ولازارسفيلد»**[39]، وليسوا جماعات منعزلة عن مجتمعاتهم. ذلك أن قادة الرأي جزء لا يتجزأ من عملية الأخذ والعطاء في العلاقات الاجتماعية التي تحدث كل يوم. وقائد الرأي أقدر على أن يعكس تفكير الجماعة التي ينتمي إليها، ويمثل مفتاح الاتصال بينها وبين العالم الخارجي. وهنا تبرز أهميتهم ويصبح من الضروري استكشافهم وكسبهم واستثمار معرفتهم من أجل تعميق الوعي وتكوين الإدراك بحقوق الإنسان.

وهؤلاء القادة هم أقدر على تعبئة الجماهير واستثارتها لفترة طويلة حين يشعرون بأن صالحهم الخاص يتصل بهذه المسألة اتصالاً قوياً وهذا ما يؤكده «كانتريل» في أن الرأي يتقرر نتيجة لقوة الصالح الخاص. فالأحداث والأقوال وغير ذلك من المنبهات تؤثر في تشكيل فكر الجماهير وأرائهم بقدر العلاقة المتبادلة بينها وبين الصالح الخاص لهذه الجماهير[40].

وهكذا نرى أن قادة الرأي يلعبون دوراً مؤثراً وفعّالاً في مختلف مجالات الحياة، فهم قادرون على تحويل الاتجاهات السلبية للجماهير إلى اتجاهات إيجابية نظراً لما يتميزون به من قوة الشخصية والذكاء وحسن التصرف، والسيرة الحسنة والسمعة الطيبة، وهذا يمكنهم من التأثير على غيرهم.

وقادة الرأي أكثر ميلاً إلى التعرض لروافد الفكر والمعرفة وألصق الناس عادة بأجهزة الإعلام، بمعنى أنهم أكثر حرصاً من غيرهم على قراءة الصحف والاستماع إلى الإذاعة وحضور المؤتمرات السياسية[41] أي تلك الوسائل التي ترتبط بموضوع قيادتهم وبالتالي فإنهم حلقة الاتصال بين وسائل الإعلام والجماهير[42] التابعة لهم وعن طريقهم تنساب الرسالة الإعلامية إلى الجماهير المستهدفة أو تتوقف عند درجة معينة أو

تمتنع من الوصول نهائياً ويتم اجهاضها[43]. أي إن الوصول إلى هؤلاء القادة يعني الوصول إلى الجماهير.

وتكمن أهمية هؤلاء القادة في قدرتهم على توظيف وسيلة الاتصال الشخصي المباشر والتأثير بها لا سيما وقد أكدت الدراسات العلمية التي أجريت في هذا الصدد، فاعلية الاتصال الشحصي وتفوقه على وسائل الإعلام الأخرى، وقدرته على إحداث التغيير أو إعاقته بصورة ملموسة. وقد أبرزت الدراسة التي أجراها «**كاتز ولازارسفيلد**» ان الاتصال الشخصي هو أهم طرق التأثير، وأن تأثيره يفوق كل المصادر الأخرى في اتخاذ الناس لقراراتهم، وأن هذه الوسيلة يتم توظيفها من خلال العناصر التي توجد في كل طبقة اجتماعية وتلعب دوراً مكملاً لوسائل الاتصال الجماهيري.

وهكذا يتبوأ الاتصال الشخصي مكانة بارزة في نطاق عملية خلق الادراك وتعميق الوعي بحقوق الإنسان، وذلك لقدرة هذه الوسيلة على التأثير في السلوك مما لا يتاح لوسائل الاتصال الأخرى.

ومن مميزات الاتصال الشخصي في نطاق عملية حلق الادراك وتعميق الوعي بحقوق الإنسان، أن مصادر المعلومات الشخصية تمتار بسهولة الاتصال بها وإمكان تصديق ما تأتي به من معلومات، حيث إنه عندما يكون المصدر معروفاً على نطاق واسع فمن المتوقع أن ينظر إليه باعتباره جديراً بالثقة، كما أن الاتصال الشخصي قد يكون له فاعلية في مواجهة أي معارضة للفكرة أو عداء لها من جانب الشخص الواقع عليه الاتصال.

ويستطيع قادة الرأي والفكر استخدام وسيلة الاتصال الشخصي لدفع عملية تعميق الوعي بحقوق الإنسان بصورة تفوق الاتصال الجماهيري، لذا كان واجباً على المعنيين بشؤون الرأي العام أن يمدوا قادة الرأي في المجتمع باستمرار بالمعلومات التي تتناول القضايا العامة حتى يتمكنوا من تزويد الجماهير بها أو التأثير فيهم.

2 ـ دور التعليم

يأخذ الإعلام على عاتقه القيام بأهم أدوار عملية تكوين الإدراك وتعميق الوعي في مجال حقوق الإنسان، وهو التعليم. ومفهوم التعليم في علم النفس يستخدم بمعنى أوسع من معناه في اللغة المتداولة. فهو لا يقتصر على التعليم المدروس المقصود أو التعليم الذي يحتاج إلى دراسة ومجهود فقط، بل إنه يشتمل على كل ما يحصل عليه الفرد من معلومات وما اكتسبه من مهارات وقدرات واتجاهات وعادات مختلفة سواء تم هذا الاكتساب بطريقة شعورية أو لا شعورية[44].

ومن الوظائف الأساسية للإعلام التي أشار إليها عالم السياسة لاسويل التنشئة السياسية. و«هي العملية التي يمكن بواسطتها تشكيل الثقافة السياسية أو المحافظة عليها أو تغييرها. والسمة الأساسية لها أنها عملية مستمرة على مدى حياة الإنسان»[45].

تقوم وسائل الإعلام في هذا المحال بدور هام، لأن الكم الكبير من المعلومات التي يحصل عليها الشباب عن طبيعة عالم السياسة يأتي من خلال وسائل الإعلام، وهي تصل إليهم مباشرة من خلال تعرضهم الاختياري للرسائل الإعلامية التي تبثها، أو قد تصل إليهم بطريق غير مباشر من خلال تعرض الأسرة، والمعلمين، والرفاق، والأصدقاء لوسائل الإعلام. تقدم وسائل الإعلام للشباب الحقائق النوعية أو القيم العامة. تعلمهم أي العناصر تنتج القوة والنجاح والسيطرة في المجتمع. وتمدهم كذلك بنماذج السلوك. ثم يستخدم الشباب هذه المعلومات لتنمية أرائهم وفق حاجتهم إلى بناء الاتجاهات ونماذج السلوكيات[46].

وقد أثبتت بحوث الرأي العام. أن أكثر التوجهات

والأراء الجديدة للمراهقين يكتسبونها من خلال المعلومات التي يحصلون عليها من وسائل الإعلام[47].

ويضطلع الإعلام، ولا سيما في المجتمعات الانتقالية، بمهمة تعليم الجماهير مهارات جديدة وغرس الرغبة في التغيير لديهم وزيادة أمالهم وتطلعاتهم لتحقيق اقتصاد متطور والوصول إلى مجتمع متحضر.

وهناك روابط قوية وعلاقات وثيقة في الدول النامية بين التعليم وما تنشره وسائل الإعلام. فالمناقشات التي تدور حول التعليم تتصل بشكل مباشر بوسائل الإعلام. وخطط تطوير الإعلام تتصل أو ترتبط عادة بالخطط أو المشروعات التعليمية والإنتاجية، حيث تتحمل وسائل الإعلام العبء الأكبر لعدة سنوات مقبلة من أجل التعليم في الدول النامية حيث إنه لا يمكن إعداد المدارس والمعاهد العلمية الكافية.

وتأسيساً على ذلك يصبح من الأهمية بمكان وضع استراتيجية واحدة للتعليم والإعلام في مجال حقوق الإنسان. وهذا ما تنبهت له المنظمات الاقليمية والدولية المهتمة في الدفاع عن حقوق الإنسان. إذ اكتشفت أن أوضاع حقوق الإنسان في الثمانينات لم تكن أفضل مما كانت عليه في السابق، بل كشفت التقارير العالمية والاقليمية والمحلية عن تحد سافر وانتهاكات فاضحة في هذا المجال، فكان من الضروري التوجه نحو المواطن في كل مكان، من أجل مزيد من الدعم لحركة حقوق الإنسان، ومزيد من الوعي بالمبادىء والحقوق.

وقد وضع المؤتمر العالمي حول التعليم والإعلام في مجال حقوق الإنسان والذي انعقد في ڤيينا عام 1978 أولى اللبنات الأساسية والجادة على هذا الطريق، حين طرح قيمة كل من الإعلام والتعليم في التخطيط طويل الأمد لحماية حقوق الإنسان. ثم ترجمت المؤتمرات الاقليمية والمحلية هذه المواقف بشكل عملي عن طريق إدخال هذه المطالب والمبادىء في وثائقها والبحث عن مخرج للتخلص من حصار الحكومات للعمل الإعلامي[48].

وقد عكس المؤتمر السادس عشر لاتحاد المحامين العرب[49] هذه التوجهات الجديدة عندما أكد على ضرورة تدريس حقوق الإنسان على المستوى الجامعي معتبراً أن من شأن ذلك أن ينشر الوعي بها بين صفوف الطلاب. إذ إن عدداً كبيراً من هؤلاء الطلاب سينتقلون إلى موقع المسؤولية في المستقبل. ولذلك فإن تزويدهم بالمعرفة الصحيحة عن حقوق الإنسان وإثارة حماسهم لها هما أحد سبل تطوير حماية هذه الحقوق. كما أكد المؤتمر على أن تنشئة المواطنين على احترام حقوق الإنسان والدفاع عنها لا يبدأ فقط في التعليم الجامعي، ولا يجب أن يعتمد على قنوات التعليم الرسمي وحدها، وإنما ينبغي أن تكون تربية مثل هذا الوعي عنصراً أساسياً في برامج التعليم منذ مراحله الأولى، وفي عمل أجهزة الإعلام جميعاً، وخصوصاً ما تديره الدولة منها. ولذلك يجب أن تتضمن المقررات التعليمية، وخصوصاً مقررات التربية الوطنية تعريفاً بمفاهيم حقوق الإنسان، كما يجب أن تساعد أجهزة الإعلام على تنمية الوعي فيها[50].

وحتى تكتسب مثل هذه التنشئة فعاليتها يجب أن يعكس تنظيم العملية التعليمية وإدارة أجهزة الإعلام جوهر هذه المفاهيم فتفسح كل منها المجال للتعبير الحر عن الأراء وتشجع على اتخاذ المواطنين المبادرة في مناقشة الأمور العامة للمواطن واقتراح الحلول لها.

كما أكد المؤتمر على ضرورة تنمية الوعي بحقوق الإنسان والالتزام بها لدى العاملين في مرافق الدولة المختلفة وخصوصاً الذين يقع على عاتقهم توفير بعض الحقوق مثل العاملين في أجهزة الخدمات التعليمية والصحية. ولكن الأهم من ذلك هؤلاء الذين يجب أن يحموا ويصمنوا ممارسة هذه الحقوق وهم العاملون

في أجهزة الشرطة والقوات المسلحة. إن نشر الوعي بحقوق الإنسان وواجب الدولة في صيانتها بينهم هو أمر على قدر كبير جداً من الأهمية[51].

3 ـ دور وسائل الإعلام في كشف الانتهاكات:

لقد ألمحنا سابقاً بأن لوسائل الإعلام دوراً هاماً في نقل المعلومات إلى عدد كبير من الأشخاص في وقت واحد، كما أنها تقوم بدور جامع الأخبار وتهتم بابتكار الوسائل الجديدة لضمان وصول رسائلها الاتصالية إلى أكبر عدد ممكن من المتلقين.

وفي مجال الدراسة موضوع البحث نجد أنه من الضروري استخدام وسائل الإعلام من أجل كشف الانتهاكات المتعلقة بحقوق الإنسان عن طريق إبراز التناقض بين ما تعلنه مواثيق حقوق الإنسان والممارسات الفعلية للحكومات إزاء هذه الحقوق. والمأساة ليست في انتهاك حقوق الإنسان فحسب، وإنما في السكوت عليها والصمت إزاءها، خاصة في الدول التي تتشدق بالدفاع عن الحقوق الإنسانية، بينما تتعرض هذه الحقوق على أراضيها لأبشع أنواع الانتهاكات والممارسات الشاذة. وقد أشارت جريدة «الهيرالد تريبيون» إلى أنه إذا كان الغرب يشعر بالقلق بسبب انتهاك حقوق الإنسان في الاتحاد السوفياتي، فإن العكس صحيح أيضاً، فالاتحاد السوفياتي كذلك يشعر بالقلق على انتهاك حقوق الإنسان في الغرب[52].

وفي مجال فضح انتهاكات حقوق الإنسان يجب أن لا نكتفي بإبراز تقارير الإدانة التي تصدرها المؤسسات الاقليمية والدولية المهتمة بهذه الحقوق، بل بتكثيف التناول للموضوع قبل الاحتفال العالمي وبعده أي إعطاء الأهمية الكافية لهذا الموضوع وعدم انتظار الاحتفالات الموسمية والرسمية. كذلك يجب اعتبار حقوق الإنسان كلًا لا يتجزأ وأن لا يقتصر تناول هذا الموضوع في مجال الانتهاكات السياسية فحسب، بل يجب أن يشمل الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للقضية، فيما يتعلق بحق العمل، وحقوق الأسرة، وحقوق الوصول إلى المعلومات والتبادل الثقافي الحر وغير ذلك من القضايا المرتبطة بحقوق الإنسان

4 ـ الأساليب غير المباشرة:

لقد سبق وألمحنا بأن أوضاع حقوق الإنسان في الثمانينات لم تكن أفضل من السابق، بل كشفت التقارير العالمية والمحلية عن تحد سافر وانتهاكات واضحة. فكان من الضروري التوجه نحو المواطن في كل مكان، من أجل مزيد من الدعم لحركة حقوق الإنسان ومزيد من الوعي بالمبادىء والحقوق. وذلك يتطلب اعتماد أساليب جديدة ونوعية وغير مباشرة في التوجيه.

وقد عكست منظمة العفو الدولية، وهي أهم منظمات العمل غير الرسمي في مجال حقوق الإنسان، هذه التوجهات الجديدة فذكرت رئيسة اللجنة التنفيذية الدولية للمنظمة في مؤتمرها العالمي «إن حقوق الإنسان على نطاق عالمي لا تزال حلماً نبيلاً آن الأوان لجعله حقيقة واقعة.. نحن نواجه باستمرار حقيقة تتمثل في أن الناس في العالم أجمع يجهلون بكل بساطة حقوقهم. فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان غير معروف في جميع أنحاء العالم تقريباً. ونحن نوي تغيير هذا الوضع على نطاق لم نطرقه من قبل... إن الحكومات تنال الثناء في منظمة الأمم المتحدة لمناداتها بحقوق الإنسان، إلا أن كثيراً منها تقوم بسجن مواطنيها وتعذيبهم وقتلهم... والحل يجب أن يكون عن طريق قيام الناس العاديين في جميع أنحاء العالم باظهار قوتهم، وهو ما يشير إلى كل حكومة بأن لا سبيل بعد الآن إلى ايقاف زحف حركة حقوق الإنسان[53].

وتأكيداً على أهمية التوجهات الجديدة قامت منظمة العفو الدولية مع بداية العام 1988 بحملة توعية

بحقوق الإنسان متبنية وسائل إعلامية جديدة وغير تقليدية. وكان شعار هذه الحملة «نريد حقوقنا الآن»، والهدف منها تعزيز التوعية بالقضية جاعلة من ذكرى مرور أربعين عاماً على صدور الاعلان العالمي لحقوق الإنسان مناسبة للتوجه إلى الناس في كل مكان بدلاً من الاقتصار على مجموعة خاصة أو الضغط على الحكومات.

ومن بين النشاطات الرئيسية التي اعتمدتها المنظمة في هذه الحملة الإعلامية الضخمة توزيع عريضة للمناشدة الدولية تتضمن أهداف التصديق عليها والعمل من أجل المناضلين في سبيل حقوق الإنسان. . وتسعى هده العريضة إلى اجتذاب توقيعات ملايين البشر في كل مكان وفي الوقت نفسه التوعية بهذه الحقوق.

ولقد تمكنت المنظمة الدولية، مع بداية 1988، من توزيع ملايين الأعداد من هذه العريضة اعتماداً على أعضائها وفروعها في أكثر من مائة دولة في العالم[54].

وفي إطار هذه الحملة الإعلامية الضخمة تمكنت المنظمة من تعبئة مئات من الفنانين العالميين والموسيقيين الذين بدأوا يجوبون العالم تحت شعار «نريد حقوقنا الآن». فمن خلال الموسيقى والغناء والفنون التشكيلية يمكن اجتذاب قطاعات جديدة من البشر في العالم وتوعيتهم بحقوقهم الأساسية. ومن الوسائل الأخرى غير التقليدية إنتاج الأفلام التسجيلية والدرامية وتقديم العروض المسرحية التي تمس جوهر القضية: احترام كيان الفرد وحرياته الأساسية[55].

يتضح مما سبق أن هذه الآليات الجديدة التي اعتمدتها المنظمة والتي تعكس أحدث الخبرات في مجال الإعلام وحقوق الإنسان، كانت تهدف إلى تخطي الحصار الذي تفرضه الحكومات وخاصة في البلدان النامية على الكلمة المسموعة والمقروءة.

ولهذا فإن من الأهمية بمكان إدراك أهمية «الاستخدام الإعلامي» للوسائل السابقة: الموسيقى، الغناء، الفن التشكيلي، المسرح، السينما، والتي قد تتمتع بقدر أكبر من الحرية بالمقارنة مع العمل الإعلامي الجماهيري الذي يبقى بشكل أو بآخر عرضة لمراقبة أدق من الدولة ورجال الأمن فيها. يضاف إلى ذلك أن أهمية هذه المصادر تكمن في إمكان تغلغلها بشكل أوسع في قطاع الشباب، وهو الجيل الأكثر قدرة على حماية حقوق الإنسان.

ومع بداية التسعينات يمكن القول إن البعد الإعلامي في الدفاع عن حقوق الإنسان يشير إلى إمكانية تحرك أكثر فعالية. فهو لم يعد يقتصر على الصحف والإذاعة والتلفزيون والتي قد يتضاءل دورها في دعم حقوق الإنسان بسبب الضغط أو التدخل الرسمي، بل أصبح يشمل كل وسيلة من شأنها توعية البشر بحقوقهم. إن هناك بالفعل مساحة للإبداع والابتكار في الاستخدام الإعلامي لكل الوسائل الممكنة[56].

وتبقى مسألة الحفاظ على كرامة الإنسان المحك الأول والأخير لكل نظام سياسي في العالم يطمح إلى العمل الديمقراطي.

الخلاصة والتوصيات:

تكشف لنا هذه الدراسة الدور المؤثر والفعّال الذي تتمتع به وسائل الإعلام وتأثيراتها القوية على أفراد المجتمع وعلى منظماته المختلفة، بل وعلى المجتمع ككل، الأمر الذي يجعلها بلا ريب دعامة قوية من دعائم الدفاع عن حقوق الإنسان.

كما تبين لنا أن التمتع بحقوق الإنسان كافة هي الشرط الأساسي لاستكمال الإنسان إنسانيته، وأن الديمقراطية «في غالبية الأقطار العربية ليست واقعاً محسوساً يعيشه المواطن وينعم بخيراته، وإنما هي نص دستوري جامد أو واجهة دستورية منمقة تحتوي على

كل ما لذ وطاب من عبارات الحرية والمساواة والعدالة والكرامة»[57].

أما فيما يتعلق بالتوصيات فإننا نقترح من أجل توسيع اهتمام وسائل الإعلام العربية بقضايا حقوق الإنسان ما يلي:

1 ـ التأكيد على حرية وسائل الإعلام وواجبها في معالجة قضايا حقوق الإنسان ورصد انتهاكاتها.

2 ـ حث وسائل الإعلام على إبراز قضايا حقوق الإنسان في كل أرجاء الوطن العربي، والكشف عن انتهاكات حقوق الإنسان الحاصلة في الأراضي المحتلة، بحيث تصبح وسائل إعلامنا هي المصدر لمعلومات الوسائل الأجنبية وليس العكس.

3 ـ تخصيص أبواب وزوايا ثابتة للدفاع عن حقوق الإنسان في مختلف الوسائل الإعلامية، تهدف، ضمن ما تهدف إليه، إلى رفع مستوى الوعي لدى الجمهور بحقوقه وحرياته الأساسية وتشجيعه على الدفاع عنها ودفع السلطات إلى احترامها.

4 ـ إنشاء منتدى إعلامي أو جهاز مركزي يعني بحقوق الإنسان في الوطن العربي ويسمح بتبادل المعلومات وجمع القوانين والأبحاث.

5 ـ تنمية خبرة الإعلاميين وتعزيزها في تغطية حقوق الإنسان واستيعابها عبر ندوات ومؤتمرات متخصصة تسعى إلى اطلاعهم على قضايا حقوق الإنسان وكيفية معالجتها والدفاع عنها في مختلف الدول[58].

6 ـ التنسيق بين أساليب الاتصال الشخصي وأساليب الإعلام غير المباشرة، وذلك من خلال وسائل الإعلام.

7 ـ استخدام الأساليب والمواد الإعلامية النوعية في التوجيه: المسلسلات والقصص والموسيقى والغناء والمسرح. وكذلك توظيف التراث لخدمة الهدف الذي نسعى إلى تحقيقه وغير ذلك من الوسائل التقنية الإعلامية.

الحواشي

(1) من ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

(2) صلاح الدين حافظ ـ «الاعلام الحر وثقافة السلام». **الدراسات الإعلامية**، القاهرة ـ العدد 56 ـ 1989 ـ ص 4

(3) W.phillips Davision- *Mass Communication Research*- New york- Prager publishers 1974 p 3.

نقلاً عن د. محيي الدين عبد الحليم ـ «وسائل الاتصال وبناء الإنسان في القرية المصرية» ـ **مجلة الدراسات الاعلامية ـ القاهرة** ـ العدد 57 ـ 1989 ـ ص 89.

(4) فرج الكامل ـ **تأثير وسائل الاتصال ـ الأسس النفسية والاجتماعية** ـ القاهرة، دار الفكر العربي. 1985 ـ ص. 114

(5) محمد سيد محمد ـ **الإعلام والتنمية** ـ القاهرة ـ دار المعارف ـ 1979 ـ ص: 222

(6) د. محيي الدين عبد الحليم ـ **الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العملية** ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة، مكتبة الخانجي ـ 1984 ـ ص. 65.

(7) ولبور شرام **أجهزة الإعلام والتنمية الوطنية** ـ ترجمة محمد فتحي ـ الهيئة المصرية للتأليف والنشر ـ القاهرة ـ 1970 ص 171-172

(8) د محيي الدين عبد الحليم ـ **وسائل الاتصال وبناء الإنسان في القرية المصرية** ـ مرجع سابق ص· 91

(9) د. سعيد بن مبارك آل زعير ـ **التلفزيون والتغيير الاجتماعي في الدول النامية** ـ دار الشروق 47/7/29 ص: 225

(10) حسن الحولي ـ **الإعلام والتراث الشعبي ـ** الكتاب السنوي لعلم الاجتماع ـ العدد الثالث ـ القاهرة ـ دار المعارف بمصر 1982 ص: 204
(11) نقلاً عن محيي الدين عبد الحليم ـ مرجع سابق، ص. 91
(12) محمود سفر ـ **الإعلام موقف** ـ جدة ـ شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر 1982 ص. 60 (نقلاً عن محيي الدين عبد الحليم مرجع سابق، ص 95).
(13) عبد العاطي محمد ـ «التعددية السياسية والإعلام» ـ **الدراسات الإعلامية القاهرة ـ العدد** 56 ـ 1989 ـ ص: 30
(14) عبد العاطي محمد ـ **التعددية السياسية** مرجع سابق ـ كذلك يراجع حول موضوع التنشئة السياسية مقال د محمد سعد السيد أبو عامود ـ «الوظائف السياسية للإعلام» ـ **الدراسات الإعلامية** القاهرة ـ العدد 50 ـ 1988 ص. 14 وما يليها.
(15) عبد العاطي محمد ـ **التعددية السياسية** ـ مرجع سابق ص: 31
(16) عواطف عبد الرحمن ـ «الحق في الاتصال وإشكالية الديمقراطية في الوطن العربي» **مجلة الدراسات الاعلامية** ـ القاهرة ـ العدد 49-1987 ص 22 وما يليها
(17) حقوق الإنسان ـ المجلد الرابع ـ مناهج التدريس وأساليبه في العالم العربي، دار العلم للملايين ـ 1989 ـ ص 12
(18) د محمد المجذوب ـ الإنسان العربي وحقوق الإنسان ـ محاضرة ألقيت في معهد الانماء العربي ـ في بيروت ـ أيار/مايو 1991 ـ ص 2 وما يليها
(19) د محمد المجذوب ـ الحديث عن الديمقراطية في زمن عربي رديء ـ جريدة السفير في 1990/8/6
(20) د عواطف عبد الرحمن ـ «الإعلام العربي وحقوق الإنسان» ـ **الدراسات الإعلامية** ـ القاهرة ـ العدد 53 ـ 1988 ص. 38
(21) د محمد المجذوب ـ الإنسان العربي وحقوق الإنسان ـ محاضرة ألقيت في معهد الانماء العربي في بيروت ـ أيار/مايو 1991 ص 14
(22) عواطف عبد الرحمن ـ المرجع السابق
(23) راجع عواطف عبد الرحمن ـ **الحق في الاتصال وإشكالية الديمقراطية في الوطن العربي ـ** مرجع سابق ص 23-24
(24) لطفي الحولي ـ «إشكالية العلاقة بين الثقافة والإعلام في الوطن العربي» ـ **الطليعة القاهرية** ـ شباط/فبراير 1986 ـ ص 62-64 (نقلاً عن عواطف عبد الرحمن ـ **الاعلام العربي وحقوق الإنسان** ـ مرجع سابق ص: 34 وما يليها)
(25) د. عواطف عبد الرحمن ـ **الإعلام العربي وحقوق الإنسان** ـ مرجع سابق ص: 34
(26) د محمد المجذوب ـ «حديث عن الديمقراطية في زمن عربي رديء» ـ **جريدة السفير** 1990/8/6
(27) أمينة النقالي ـ «حركة حقوق الإنسان من أجل انسنة العمل السياسي» ـ **مجلة الوحدة** ـ العدد 63، 64 ـ 1989-1990 ـ ص 78
(28) راجع د عواطف عبد الرحمن ـ «حق الاتصال واشكالية الديمقراطية في الوطن العربي مرجع سابق ص 26
(29) عرف لبنان مع بداية الحرب الأهلية عدداً لا بأس به من محطات الارسال الاذاعي والتلفزيوني الخاص ولكن بشكل غير شرعي وغير منظم.
(30) عواطف عبد الرحمن ـ الإعلام العربي وحقوق الإنسان ـ مرجع سابق ص. 37
(31) المرجع السابق
(32) المرجع السابق.
(24) عواطف عبد الرحمن: «قضايا التبعية الإعلامية والثقافية في العالم الثالث» **سلسلة عالم المعرفة** ـ الكويت ـ 1984 ـ ص 132
(34) د محمد سيد محمد ـ «كيف نقيس المصداقية في الإعلام العربي» ـ **الدراسات الإعلامية** ـ القاهرة ـ العدد 49-1987 ـ ص 38
(35) عواطف عبد الرحمن ـ الإعلام العربي وحقوق الإنسان ـ مرجع سابق ص 39
(36) د محمد سعد السيد ابو عامود ـ «الوظائف السياسية لوسائل الإعلام» ـ **الدراسات الإعلامية** ـ القاهرة ـ العدد 50 ـ 1988 ـ ص: 15.
(37) المرجع نفسه، ص: 18.

(38) بادي الخطيب، «تدهور الوعي الجماهيري ومسؤولية الإعلام العربي»، **مجلة الـوحدة**، المغـرب، المجلس القومي للثقـافة العـربية العدد 54 آذار/مارس 1989 ـ ص· 93-99.

(39) د. مختار التهامي ـ **الرأي العام والحرب النفسية** ـ دار المعارف بمصر ـ الطبعة الثالثة ـ 1974 ـ ص: 109 وما يليها.

(40) عبد القادر حاتم ـ **الرأي العام وتأثره بالاعلام والدعاية** ـ مكتبة لبنان ـ بيروت ـ 1973 ـ ص: 129.

(41) مختار التهامي ـ مرجع سابق ص: 111.

(42) اطلق على هذه الظاهرة بعملية سريان الإعلام على درجتين.

(43) مختار التهامي ـ مرجع سابق ص: 111.

(44) محمد سيد محمد ـ **الإعلام والتنمية** ـ القاهرة ـ مكتبة الخانكي ص: 237. (نقلاً عن محيي الدين عبد الحليم ـ الإعـلام والإنتاج ـ مرجع سابق ص:67)

(45) د. محمد سعيد السيد أبو عامود ـ الوظائف السياسية لوسائل الإعلام مرجع سابق ص: 18.

(46) المرجع السابق

(47) المرجع السابق.

(48) حقوق الإنسان ـ المجلد الرابع ـ **مناهج التدريس وأساليبه في العالم العربي** ـ دار العلم للملايين ـ 1989 ـ ص. 3 وما يليها.

(49) انعقد هذا المؤتمر في نيسان/أبريل 1987 ـ في مدينة الكويت.

(50) راجع مجلة **الدراسات الإعلاميـة** «تدريس حقـوق الإنسان في الجـامعات العـربية» ـ العـدد 53 ـ 1988 ـ القاهـرة ـ ص· 95 وما يليها.

(51) **حقوق الإنسان العـربي** ـ يصدر عن المـنظمة العـربية لحقـوق الإنسان ـ ملف العـدد «التعليم والإعلام والتـوثيق في مجال حقـوق الإنسان» ـ (العدد 21) آب/أغسطس 1987 ص. 25-53.

(52) راجع عواطف عبد الرحمن ـ الإعلام العربي وحقوق الإنسان ـ مرجع سابق، ص: 41.

(53) من خطاب الافتتاح الذي ألقته **فرنكا شـوتة** ـ رئيسـة اللجنة التنفيـذية الـدولية لمنـظمة العفـو الدوليـة ـ المؤتمر العـالمي للمـنظمـة البرازيل، كانون الأول/ديسمبر 1987.

(54) تونس هي الدولة العربية الوحيدة التي تضم فرعاً لمنظمة العفو الدولية، هذا بالإضافة إلى فروعها تحت التأسيس في مصر والأردن والسودان

(55) د. أماني قنديل ـ «البعد الإعلامي في قضايا حقوق الإنسان» ـ **الدراسات الإعلامية** ـ العدد 51-1988 ـ ص: 26.

(56) رامز عمار ـ «الإعلام وحقوق الإنسان» ـ **جريدة السفير** 1990/12/17

(57) د. محمد المجذوب ـ «حديث عن الديمقراطية في زمن عربي رديء» ـ **جريدة السفير** 1990/8/6.

(58) بعض توصيات ندوة «وسائل الإعلام العربية وحقوق الإنسان» التي انعقدت بدعوة من المعهد الدولي للدراسات العليا في العلوم الجنائية (سيراكوز) ـ أيار/مايو 1991 **جريدة السفير**، 21-5-1991

حقوق الانسان بين الواقع والأمل

د. نبيل سليم (*)

«الحرية».. هذا اللفظ الساحر الجميل.. وهذه السيمفونية العذبة.. مادا تعي؟ إنها لا تزال مفهوماً عاماً، غامضا كاللغز، مفعماً بالمتناقضات.. عاماً، أي تحده الممارسة (الحرية دون الاصطدام بحرية الآخرين).. ومحدداً، أي تعمه الآمال (حرية الآخرين التي تحددها حريتك!).

ولقد قيل في الحرية وعنها الكثير ولا تزال طلسماً، لكن أية حرية؟.. هل هي حرية الضرورة أم ضرورة الحرية؟... وما طريق الوصول إليها دون فقدها في الطريق؟ وما هي وسيلة الحفاظ عليها دون أن تصبح حرية محفوظة كالمعلبات، ومومياوات التوابيت؟.. أيّ حرية تنفع وأيّ حرية تضر؟ تنفع من وتضر من؟.

ثم أي مدى تحقق به الممارسة الفعلية لحريتنا؟ أهو «حدود القانون»، وأي قانون؟

أهو مدى الكفاية الاقتصادية، وهل للكفاية مدى؟

أهو مدى طبيعة البشر الآلهية والحيوانية والإنسانية، طبيعة واحدة أم الثلاثة معاً؟ أهي حرية الفرد في أسرته، وطبقته، وأمنه، والعالم الذي يعيش فيه؟.. أم هي حرية العالم والأمة، والطبقة والأسرة في الفرد؟

إن تراث نشرات الحرية والتعبير عنها في بلا حصر وبلا تقدير، لكنه غني بالأسئلة والتساؤلات أكثر مما هو غني بالإجابات والتفسيرات، ولا تزال الحرية ـ كأمل للإنسان ـ شعاراً وأسطورة ووعياً زائفاً ورمزاً ووشماً، وأحياناً محظوراً، وأقل تراثها، تحليل عقلي عصري يعد المائدة بما لذ وطاب من أنواع الطعام والشراب، فإذا ما تقدم الجائعون إليها قيل لهم: «مكسور لا تأكل، وصحيح لا تأكل، كل حتى تشبع، وإذا غضبت فسنسلخ وجهك».

حدوتة كانت ترويها جدتي عن سيدة بخيلة مستبدة وخادمها المسكين.

(*) جامعة الاسكندرية - ج. م. ع

وللحرية كما يقولون مرادف يسمونه الديمقراطية، فكل ديمقراطية في نظر البعض حرية. . وأذكر أني وصلت ذات يوم إلى بلد يتحدث فيه الناس ـ بصوت مرتفع يقرب من الصياح ـ عن الديمقراطية والحرية التي يستمتع بها بلدهم، وقال أحدهم «إنني استطيع أن أقول لهذا الوزير انه رجعي»، وكان القائل أكثر الرجعيين رجعية في تقديري. .

وقال آخر ونحن جالسون في صالون بيته المكيف الهواء: «بابي لا يغلق في وجه أحد، لا ليلاً ولا نهاراً، كل إنسان يستطيع أن يدخل ويجلس ويتكلم ويأكل معي، وقد يأخذ نقودا، وأربطة عنق»!.

وتذكرت ما قرأته عن قرى ومدن العصور الوسطى، قرى ومدن المجتمعات القبلية والزراعية المتخلفة حيث لا ينفصل شيء عن شيء، وكل شيء مفتوح على كل شيء، مكان العمل وطريق المرور، التبادل والإنتاج، الحياة الخاصة حتى داخل حجرات النوم والحياة العامة حتى في الأسواق.

في تلك القرى والمدن في العصور الوسطى، كانت حياة الشعب وحياة الدولة متماثلة تماثلاً شكلياً كان المجتمع المدني والمجتمع السياسي مرتفقين. كانت هناك ديمقراطية. ما كانوا يسمونه ديمقراطية المشورة، لكنها كانت أيضاً ديمقراطية اللا حرية.

إن ديمقراطية اللاحرية في العصور الوسطى وفي المجتمعات المتخلفة في العصر الحديث، هي ديمقراطية الحاكمين، الحاكمين دائماً، والمحكومين دائماً، جنباً إلى جنب. . هي ديمقراطية التصاق واندماج الحيوية والبؤس، ديمقراطية الذين عندهم، لكنهم على غير استعداد للتنازل والذين ليس عندهم لكنهم على غير استعداد للمطالبة. إن ما يطالعنا به هؤلاء من الحماسة للحرية في الغرب تقف موجة حماسته في كل دولة من هذه الدول عند حدودها لأنها في واقع الأمر لا تفهم من كلمة الحرية، إلا أنها حريتها هي دون غيرها. . فليس لدى الإنجليز في تاريخهم السياسي أكثر من الحديث عن الحرية ومع ذلك كانت بريطانيا ألد أعداء الثورة الفرنسية التي نادت بحقوق الإنسان في الدنيا كلها، وكانت الحرية أولى شعاراتها، وكذلك الحال عند الأمريكان، فلا تزال التفرقة في الحقوق ـ حقوق المواطن والإنسان ـ قائمة بين السود والبيض في الولايات المتحدة ولا نظن هنالك ما هو أدل على صدق ذلك، مما نلوناه بالأمس ونبلوه اليوم من الموقف العدائي للدولتين حيال منظمة التحرير الفلسطينية والشعب الفلسطيني. . فإن الموقف سببه الأول ومرجعه الحقيقي «الخوف من الحرية» تلك الحرية التي هي حقهم والتي ترفع لواءها في العالم، داعية للجهاد في سبيلها في كل مكان، والأخذ بناصرها على الدوام انتصاراً للحق، وثورة على سياسة التسلط والانحياز والعدوان والارهاب.

حقوق الإنسان في العالم الثالث

في بعض الأحيان يسعد الإنسان أن يردد ما قاله إيليا أبو ماضي لمجرد أنه نوع من التفاؤل:

يا صاح لا خطر على شفتيك
أن تتثلما والوجه أن يتحطما
فاضحك فإن الشهب تضحك
والدجى متلاطم وكذا نحب الأنجما
قال البشاشة ليس تسعد كائناً
يأتي إلى الدنيا ويذهب مرغماً
قلت ابتسم ما دام بينك والردى
شبر فإنك بعد لن تتبسما

ولكن هل بيننا وبين الردى موضع أصبع وليس شبراً؟

إن الاعتداء والقتل وانتهاك الحرمات والجوع والتشرد، كل هذا يطاردنا، أهلنا جوعى مشردون منذ أربعين عاماً، تنتهك حرماتهم كل يوم ويقتل

أطفالهم كل ساعة، وليس هناك من أمل، ولذلك فإن الردى أقرب من الشبر. وما يزيد الأمر هو تعاظم الخطب وتباعد الديار، وطول الليل، فماذا بعد؟.. وتمر الأيام والشهور والأعوام ونحن في العالم الثالث لم ننل حقاً واحداً من هذا العالم الأول الذي يتحدث عن حقوق الإنسان، وقبل إعلان حقوق الإنسان يمر أكثر من أربعين عاماً على تأسيس هيئة الأمم المتحدة، وهذه اسرائيل تعلن كل يوم عن ضم أراضينا وهي بذلك تقضم الجسم العربي قطعة قطعة.

تمر هذه المناسبة التي لها وقع خاص في بلدان العالم الذي لم يبتل بأمراض العالم الثالث، ولكنه في الوقت نفسه لا يهتم بهذا العالم الثالث لأنه هو الذي خلق الأمراض والعداوات والفتن.. لقد غرسوا إسرائيل في ظهر الأمة العربية منذ أربعين سنة ووعدوها بالأرض الخصبة التي غرسوها فيها منذ واحد وسبعين عاماً، ثم اعترفوا بها لحظة إعلانها، أي أنهم منحوها أرضاً ليست لهم ثم زودوها بالأسلحة والعتاد والمرتزقة لتدق على رؤوس العرب ولتقطع أوصال الوطن العربي حيث لا يلتقي ولا يلتئم، وقد كان وطناً واحداً وأمة واحدة قوية قدمت للعالم علماً وحضارة.. وتمرّ هذه المناسبة وقد قارب استقلال لبنان أن يصل نصف قرن من الزمان وها هو لبنان بعد التمزق حيث كانت تدور فيه رحى الحرب الأهلية منذ أكثر من عقد، وقد كان يسمى باريس الشرق، فأصبح عدداً من الكانتونات وعديداً من الزعماء وآلاف القتلى والمشردين[1].

ورغم كل ذلك... رغم كل الذي يحدث في بقع عزيزة على كل عربي، فإننا نادي بأعلى الأصوات أننا مع حقوق الإنسان.. مع كل نسمة حرية وبارقة انفراج ديمقراطي.. فالمفهوم الذي ندافع عنه في الأمم المتحدة عن حقوق الإنسان هو أن هذه الحقوق ليست عطاء من أحد لأحد، فلا الدولة ولا الكنيسة ولا أي هيئة أخرى تعطيها للإنسان، إنها هبة الطبيعة كما ذكرنا، وعندما كُوِّن الإنسان فهو إنما كوِّن بحقوق أصلية ليست معطاة من أحد، ولا أحد يستطيع أخذها منه، وحين يسمح له بممارستها، لا يجوز أن يفهم من ذلك أنها منحت له، بمعنى أنه يمكن استردادها منه.

إن الخطر الأكبر على حقوق الإنسان في العالم الحاضر هو الدولة، الدولة مع قواها التنفيذية والردعية والمالية والعسكرية التي يمكنها بها أن تسحق الفرد. لذلك يجب الدفاع عن حقوق الإنسان تجاه سلطة الدولة ووضع حد للدولة لكي تمنعها من إمكان حرمان الإنسان حقوقه أو التعدي على هذه الحقوق[2]

إن حقوق الإنسان اليوم تعني حق المشاركة في الحياة الحديثة المعاصرة، إلا أن ما لا يتميز به الوضع في الدول العربية وفي كثير من دول العالم الثالث هو حرمان كثيرين في المجتمع من المشاركة الفعلية في الحداثة والمعاصرة، نعني بذلك، مثلاً: الحق في اكتساب مقومات الثقافة العصرية، فهناك دول كثيرة ما تزال تحرم أبناء شعبها وسائل التعرف على الأشكال العلمية الحديثة والتكنولوجيا العصرية وكل ما يكون الحضارة الراهنة لذلك، نحن متخلفون عن ركب الحضارة في القرن العشرين.

إلى ذلك نضيف الحق في ممارسة نشاطات إنتاجية بشكل مباشر، ونحن نجد أن مجالات العمل في معظم دول العالم الثالث، محصورة إما بالوظيفة العامة وإما العمل بالتدريس بشكل تقليدي وإما بالتجارة التقليدية، أما العمل الصناعي الحديث والخلاق فيكاد يكون مفقوداً، والإنسان الذي يتمتع بإمكانات الإبداع في المجالات الصناعية أو العلمية الحديثة لا يكافأ بالشكل المناسب، في حين أن الإنسان الذي ينجح في الاعمال التجارية أو الحزبية يحصل على وظيفة كبيرة في الدولة، ويكافأ، ونعتقد أن هذه مخالفة كبيرة لحقوق الإنسان، وفي الدول العربية على

وجه الخصوص، ينبغي أن نعطي القيمة الأساسية للإنسان الذي له قوة إبداعية وقوة خلّاقة، فنحن متخلفون أشد التخلف في العلم والتكنولوجيا الحديثين، ولا يمكن أن نواجه كل التحديات الخارجية ومنها، بشكل رئيسي، التحدي الإسرائيلي، بهذا التخلف التكنولوجي الذي يتخبط فيه، والمرتبط بحرمان الإنسان العربي في معظم الأحيان من المشاركة الفعلية في الحياة المعاصرة.

ومن ناحية سياسية واجتماعية، نقول إن الحق الأول الذي يشكو الإنسان العربي من فقدانه هو الحق في محاكمة الحاكم المخفق، فمعظم التجارب الكبرى التي خاضتها الدول العربية منذ استقلالها ولا سيما التحديات البارزة التي تمت مع الأعداء الخارجين، كانت نتيجتها الإخفاق، ومع ذلك، لم يحاكم حاكم واحد لمسؤوليته عن الأوضاع التي نتخبط فيها، بل على العكس من ذلك، فنحن نرى أن الحاكم المخفق هو الذي يستمر في الحكم، ويتبادر إلى الذهن أن شعار العالم العربي اليوم هو «النجاح ممنوع» والإخفاق وحده هو الذي يكافأ، لذلك لا بد من ذكر حق الإنسان والمواطن العربي في محاكمة الحاكم المخفق.. وبهذا الحق يرتبط حق آخر، هو درجة الوعي السياسي والاجتماعي هذا الوعي لا يمكن أن يتحقق ما لم تتحقق العدالة الاجتماعية والاقتصادية، أي أن يكون للإنسان حق في التمتع بحد أدنى من العدالة الاجتماعية والاقتصادية، لا نقول بعدالة مطلقة، إذ ان ذلك من باب المستحيل حيث ان الأنظمة السياسية التي سعت إلى إيجاد مثل هذه العدالة المطلقة وقعت في التوتاليتارية. لكن الحد الأدنى من العدالة الاجتماعية الاقتصادية مفقود اليوم في العالم العربي، وبعد عهد النفط عدنا إلى فوارق شاسعة بين فئة قليلة محظوظة متمتعة بالريع النفطي، وبقية الشعب الذي يتخبط في مشاكله اليومية للحصول على القوت[3].

ثمة حق آخر، هو إبداء الاختلاف في الرأي، دون أن يتعرض الإنسان لأساليب القمع، فإن معظم العالم العربي، كما نعلم، يفتقر إلى الديمقراطية، وليس من مجلس نيابي عربي حقيقي لا يشط عن الصواب أحياناً، ويرتكب الأخطاء الدستورية، وليس من يردعه إلا أصوات المعارضة، وهي ضعيفة المدى نسبياً، لكن هذا الصوت المعارض بدأ يرتفع قليلاً، وما زال يرتفع في بعض الدول العربية حتى في تلك التي ألغت البرلمان في بلادها، ومن المؤسف أن أجزاء كثيرة من العالم العربي لا يوجد فيها للمعارضة أي صوت، وهذه أحد مظاهر غياب الديمقراطية وانتهاك حقوق الإنسان. إن العالم العربي، في الوقت الحاضر، لا يقبل الانتقاد ولا الاعتراض، وهو لا ينمو النمو الذي كنا نتوقعه منه والذي لا يتحقق إلا في ظل الحرية، هذه الحرية المفقودة في العالم العربي بصورة عامة.

هذا المناخ يجب أن نخلقه في العالم العربي بواسطة رجال يؤمنون بعروبة حقيقية، يسمحون لصوت المعارضة البناءة أن يتواجد، فإننا نريد معارضة تعمل على إنشاء جمعية للدفاع عن حقوق الإنسان.. نريد معارضة بناءة.. وأصواتاً ترتفع للانتقاد لا من أجل الانتقاد، بل من أجل البناء، نريد عالماً عربياً متحرراً، متحركاً، مؤمناً بمبادىء الديمقراطية لا بالكلام بل بالفعل[4].

أما عن حقوق الإنسان في لبنان، فإننا نربطها بحقوق الإنسان عموماً عندما نقول إن الحق الأول للإنسان اللبناني أو العربي هو حق العيش في سلام، ولا يمكن أن نتصور كيف تُفرض الحرب على شعب، من دول وقوى خارجية بمعاونة قوى داخلية، وبدون انقطاع على مدى أربع عشرة سنة، دون أن يتمكن كل الخيرين الذين يعملون من أجل السلام أن يوقفوا هذه الحرب البشعة.

وإذا كنا قد ذكرنا لبنان، فإنما يمكن أيضاً ذكر السودان في هذا المجال، ففي السودان حرب شعواء تدور رحاها في جنوب البلاد، وتخرب المجتمع السوداني والاقتصاد السوداني، لكن الشعب السوداني له الحق أيضاً في العيش بسلام.

أيضاً في مجال حقوق الإنسان بالنسبة إلى لبنان - وهذا بدوره ينطبق على العالم العربي - يجب ذكر الإشكالية بين الحقوق الطائفية وحقوق الإنسان. . . فالمطالبة بحقوق الطوائف أمر غير واقعي أحياناً، وهو يوقعنا في فخ، ونرى أن الطوائف، بكيانها الحضاري الذي نعتز به جميعاً، سواء كنا سُنة أو شيعة أو موارنة أو دروزاً أو أرثوذكساً أو غير ذلك، لا يمكن أن تستمر في العطاء الحضاري السليم والمسالم إلا إذا كانت حقوق الإنسان محترمة في المقام الأول[5].

وفي تقديرنا أنه ليس هناك حقوق طوائف، وعندما نتكلم عن هذه الحقوق، فنحن إنما نتكلم في الحقيقة عن حقوق زعامات داخل الطوائف، تود أن تستلم السلطة أو توسع النطاق الذي تتمتع به من السلطة.

فبالنسبة إلى لبنان هناك حقوق الإنسان لا غير، وحقوق الإنسان من جميع الطوائف انتهكت في لبنان، منذ عام 1975، على أيدي الفئات المسلحة، وقراءتنا للأحداث اللبنانية تجعلنا نقول ان الذي يتناحر ليس الطوائف. . بل هي الميليشيات. . تقوم بحرب شعواء ضد الإنسان اللبناني على اختلاف طوائفه، فكل أعمال العنف وكل الضحايا كانت نتيجة لانتهاك حقوق الإنسان، من مسح كامل للقرى وخطف عن الهوية وقنص، والضحايا هؤلاء، هم مواطنون أبرياء لا يحملون السلاح، انهم ضحايا الميليشيات التي تدعي الدفاع عن حقوق الطوائف.

من هنا كان بودنا أن نشطب من قاموس السياسة اللبنانية مسألة حقوق الطوائف، إذ انها تمنع أي حوار سليم بين اللبنانيين المسالمين، وما دمنا نتكلم على حقوق الطوائف، فلن يكون هناك حل سياسي لمشكلة لبنان، فهناك 17 طائفة، ولا يمكن أن نرضيها جميعاً أو أن نرضي زعماء كل الطوائف، هذا مستحيل، أما إذا نظرنا إلى حقوق الإنسان، إلى حقه في إبداء الاختلاف في الرأي وحقه في محاكمة الحاكم المخفق وما إلى ذلك من حقوق، فعندئذ تضع الطوائف في لبنان نفسها على طريق السلام والأمان.

وفي هذا السياق، لا بد من ذكر الحق في التحرر من العلاقات الطائفية والمذهبية، كما الحق في التحرر من العلاقات القبلية والاقليمية، فالإنسان العربي يجب أن يستمد قيمته من ذاته، لا من العائلة أو العشيرة أو الاقليم أو الطائفة التي ينتمي إليها[6].

وحين يصبح كل مواطن لبناني حراً ولديه كل حقوقه، ويكون انتماؤه إلى الوطن أولاً وليس إلى الطائفة، لا تبقى هناك طوائف على الساحة السياسية، وبالتالي يتوقف الكلام على حقوق الطوائف. أما إذا كان الواقع اللبناني الحالي يقوم على أن هناك طوائف وانتماءات طائفية، فليس في يد أحد أن يبدل هذا الواقع ساعة يشاء أو وقتما يريد.

ثمة شيء آخر مهم للتفكير من منطلق حقوق الطوائف، وهو ألا يمتهن الفرد بسبب طائفته، وألا تأتي طائفة أخرى وتتحكم فيه، فما نريده هو ضمانة تمنع مثل هذا الأمر، ولا نطالب البتة بامتيازات طائفية.

والحق أن لبنان يحتاج إلى صيغة تضمن لكل طائفة ألا تسودها طائفة أخرى أو تتعدى عليها ولنسم ذلك حقوقاً أو غير حقوق، فهذا ليس مهماً، لكن الطوائف موجودة سياسياً، لسوء الحظ، وما دامت موجودة، فالواجب أن نعالج وضعها. إن حقوق الطوائف معناها حق كل طائفة ألا تمتهنها وتسودها وتتحكم فيها طائفة أخرى، ولبنان لا يعيش إلا على أساس المساواة الكلية بين الطوائف وعلى أساس أن

تطمئن كل طائفة إلى أنه لا يمكن لأي طائفة أخرى أن تصبح أكثرية، ومن حسن الحظ أن لبنان مؤلف، طائفياً، من أقليات، وهذا يعني أنه ليست هناك أغلبية طائفية ساحقة تستطيع أن تتحكم قانونياً في بقية الطوائف، وأن إقدام أي طائفة على التحكم سيكون استبداداً كلياً، هذا هو معنى الدفاع عن حقوق الطوائف... فلا بد من السعي إلى قمع أي استبداد طائفي، وإذا ألغينا الطائفية حالياً من الكتب والكلام، وتركناها في الواقع.. فنحن إنما نبني على فساد[7].

الإسلام وحقوق الإنسان

إن كثيراً من الأزمات التي تعترض مفهوم حقوق الإنسان تأتي من تراثية يدعي أصحابها أن مبادىء حقوق الإنسان نابعة من الثقافة الغربية، إلا أن التراث العربي الإنساني ـ مشبع بكل ما من شأنه أن يعزز حقوق الإنسان. أضف إلى ذلك أن في الحضارة الإسلامية العربية تعدداً، واختلاقاً وغنى، مما جعلها حضارة قوية، لكن كل التقاليد قابلة للتطور وبعيداً عن التزمت الحضاري وقرباً من الانفتاح على العالم الحديث والمعاصر[8].

إن الإسلام بعد أن ألغى تبعية الفرد إلى القبيلة وإلى نوع من المطلق، طرح مقولة الطابع المقدس للشخص الإنساني بواقعية تعذر فهمها في الغالب، ففي ما خلا الحج، ما من فريضة دينية قابلة للأداء بالنيابة، ولا تبادل بين وعي وآخر، لا أحد يحل محل أحد، ما أن يقصر المرء في أداء شعيرة ملزمة حتى تكون حقوق الإنسان نفسه قد انتهكت، بما هي حقوق الله، من هنا نبعث شخصنة متطرفة للمسؤولية، إلا في حالات معينة، حالات يبرز فيها واجب التعاضد، كممارسة السلطة والخروج إلى الحرب والانغماس في البحث العلمي، نقرأ في القرآن. ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾، مجتمع مسوى، ديمقراطي، غيور على فرديته، وعلى نحو لا يخلو من القوة[9]. وهذا ما يدفع إلى قيام ثنائية بين البعد الأفقي لحقوق الإنسان وعامودية الوعي، بين العلاقة بالله والعلاقة بالعالم، ولكن بما أن شهادة المؤمن، وانثيال وعيه في اتجاه حقيقة متعالية تؤسس فرديته، وتجمعه وتوحده في البحث عما هو أقرب إليه من «حبل الوريد» فإن وظيفة توجيه الوعي الفردي لا يمكن أن تمارس أو تتبلور حيثما لا ينظم الشرع سوى علاقات الأفراد، وحيثما يكون الفرد وحده مسؤولاً عن وعيه أو ضميره[10].

إن حقوق الإنسان تظهر في السياق والدلالة الشاملة اللذين يمنحها إياها الإسلام، أليست هذه الحقوق التي جعلت منها فلسفة «التنوير»[11] مقولة تاريخ يكفي أن نتتبع انحداره، وليست مادية فلسفة «التنوير» أو نزعتها العلمية هما الموضوعتان هنا تحت طائلة التساؤل، وإنما أصالة مسيرة واكتشاف مصدر جوهري للخطأ في الشاكلة الآلية في فهم أن حقوق الإنسان ليست قابلة للتحديد بمكان أو زمان، سجال ضد الإسلام، أم عماء أمام شكل للذاتية المتميزة وجوديا، وإنكار لمفهومه للسلطة السياسية التي لا تقدر أن تتدخل بما هي في تحديد الأهداف المشتركة بما أنها قائمة لتنفيذ غايات «ليست مسؤولة عنها» كما تكون سلطة مسؤولة عن أهدافها؟ إن الشرع يحرر الفرد من كل رقابة غير رقابة الله، أي أن الإنسان حر من كل عبودية هنا تجد الحرية في هذا الموقف ضمان صيانتها، ومسؤوليتها، وطريقة في إقامة عزل عقلاني بين السلطات.

هذا هو ما يجعل التصورات المشتركة بين نظرية حقوق الإنسان والإسلام غير قابلة، ـ في لغة هذا الدين، وعلى الرغم من تقاربها ـ لأن تحظى بالموافقة في الظروف الحالية، ومع هذا فإن لغة حقوق الإنسان، عندما تترجم فيه، فهي ترن رنيناً مألوفاً

ومحسماً. والقضاء - كما قال شاعر معاصر مترع - «صدى يهمس باللقاء، صدى يوشوش إلى الأبد». إن الآية القرآنية ﴿وفي أموالهم حق للسائل والمحروم﴾، قد فُسِّرت كحق للإنسان، كما لو كانت الصدقة الواجبة. تحول السائل والمحروم إلى صاحبي حق، إن اللقاء بين الإسلام وحقوق الإنسان لا يقوم، إذن، على مصادر الإبهام والخلط هذه، وإنما على جملة وقائع خارجية وداخلية ينبغي التذكير بها[12].

إن المجتمعات الإسلامية لمختلف البلدان تؤكد ذاتها في الأُطر التي حددها نضالها من أجل الانعتاق، من هنا فإن البحث عن كونية جديدة قد عبر عن نفسه بعد الاستقلالات، كونية تستعيد غايتها ومصيرها، أعماقها وعطاياها، في مجرى حضارة قادرة على الإسهام، بطرقها الخاصة، في تحقيق العناق، من جديد، بين الإنسان وكرامة حياته بكاملها.

إن أكثر من نصف الدول المسلمة الأعضاء في منظمة الأمم المتحدة قد صدّق على المواثيق الدولية المرتبطة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وكذلك المدنية والسياسية[13]. ومنذ زمن بعيد أُدرجت هذه الدول في دساتيرها تأكيدات حاسمة على حقوق الإنسان ومبادىء الحرية والمساواة، ومع هذا فإن الوفاق حول هذه الأهداف والإقرار بما يميز الظروف الجديدة لحقوق الإنسان، أي علاقتها بالتعاون الدولي، لا يعنيان أن أخلاقية حقوق الإنسان الإسلامية تمد جذورها في تربة الحياة. إنها دون أن تختزل إلى «ركام قيمي مبهم» بسبب ارتباط خاص باللحظات القوية ومجد الإسلام، إنما تصطدم بالعوائق التي ولدتها قرون من الانحطاط وما نجم عنها من التواءات في البنية. وهذا كله مصدر لتعقيد يدعم التيار المهيمن بوجه التيار المضاد الذي يمثله الإسلام كحضارة. من هنا، فإن أخلاقية حقوق الإنسان مسؤولية لا تكتفي بالاستعداد للإفادة من مزايا الحرية، التي إلهامها إسلامي، والإقرار بمسألة حقوق الإنسان كمبدأ علاقات تعاونية، يبدو أن هذه الأخلاقية وهذا الاقرار وهما يمثلان الظاهرتين الوحيدتين المحبذتين لتحقيق وعي يضع أخيراً حداً للبطء والتردد والتعزيات الكاذبة التي تحكم على الأخلاقية الإسلامية نفسها، وعلى حقوق الإنسان، بأن تبقى مجرد أخلاقية لا تعرف الانطلاق مع هذا، وعلى الرغم من تميز المستويين الدولي والمحلي، وكون عالمية التصريحات لا تعني شمولية التفسيرات، فإن الشرع بدأ يميل للتساوي مع القوانين وروح النظام. لقد قامت دول قومية ليست جميعاً وريثة تقاليد دولتيّة، وهي تريد استيعاب الشرع الإسلامي، بل ترفعه أحياناً شرعاً للدولة في ظل غياب دولة شرع أو حقّ، هذا مع كل ما يجرّه ذلك من نتائج كارثيَة: انعدام التسامح، والتفسير الحرفي للدين، الذي يولد العنف، وكذلك، وهذا ما هو أكثر خطورة بالنسبة إلى المسلم، عدم الإيمان، ولكن إذا ما تحقق التطور على نحو أكثر طبيعية، فسيظهر إذ ذاك كما حدث في الغرب، إذ أصبح الإنسان في وسط حقوقه، وهذا الرام يحاد عنه في كل مكان تعتقد فيه الدولة، غير المتمتعة بتقاليد سياسية واضحة، بإمكان الاستغناء عن إجماع المواطنين، فتسد الطريق بوجه التناغم الأمثل بين التراث وبين الحداثة. وكما في سائر أطراف العالم، يتأرجح عالم الإسلام اليوم في الإشكالية التي يقف على حديها كل من «الدول الشرعية»، و«حقوق الإنسان»، إشكالية ملموحة في تنافر الإيقاعات، حيث الأكثر حاجة ليسوا بالضرورة هم الأسرع، ولكن فيما يتعلق بحقوق الإنسان، وما يزال التراث هو الغالب، أمام حداثة ما برحت هشة، وما تزال حقوق الإنسان بعيدة عن أن تكون هي محرك تاريخنا، وتظل تجربة الحريات العامة من الحدة بحيث نتساءل عما إذا كانت الضرورات الملحة التي تستطيء في التحقيق تمثل هنا عوائق أم عناصر دفع[14].

وفي الخمسينات من هذا القرن كانت الاتجاهات الإسلامية نحو الانفتاح والتفاعل مع الخارج.. وهنا نود أن نذكر ما فعله علي عبد الرازق (من المفكرين المسلمين في مصر) حول الإسلام ونظام الحكم، وجارته التيارات الإسلامية المنفتحة التي وحدت في سبر غور الثقافة الإسلامية نفسها الاجتهادات والمفاهيم التي تسمح بالتكيف تماماً مع العصر الحديث، لكن هذه الروح فقدت، وبسبب الإخفاق الحضاري في العالم العربي، عادت إلى السطح كل الاجتهادات والنزعات الترمتية كما ولا بد من ذكر بعض الأعمال في الفلسفة السياسية التي يقوم بها أشخاص مثل د. محمد عابد الجابري في مؤلفاته المعروفة، مثل «تكوين العقل العربي» و«نحن والتراث» هذه أعمال يمكن أن نستند إليها في العودة إلى العصر التحرري المستنير والكوني في الحضارة العربية، وقد حلل الجابري، على نحو رائع، ظاهرة «الاستقالة» في العقل والحضارة العربيتين الإسلاميتين، وأيضا الاتجاه الرشداني والكوني في هذه الحضارة.

ولا بد أيضاً من ذكر أعمال الشيخ خالد محمد خالد في الخمسينات، التي كانت قد انتشرت في كل العالم الإسلامي العربي من المحيط إلى الخليج، وكانت تلك الكتابات فعلاً بمثابة شرعة لحقوق الإنسان العربي المعاصر، لكن المشكلة اليوم أن جميع هذه الاتجاهات التحررية مطموسة لمصلحة اتجاهات تراجعية انكماشية، تقتبس من التراث العربي ما يعزز نزعتها الترمتية. والانغلاق ليس وقفاً على هذه الحضارة، بل يمكن أن نجده في أي حضارة أخرى[15].

حقوق الإنسان العربي

إن القول بأن مبادىء حقوق الإنسان في العالم العربي نابعة من مفاهيم مستوردة هو جزء من الانحراف في تفكيرنا، ومظهر من مظاهر رفض التفاعل مع الحضارة الحديثة، ويجب ألا نأخذ بهذه الجدلية العقيمة، جدلية الحداثة والتراث التي نتخبط فيها منذ سنين عديدة، كما أن إخفاق المجتمع العربي في مجابهة تحدياته، الخارجية والداخلية، هو الذي يسير الاتجاهات الحضارية والثقافية نحو الانكماش، والمؤسف أن النخبة السياسية العربية تسير في هذا الاتجاه.

هذا يعيدنا إلى قضية لبنان، إذا شئنا أن نؤمن للأجيال القادمة في لبنان تقاليد حياة فلا بد من محاكمة المسؤولين عن الجرائم التي ارتكبت ضد الإنسانية، هذه المجازر ترتكب دائماً ضد المدنيين المجردين من السلاح. وفي لبنان تقاليد جبلية، كما في أي جبل، بالنسبة إلى الانتقام، لكن هذه التقاليد تستغل من القوى الخارجية.

وإذا أردنا أن نقمع مستقبلاً أي اتجاه نحو العودة إلى فتن طائفية حيث يقتل الإنسان البريء لا لشيء سوى انتمائه الطائفي أو ينقل قسراً من منطقة سكنه إلى منطقة أخرى، فلا بد من أن نقتدي بما فعله الحلفاء بعد الحرب عندما حاكموا قادة النازية بشدة وقسوة حتى تقمع في المستقبل أي نزعة للعودة إلى ممارسة العنف السياسي الأحمق بهذا الشكل

علينا أن نشجع جميع الأجهزة التي تهتم بحقوق الإنسان ـ ومنها لجان حقوق الإنسان العربية ـ لكي تهتم بانتهاك حقوق الإنسان على أيدي جماعات مسلحة، سواء أكانت تلك الجماعات تنتمي إلى حكومات أو لم تكن.. وانطلاقاً من ذلك، نرى من المهم أن نذكر حقوق الإنسان في الأرض الفلسطينية أي ما يسمى اليوم «اسرائيل»، فنحن العرب نقتصر دائماً في دفاعاتنا على الناحية القومية، وهذا أمر مهم بالطبع، لكن لا يجوز أن ننسى الجانب العملي لهذه المسألة، والذي يمكن أن يفيدنا كثيراً في معركتنا تجاه الرأي العام العالمي ضد الصهيونية، وهذا الجانب

يشير إلى انتهاك حقوق الإنسان بشكل جوهري، متواصل، ضد المدنيين العرب، فصورة اسرائيل في الغرب هي صورة الدولة الديمقراطية المثاليه، لكن الواقع أن هذه الديمقراطية هي ديمقراطية العصرية، فهي لا تطبق على العرب في اسرائيل، سواء أكانوا في المناطق التي تم احتلالها عام 1948، أو تلك التي احتلت بعد 1967.

الدول العربية تهاجم الصهيونية بشدة وتندد بممارستها في الأراضي المحتلة، إنما لا تطرح فعليا مسألة حقوق الإنسان في دولة إسرائيل، ومن الطبيعي أن يصعب هذا الأمر علينا، كعرب، في كثير من الأحيان، لأننا نعلم أن حقوق الإنسان ليست محترمة في بلادنا، لكن هذا لا يجوز أن يكون ذريعة فإذا كنا فعلا حماة حقوق نكون حماة حقوق الإنسان في الأراضي الفلسطينية.

وأظن أنه يمكن أن نربك إسرائيل كثيراً إذا نحن ركزنا باستمرار على هذه النقطة بالمقدار نفسه الذي نركز فيه على وضع حقوق الإنسان في العالم العربي، وقد علمتنا التجربة أن فتح الموضوع يجدر أن يتم ليس من زاوية حق اسرائيل في الوجود، أو من الزوايا التقليدية الأخرى، لكن من زاوية ترتكز كلياً على مسألة حقوق الإنسان العربي في دولة اسرائيل، هذ الطريقة نجحت جداً مع العديد من الغربيين، ونحن نعرف العُقد التي تربط الوعي الغربي بقضية إسرائيل لذلك من الأفضل عدم مقاربة موضوع اسرائيل على نحو مباشر بطرح مسألة حقها في الوجود والحياة، والتركيز على طرح مسألة حقوق الإنسان في إسرائيل، لا سيما سلب العرب هناك حقوقهم الأساسية والجهات العربية التي تندد بعدم منح العرب في اسرائيل حقوقهم تكون مصداقيتها أكبر كثيراً إذا هي نددت، بالقوة نفسها، بفقدان حقوق الإنسان في البلدان العربية[16].

ومن ناحية أخرى لا بد من التمييز بين الحقوق السياسية والحقوق الثقافية والحضارية، فالحقوق الثقافية والحضارية قد تكون أكثر أهمية، فاليابان مثلاً عندما قامت في القرن الماضي بنهضتها العلمية والحضارية التي جعلت منها اليوم هذا العملاق الاقتصادي، كانت تخضع لنظام سياسي استبدادي إلى حد ما، ولئن لم يؤمن النظام الإمبراطوري الحريات، إلا أنه أمن للمواطنين وسائل التعرف على الحضارة ووسائل الاتصال بالعالم المعاصر، فمع التركيز على الحقوق السياسية ـ وهي مهمة ـ يجب أن تكون هناك أهمية كبيرة للحقوق الحضارية[17].

ضرورة تعليم حقوق الإنسان

وفي الواقع أن مشكلة حقوق الإنسان من أعقد المشاكل وأدق الأمور، بالذات في ظروف بلدان العالم الثالث المتخلف، الذي ارتبط بعلاقات التبعية التي تكبت نموه، وتشوه هياكله الاقتصادية والاجتماعية، وتستنزف موارده وطاقاته بالإضافة إلى معوقات أخرى سياسية، وثقافية.. ولا شك أن الأمر في النهاية مرتبط بإعادة ترتيب العالم وعلاقاته وآلياته وهيكلة المجتمع الدولي على أساس احترام حقوق الإنسان[18].

ولكي يتم ذلك فإننا نرى أن أفضل السبل وخير الوسائل، وأعظم بداية هو ضرورة تعليم حقوق الإنسان للأجيال المعاصرة والأجيال القادمة من التلاميذ والطلاب في المدارس والجامعات.. في النوادي والهيئات، وفي كل تجمع إنساني يمكن أن يعي معنى حقوق الإنسان ولتكن البداية في تعليم هذه الحقوق بمراحل التعليم المختلفة.. عملاً بالحكمة القائلة:

إنك إذا أردت أن تصلح أحوال أي أمة متخلفة في أسرع وقت، وأن تخرجها من الظلمات إلى النهضة والنور والرخاء، فعليك أن تتوجه إلى جيل الطفولة

بالذات وتجعل كل همك وعنايتك إلى إصلاح أحوالهم وتنشئتهم نشأة غير التي تربى عليها آباؤهم، ولن تمضي سنوات قليلة حتى يكون لديك جيل جديد ودم جديد يحقق المعجزات.

ومن أجل تعليم حقوق الإنسان في مراحل التعليم، لنا تصوراتنا وسنعرض لها آملين أن تحظى بالاهتمام من أولي الأمر والقائمين على الحكم في وطننا العربي.. بادىء ذي بدء ينبغي أن نشير إلى أن التعليم العام يتكون في أغلب البلاد العربية ـ إن لم يكن جميعها ـ من مراحل ثلاث، هذه المراحل هي مرحلة التعليم الابتدائي ومرحلة التعليم الإعدادي، ومرحلة التعليم الثانوي.

ومن المعلوم في هذا الخصوص أن مدة مرحلة التعليم الابتدائي حالياً حوالي ست سنوات، تبدأ بعد السادسة من عمر الطفل.. أما مرحلة التعليم الاعدادي فهي المرحلة التي تتوسط مرحلتي التعليم الابتدائي والتعليم الثانوي، ومدة الدراسة في تلك المرحلة ثلاث سنوات، وذلك بخلاف مرحلة التعليم الثانوي والتي يقصد بها عموماً المرحلة التالية للتعليم الإعدادي، ومدة الدراسة بالنسبة لهذه المرحلة ثلاث سنوات ـ هذا مع ملاحظة أن التعليم الثانوي الفني في حكم التعليم الثانوي العام.

تدور تصوراتنا بشأن تعليم حقوق الإنسان في مرحلة التعليم العام حول جملة مسائل أساسية، وهي مناهج هذا التعليم وأساليبه، وتحديد القائمين عليه، وكيفية إنجاحه. وفيما يلي بيان لكل مسألة:

أ) من المعلوم أن غاية التعليم الابتدائي لا تقتصر على محو الأمية أو مجرد الإعداد لمرحلة التعليم التالية بل هي تتضمن أيضاً تزويد الأطفال بما يحتاجون إليه في الحياة من عناصر الثقافة الأولية وتربية قواهم البدنية والفكرية والخلقية، مع تنمية عواطفهم القومية والوطنية.

وترتيباً على ذلك، نرى ضرورة أن يقوم تعليم حقوق الإنسان في ظل هذه المرحلة على أساس «التربية»، وهو الأمر الذي يستلزم بالضرورة «تعويد» الأطفال على مراعاة «السمات الأخلاقية» التي تحكم حقوق الإنسان، وذلك فيما يتعلق بعلاقاته مع غيره، داخل المدرسة والأسرة، وداخل المجتمع الكبير، ومن تلك السمات على سبيل المثال، كما قال الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الالتزام بالتعامل بروح الإخاء، وعدم التمييز بين الناس بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، ودون أية تفرقة بين الرجال والنساء. ومن تلك السمات الأخلاقية أيضاً ـ كما قال الإعلان العالمي، التزام الإنسان بعدم تعريض غيره للتعذيب أو العقوبات أو المعاملات القاسية والوحشية أو الحاطّة بالكرامة[19].

ولكي يتم هذا «التعويد» بالنسبة للأطفال يجب أن يكون على أساس الممارسة بالتطبيق من جانب القائمين بالتدريس لهم في تلك المرحلة، وذلك إلى جانب التلقين والتثقيف اللازم، وأن يراعى المدرسون التصرف مع الأطفال كقدوة لهم في هذا الخصوص.

ب) ومن المعلوم كذلك أن وظيفة المدرسة الإعدادية هي تهيئة الوسائل الكفيلة بتنمية ملكات التلاميذ والكشف عن ميولهم واستعدادهم مع توجيهها الوجهة السليمة والصالحة، وأنه يدخل في تلك الوظيفة أيضاً السعي وراء استكمال التعليم الابتدائي وتوسيعه مع الاهتمام بالنشاط الثقافي والاجتماعي، والعناية بما يحتاج إليه التلميذ في الحياة العملية، إلى جانب السعي إلى إعداد التلاميذ للتعليم الثانوي بتزويدهم بالمعلومات الأساسية.

وترتيباً على ذلك، نرى ضرورة أن يقوم تعليم حقوق الإنسان في ظل تلك المرحلة على أساس

«التثقيف» بقدر المستطاع. وذلك إلى جانب ما يلزم من «تعليم» في هذا الخصوص، وهو الأمر الذي يستلزم تزويد التلاميذ بالثقافة التي تضمن مراعاتهم السمات «الاجتماعية» التي تحكم الإنسان بوجه عام.

ومن هذه السمات على سبيل المثال ما نص عليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من وجوب احترام كرامة البشر واعتبار كل شخص متهم بريئاً حتى تثبت إدانته ومن وجوب عدم تعريض أحد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو الحملات على شرفه وسمعته، ومن وجوب أن يكون لكل شخص حرية التفكير والضمير إلى جانب حرية الرأي والتعبير وحرية الاشتراك في الجمعيات، والجماعات السلمية.

على أن يتم هذا «التثقيف» بالنسبة لتلاميذ التعليم الإعدادي على اسس نظرية وأحرى واقعية، وبواسطة المهتمين بالتثقيف في هذا المجال من المتخصصين وفي الإعلام وعلم الاجتماع والفلسفة وما شابه، وهم كثيرون وموجودون في الساحة السياسية والصحافة والسينما والتلفاز والمسرح والكليات الجامعية والمعاهد العلمية والعملية المتخصصة. ذلك إلى جانب إسهام مدرسي التعليم الإعدادي في هذا المجال عن طريق الأسئلة والمناقشات وتزويد التلاميذ بالنصوص اللازمة للمطالعة والقراءة.

ج) ومن المعلوم أيضاً أن التعليم الثانوي يهدف إلى إعداد التلاميذ للتعليم الجامعي من جهة وللحياة العامة من جهة أخرى، ومن ثم فهو يعنى بالتنمية النفسية والعلمية إلى جانب التربية الخلقية والاجتماعية والروحية.

من أجل ذلك، نرى ضرورة أن يقوم تعليم حقوق الإنسان في ظل هذه المرحلة أصلاً على أساس «التعليم» القائم على التنظير والتطبيق في وقت معاً، مع البعد ـ عند التنظير ـ عن التفاصيل والجزئيات المتعلقة بحقوق الإنسان اكتفاء بالعموميات والكليات، وهو الأمر الذي يستلزم بالضرورة من حيث التنظير دوران هذا التعليم حول السمات الاقتصادية والقانونية التي تحكم الحقوق والحريات الإنسانية، ومن هذه السمات ما نص عليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من وجوب أن يكون لكل شخص الحق في العمل وحرية اختياره بشروط عادلة مرضية فضلاً عن التمتع بحق الحماية من البطالة وما نص عليه الإعلان المذكور من وجوب أن يكون لكل فرد دون أي تمييز الحق في أجر متساو للعمل مع الأجر العادل الذي يكفل للعامل ولأسرته عيشة لائقة بكرامة الإنسان، ومن وجوب أن يكون لكل شخص الحق في أن ينشيء وينضم إلى نقابة لحمايته وحماية مصلحته هذا بالإضافة إلى حق الراحة وتحديد ساعات العمل وحرية التنقل.. إلخ.

أما من حيث التطبيق فإن «تعليم» حقوق الإنسان لتلاميذ المرحلة الثانوية يستلزم إشراكهم في مجالس الآباء للتعبير عن آرائهم في المناهج وأساليب الدراسة كما يستلزم تمكينهم من ممارسة حرية إبداء الرأي العام داخل الاتحادات الطلابية وبشتى السبل المشروعة ومنها لوحات أو مجلات الحائط أو إصدار النشرات الطلابية المكتوبة وما شابه. هذا بالإضافة إلى تمكين هؤلاء التلاميذ من تكوين جمعياتهم التعاونية ونواديهم الثقافية أو العلمية أو الرياضية، وذلك علاوة على تمكينهم من القيام بالزيارات الميدانية لأقسام الشرطة والسجون ومقار المحاكم النيابية العامة، ومراكز الأحزاب السياسية والتنظيمات الشعبية المختلفة حتى يتمكنوا من الوقوف على مدى تطبيق حقوق الإنسان في الأماكن المذكورة.

د) على أنه أياً كان الأمر، فإنه ينبغي بالنسبة لتعليم حقوق الإنسان في مرحلة التعليم العام إشعار طلاب هذا التعليم (ابتدائياً كان أو إعدادياً أو ثانوياً) بضرورة قيام التلازم الحتمي بين حقوقهم وواجباتهم

العامة الأساسية وذلك على أساس وجوب تقابل هـذه الحقـوق وتلك الـواجبـات وعـلى أسـاس أن تـأديـة الواجب يمثل في حد ذاته حقاً من حقوق الآخـرين، وهي حقوق واجبة الاحترام[20].

هـ) أن يخصص لتعليم هـذه الحقـوق في مـرحلة التعليم العام الوقت المنـاسب، ونحن نرى أن يحـظى هـذا التعليم بساعـة كل أسبـوع، وعلى مـدار العـام الـدراسي سـواء في مـرحلة التعليم الابتـدائـي أو الاعدادي أو الثانوي، هذا مع وجوب احداث برامج تربوية وتدريبيـة وتثقيفية لتـلاميذ تلك المـرحلة خلال العطلات الصيفية. وعـلى أن يتم مثل ذلـك التدريب أو التثقيف بشكل تدريبي منتـظم بهدف خلق وتنميـة قدرة التلميذ على احترام وحماية حقوق الإنسان بـوجه عـام. وأن يكون مـع التعـاون بـين المـدرسـة والبيت وتحميل الآباء مسؤولية الإسهام بالجهد اللازم في هذا المجال.

و) أن يتم تعليم حقوق الإنسان في مـرحلة التعليم العام طبقاً لما تضمنته نصوص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وكذلك طبقاً للاتفاقيتين الـدوليتين الخـاصتين بحقوق الإنسان والتي وردت في معظم دساتير الأقطار العربية. هذا مع مـلاحظة أنـه يجب في الوقت نفسـه مـراعـاة مـا أوردتـه الشريعـة الإسـلاميـة من حقـوق وحـريات إنسـانية وذلـك عند تعليم حقـوق الإنسان بـوجه عـام، وذلـك استنـاداً إلى وجـوب الـوضـع في الاعتبار السمات الـذاتية المتعلقـة بالـواقع الاجتماعي العربي ومنطلقاته الفكرية والفلسفية والدينية. وكذلك استناداً إلى النص في معظم الدساتـير العربيـة على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع.

هـذا بـالإضـافـة إلى أن شعبنـا العـربي يعيش في المنطقة التي نزلت فيها الرسالات السماوية وهـو يؤمن برسالة الدين.

ز) أن يكون اجتياز الدورات التربـوية أو التثقيفيـة أو التعليمية الخاصة بتعليم حقوق الإنسـان في مرحلة التعليم العام بنجاح مبينـاً على أسس تخـالف الأسس المتبعة مع سائر التلاميذ بالنسبة لسائر المواد والمقررات الـدراسيـة، وتختلف عن أسـاليب الامتحـانـات المدرسية.

ح) أن يكون الانضمام إلى تلك الدورات اختيارياً بـالنسبـة للتـلاميـذ وأن يكـون تقـديـرهم مبنياً عـلى التحفيزات الأدبية بطريقة مبـاشرة وذلك عـلى حسب الأحـوال. وهي التحفيزات التي تـدفع الإنسـان عادة إلى تأدية العمل بدقة وإيجابية وهمة ومثابرة، ومن أبرز أمثلة هذه الحوافـز للتلاميـذ، حسن معاملتهم وإزالـة أسباب الشكوى أو دعوتهم لحضور المجـالس القياديـة (الإدارية والسياسية) هذا بالإضافة إلى منح الممتـازين أعلام أو ميداليات «الكفاءة» وما شابه ذلك[21].

وتبقى كلمـة أخيرة عن جـريمـة العصر واغتيـال حقوق الإنسان الفلسطيني، فإن الأمة العربيـة ترفض بشكل مبدئي وثـابت كافـة التهديـدات المباشرة وغـير المبـاشرة للأمن والاستقـرار في العالم أجمع من منطلق السعي للحفاظ على سلام العالم وتـوفير المنـاخ اللازم للتقـدم والتنمية وصيـانـة حقـوق الإنسـان وكفـالتهـا كهدف نهائي للحياة الإنسانية على الكرة الأرضية.

من هـذا المنـطلق يـأتي الـرفض العـربي القـاطـع والصريـح لتوطـين المهاجـرين السـوفييت في الأراضي العربية المحتلة لما يمثله من آثار سلبيـة بالغـة الخطورة عـلى مسيرة السـلام وعـلى الأمن والاستقـرار بمـنطقـة الشرق الأوسط التي يتأثر بها ويؤثر فيها كافة معطيـات الأمن العربي[22].

لقد قام أغلب الـرؤساء والملوك العـرب باستـدعاء سفـراء الدول الكـبرى وتسليمهم رسائـل إلى رؤسـاء دولهم، خاصة الدول المعنية مباشرة بالقضية، أمريكـا والاتحـاد السوفييتي، وهـو موقف صريـح وواضح من

العرب لوضع كافة الأطراف المعنية أمام مسؤوليتها المباشرة عن التداعيات الخطيرة التي يفجرها توطين المهاجرين السوفييت في الأراضي المحتلة لما تعنيه من اعتداء صارخ على كافة الأعراف والمواثيق الدولية وتجرؤ صريح في سابقة دولية خطيرة تعد الأولى من نوعها في التاريخ - على حقوق الإنسان وحقوق الشعوب على أراضيها، وما يمثله من اهدار لحقوق السيادة الوطنية خاصة وأن جميع هذه القيم المعتدى عليها هي في النهاية حصيلة رئيسية للنضال الإنساني وهو في طريقه إلى التحضر والمدنية وهي سياج الأمان لاستقرارها وتجنيبها ويلات التفجرات والنزاعات الدموية.

ولا جدال في احترام الأمة العربية جمعاء لحقوق الإنسان، خاصة حقه في السفر والانتقال، ولكن هذه الحقوق تقول بوضوح وبغير غموض أن حقوق الإنسان كل لا يتجزأ وأن الحقوق الإنسانية لا تعني على الإطلاق الانتقاص من حقوق الغير، والتعدي عليها بسفور وبغير خجل أو حياء لأن الحرية الإنسانية المتحضرة تنتهي من حيث تبدأ حقوق الآخرين.

وبذلك فإن لافتة حقوق الإنسان البراقة تستخدم في غير موضعها ومكانها، وهذا ما نرفضه ونقاومه بكافة الطرق والوسائل المتعارف عليها لأنه يحرم الشعب العربي الفلسطيني من أرضه ووطنه ويكرس الاحتلال الغاشم ويضيف رصيداً متجدداً للقمع اللاإنساني واللامتحضر الذي يكابده الإنسان العربي الفلسطيني يومياً بأساليب مبتكرة تخجل منها أعتى النظم إجراماً في تاريخ البشرية.

الحواشي

(1) جريدة الأهالي المصرية - 1989/1/18.

(2) مجلة الأزمنة - العدد السابع - ندوة حقوق الإنسان - كريم عرقول - ص 46

(3) المصدر السابق - د. جورج قرم - ص 47.

(4) المصدر السابق - محسن سليم - ص 45

(5) المصدر السابق، ص 47

(6) المصدر السابق - ص 48

(7) المصدر السابق - ص 48

(8) المصدر السابق - ص 50

(9) انظر:

Marcel proust «Nouveaux Mélanges» dans contre Sainte-Beuve, p 428 paris, Gallimard 1954,

(10) مجلة «الكرمل» - العدد 1987/25 - فلسفة حقوق الإنسان - د - محمد علال سي ناصر

(11) فلسفة «الأنوار» هي فلسفة العقل والاختيار الحرة، إنها قيام سلطة العقل الذي يتساءل وقد تمت موازنته أو دورته بدقة، يتساءل عن أسباب العقل وبواعث السلطة، وهذا كله إنما يقوم به بلغة مفهومة من لدن الجميع، من قبل كل صف، من الأفراد وكل ضرب من الشعوب بغض النظر عن العلماء والعقول التحميسية، وأخيراً تتمثل فلسفة «الأنوار» في معرفة كل شيء وإنما بالتعرف، وبشكل محدد على ما يمكن أن يخدم الإنسان في السلوك ولتحسين الحياة

(12) انظر في هذا الخصوص المصدر السابق رقم «10»، ص ص 84-85.
(13) يتعلق الأمر بمواثيق 1966، ويستند التقرير الحالي إلى المصادقات الموقعة في يناير 1984.
(14) مصدر سابق رقم (10).
(15) مصدر سابق رقم (3).
(16) مصدر سابق رقم (3)
(17) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع راجع الأبحاث المقدمة إلى مؤتمر حرمة الحياة الخاصة الذي انعقد بكلية الحقوق جامعة الاسكندرية في 1987/6/6 وأيضاً مراجعة الرسالة القيمة المتعلقة بأثر التطور التكنولوجي على الحريات العامة للدكتور مبدر الويسي ـ الصادرة عن منشأة المعارف المصرية
(18) انظر فوزي الأفناوي ـ حقوق الإنسان والضمانات الدولية ـ مركز الدلتا للطباعة ـ الاسكندرية
(19) انظر مجلة المحاماة المصرية ـ العددان ٧ و ٨.
(20) المصدر السابق، ص 98 وما بعدها.
(21) انظر كامل زهيري ـ حقوق الإنسان وحق المواطن في الأعلام ـ أدب ونقد ـ العدد 45.
(22) انظر جريدة الأهرام المصرية ـ 1990/2/8.

أسس حقوق الانسان من خلال الرابطة الزوجية في الاسلام

د. ساميا الشعار(*)

يشهد العالم المتحضر في نهاية هذا القرن حركة عارمة من الاعلانات الخاصة بحقوق الإنسان يكثر فيها اعداد المواثيق الإقليمية والدساتير المحلية التي تتجاوز فقراتها المئة وحتى المئتين مما يجعلها تفقد حيويتها ومعناها الفعليّ لأنها تمزج الحقوق الأساسية بالحقوق الفرعية والحقوق الثانوية لتطرحها بالدرجة ذاتها من الأهمية رغم التفاضل بينها.

ـ فما قيمة المطالبة بحق الحرية في التعبير عندما يكون الحق في الحياة غير مضمون؟

ـ وما قيمة المطالبة بحقوق الأطفال عندما تصنّف فئات منذ الولادة؟

ـ وما قيمة المطالبة بحرية التداول التجارية عندما تسلب الملكية الفردية وتنهب الأموال بطريقة مباشرة أو غير مباشرة؟

ـ وما معنى اعداد هذه المواثيق وجعلها رمز التمدن عندما تكون الهوة عميقة بينها وبين الواقع السياسي والاجتماعي؟

ـ والاغرب من ذلك أننا نرى اسيادها ومعلنيها أكثر من أعاق تنفيذها وانتهك حرمتها بتحد وصلف.

لذلك، فإن المجتمعات الإنسانية وخاصة مجتمعاتنا التي شهدت سباتاً عميقاً وأفاقت على مشكلات كثيرة تعيق صحوتها وتكبل خطواتها نحو اللحاق بركب الحضارة لا تحتاج إلى عرض لوائح طويلة أو قصيرة لمختلف الحقوق الإنسانية بقدر ما هي بحاجة إلى تحديد هذه الحقوق الأساسية ومدى تفعيل إلزاميتها لتصبح المبادىء التي تبني عليها الاطار الصحيح حيث تندرج بطريقة عفوية كافة الحقوق الفرعية والثانوية حسب حاجات كل مجتمع.

لم يترك القرآن الكريم حقاً إلا تعرض له بالبحث وسنّ له القوانين الملزمة لتنفيذه ووضع حداً لمخالفيه. لقد أراد الله سبحانه وتعالى لبعض الحقوق المعتبرة

(*) كلية الحقوق والعلوم السياسية ـ الجامعة اللبنانية ـ بيروت ـ لبنان.

حقوقاً أساسية، أن تأخذ طابع الابرام والإلزام في التنفيذ، لهذا رسم لها البنية الاجتماعية الضرورية لتفعيلها في المجتمع واحاطها بعقوبات شديدة لمخالفيها سميّ بعضها بالقصاص وبعضها الآخر بالحدّ، وذلك ليس عبثاً لأن هذه الحقوق ليست حقوقاً عادية ولا استنسابية بل إلزامية لأنها المؤسسة للمبادىء الإنسانية والهادمة للمبادىء المناقضة لها وتهدف إلى السمو في الإنسان نحو الأفضل والأكمل.

- فكيف كانت هذه البنية الاجتماعية؟
- ولماذا هذه العقوبات الصارمة لهذه الحقوق؟

قال الله تعالى في كتابه العزيز: «وخلقنا من كل شيء زوجاً»[1] والقرطبي في شرحه لهذه الآية الكريمة أعطى تفسيراً كاملاً لكلمة «زوج»، قال: «إن تكرار هذه الكلمة في آيات عديدة تشير إلى فئات متعددة من الأصناف والأنواع»[2] مما ينتهي باعطائها معنى واسعاً جداً. يعني «الزوج» كل زواج طبيعي لأي حي أكان إنساناً، حيواناً أو نباتاً، أنها أيضاً الأزدواجية التي تحتوي عليها النفس الإنسانية[3] من: خير وشر، إيمان وكفر، حب وكراهية، كرم وبخل...

وتشير هذه الكلمة أيضاً إلى الحالات الاجتماعية الحقيقية الملموسة مثل حالات الغنى والفقر، المرض والصحة...

ولا يخرج مفهوم المجتمع عن هذه القاعدة الكونية الثنائية الشاملة. فالمجتمع أما أن يكون إسلامياً حضارياً متطوراً بالحق وهو المحرر للإنسان والإنسانية، وأما أن يكون مجتمعاً جاهلياً قبائلياً متخلفاً تسود فيه شريعة الغاب وهو القامع للإنسان والإنسانية.

والفاصل بين هذين المجتمعين هو هذه الحقوق الأساسية المغروسة في بنيتها الاجتماعية الصحيحة والملزمة للفرد، لأنها تشكل الحدود الضرورية لكل مجتمع يتوخى التطور والرقي في نهج المنطق الإنساني، الذي يسمو بالعقل البشري إلى مراتب توفر له العمل المخلص الواعي الحكيم.

إن هذا المنطق العقلي للإنسان جعله قادراً على أحداث تغييرات جذرية في المجتمع الذي ظهر فيه الإسلام وهو مجتمع جاهلي بربري ويحوله من نظام العشيرة والقبيلة الذي يذوب فيه الإنسان الفرد والأسرة والمحيط الاجتماعي في شخص زعيم القبيلة إلى مجتمع متكافل تنسجم فيه جميع هذه العناصر وتتفاعل فيما بينها محتفظة بشخصيتها الذاتية احياءً لتطورها المنشود.

وقد تبدو اليوم استقلالية هذه العناصر بديهية ولكن لم يكن الأمر كذلك في فجر الإسلام، فالمجتمع الجاهلي كان يتميز بقوانين صارمة وتراتبية قمعيّة، للرئيس فيها سلطة شاملة وليس للفرد أي كيان خارج هذه المجموعة، مما جعل للعلاقات الاجتماعية سمة خاصة تنعكس على مختلف أشكال العلاقات الزوجية التي لم تكن سوى شكل من بين أشكال عدّة. وكانت تخضع لضرورة حماية المجموعة عبر «الكمية» و«النوعية الجسدية» بمعزل عن أي قيم خلقية وإنسانية.

وقوام هذه المجموعات كان مضاداً تماماً لمقومات المجتمع الحضاري أظهرت الآيات القرآنية الكريمة بوضوح هذا التناقض الفادح واستعرضته عنصراً عنصراً وبأسلوب يظهر هذه الازدواجية ويبرزها أمر الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز بهدم الركائز الاجتماعية السائدة لتقام بدلاً عنها أعمدة متينة من القيم الإنسانية والحضارية.

ففي المجتمع الإسلامي اكتسب الإنسان حصانة لحقوقه مبنية على حقيقة ذاتية كونه إنساناً، خلقه الله في أحسن تقويم وفضله على كافة مخلوقاته وبعد أن بث فيه الروح، وكرمّه أعظم تكريم، وجمع فيه

الروائع التي تشهد بجلالة الخالق غدا هذا الإنسان قيمة كونية فريدة من نوعها تجللها هالة من القدسية ليكون خليفة الله في الأرض.

ورغم طباعه المتضاربة في اهوائها، المتناقضة في أحساسها، المتفاوتة في إدراكها، فإن القرآن الكريم خاطب الإنسان وميزه بالعقل، ووضع له معيار الاتزان وكلفه بتكاليف تشده إلى التقوى وتدفعه إلى الرقي الإنساني.

وبذلك يكون الإنسان، هذا العنصر البنيوي الأول قد اخرج من معمعة القبيلة حيث كان مطموراً بلا كيان مستقل ولا إرادة حرة مكبلاً بقوانين قامعة لحريته الشخصية، تفرض عليه المسؤولية الجماعية المحكومة بالغريزة والتي تطال عقوباتها المجرم والبريء على حد سواء.

أما العنصر الثاني، أي الرابطة الروجية، فيبرز كحقيقة قانونية من خلال التشريعات التي أنيطت بها وخاصة تلك التي تتعلق بالموانع الدائمة للزواج وهي موانع القرابة والمصاهرة (أي المحرمات من النساء) وهي تهدف لإلغاء العادات والاعراف السائدة قبل الإسلام وابدالها بنظام حديد للقيم الأخلاقية، تنظم الحقوق والواجبات بين أفراد العائلة التي ضاقت دائرتها واتسعت. صاقت حتى انحصرت بالأسرة (الرابطة الزوجية وفروعها) واتسعت حتى اتخذت مدىً اجتماعياً جديداً يشكل العنصر النيوي الثالث للمجتمع المسلم ألا وهو «الأمّة».

وأمام هذه العناصر الثلاثة أي: الفرد، الرابطة الزوجية، الأمة، يأخد العنصر الثاني مكانة مميزة، وتبرز مهمته الخاصة، كونه صلة الوصل بين الفرد والمجتمع، وهو بذلك يحمل الراية ويشكل النواة لكافة العلاقات الاجتماعية، ذلك لأن الفرد يولد ويشب ويترعرع ويصقل في كنف هذه العلاقة التي تنميّه جسدياً وعاطفياً وذهنياً ووجدانياً ليكون هذا الإنسان المتوازن الذي يعي النوعية المعتمدة في علاقاته الاجتماعيّة.

وهذه الرابطة الزوجية تحرر الإنسان بعد سن الرشد وتجعله كامل الأهليّة، حراً في اختياراته والتزاماته متحملاً مسؤوليته الشخصية في الإطار الاجتماعي.

فليس غريباً إذن أن تتمحور أكثر الآيات القرآنية الكريمة التي تتعلق بالأحكام التشريعية حول الرابطة الزوجيّة لتجعل منها النموذج الأول للعلاقات الاجتماعيّة وهي أعمق علاقة بشرية على الاطلاق.

إن معظم التشريعات التي تتعلق بالرابطة الزوجيّة وردت في القرآن الكريم بشكل تطرقت فيه لأدق تفاصيل الحياة الزوجية، بينما وردت التشريعات التي تتعلق بالأطر الاجتماعية شاملة ومتصفة بالعموميّة ولا بد من ربط هذه التشريعات فيما بينها لاظهار التكامل التشريعي في وجوهه المادية والمعنوية والخاصية والشمولية لاستخلاص المبدأ الموحى به حيث تندرج التشريعات الفرعية والثانوية.

وكان بودنا أن نعالج على سبيل المثال ثلاثة تشريعات أساسية بل الأساسية بنظرنا وهي الحق في الحياة، والحق في الملكية وعقوبة الزنا[4] التي تؤسس مبدأ المساواة منذ الطفولة مع العلم، أن الحفاظ على النفس والمال والنسب يشكل عند معظم الفقهاء المسلمين ثلاثة مقاصد شرعيّة عليا من أصل خمسة[5]، ولكننا سنكتفي في هذا البحث بمعالجة الحق في الحياة.

إن نقيض هذا الحق هو حق إنسان على إنسان بالموت والحياة كما جرت العادة في العلاقات الجاهلية، وعقوبة هذا الحق في الإسلام هي اعدام المجرم، هذا القاتل للبريء عمداً، لأن من أحكام الشريعة أن لا تقتل النفس التي حرّم الله إلا بالحق، أما القتل في الجاهلية فهو حق لكل رئيس على كل من ترأسه، وان

حصـل القتل بـين المجموعـات المختلفة، فلن يكـون الأخـذ بـالثـأر «النفس بـالنفس» بـل ينفـذ عـلى أي شخص من مجمـوعة القـاتل ولـو لم يكن لـه أي صلة بالجريمة.

وإذا بـالتشريع الإسـلامي يضع القـوانين المحـرمة للقتل ظلماً وبالتحديد في مجال الرابـطة الزوجيـة، إذا بـطل الحق الجاهـلي الذي كـان يمنح الـزوج حق قتل زوجتـه وأي ولد من أولاده وخـاصة وأد بنـاته خشيـة العار، كما حرّم الإسلام إيقاع عقوبة الزنـا على المـرأة الحامل صيانة للروح البريئة.

وبعد هذا التفصيل للحالات المعيّنة التي يحرم فيها القتل عمداً. نـزلت آيات عـديدة تعمم هـذا الحكم على المجتمع الإسـلامي ونشير هنـا إلى آيتين اثنتـين، الأولى: تفيد بأن «ومن قتـل نفساً بغـير نفس أو فساد في الأرض، فكأنما قتل الناس جميعـاً»[6] والثانيـة يقول عـزّ وجـلّ فيهـا: «ولكم في القصـاص حيـاة يـا أولي الألبـاب»[7]، وهذه الآيـات الكـريمـة تتسـع لتتجـاوز بمفهومها واجب القصـاص على من قتـل أخاه عـدواناً وتـوحي بمبدأ حق الحيـاة وما تنـدرج تحته من حقـوق مادية أولية اكانت أم معنوية تكميلية.

أما الحقوق المـادية الأوليـة أي حق المأكـل والملبس والمسكن ومـا يستلزمهـا من ضرورات الحيـاة، فـإن التشريـع الإسـلامي انـطلق في تقنينهـا أولاً من حق المرأة[8] بالنفقة على زوجها انتهاء بحق الفقير على ثروة الغنيّ[9].

فأما بالنسبة إلى النـاحية الأكـثر معنويـة لهذا المبـدأ نستدلها من الحكمة العظيمة التي توفـرها صـيانة هـذا الحق في الحياة لكل إنسان والتي تدعونا إلى التفكر فيما لـو أن جميع السيـوف المسلطة بـطريقـة تعسّفيـة عـلى رقـاب العباد قـد رفعت لاتضح لنـا تغيير جـذري في نوعيّة العلاقة البشرية. فالعـلاقة الـطبقيّة الـوحدويـة العـاموديّـة الاتجاه المنكبـة من الرئيس عـلى المـرؤوس تتحول إلى علاقة أفقية مزدوجة الاتجـاه، تتفاعـل بين الرئيس والمرؤوس.

إن هـذه النوعيـة الجديـدة في العـلاقـة تحيي مبـدأ التعاون هذا المحرك الإيجابي لقانون الحياة وتلغي مبدأ التسلط الهادم له.

وبهـذه العـلاقـة ينقلب وجـه المجتمـع من تجمـع جماعات بشريـة متنافـرة ومتباينـة اجتماعيـاً واقتصاديـاً وسياسياً تسـودها الفـرقة والتفـرقة إلى مجتمـع منسجم تتفاعل فيـه كافـة الطاقـات البشريّـة لتقوده في مسـيرة إنسانية وحضاريّة سامية نحو الأفضل.

وبضمانة هذا الحق يكون الإنسان بمأمن عـلى نفسه حين يقول الحق ويطالب من خلاله بما تحتـاجه تنميـة قـدراته، هكـذا يكون قـد اكتسب حريّتـه الشخصية وحقه في الخيار لا يسـيّره سوى إرادتـه الفرديّـة ضمن إطار مسؤوليته المحدّدة بالحق.

وعلاقة التعاون هذه أكـثر ما نجـدها ظـاهرة تحت صور مختلفة وتقنينات ملموسة في العلاقة الزوجيّة.

وأول مظاهر هذه العلاقـة هو عقـد الزواج الـذي يمثـل توافق إرادتـين حرّتـين لا يشـوبهـا أي عيب من عيوب الرضى، لذلك اعتـبر الفقهاء أن هـذا العنصر الإرادي هو ركن عقد الـزواج لا وجود للعقـد بدونـه لأنـه «العنصر الداخـلي» لحقيقة العقـد في حـين تبقى الشروط الأخرى خارجية بالنسبة إلى هذه الحقيقة.

من هنـا ومن هـذا الحق تبـينّ الآيـات القـرآنيـة الكـريمة النهـج الدينـاميكي المحرك للجـانب النفساني والإيجـابي لمبدأ التعـاون والمبادلـة في الحقوق الخلقيّـة، ويـظهـر هـذا النهـج من خـلال العـديـد من الصـور والآيـات القرآنيـة الكريمـة التي تصف الحياة الـزوجيّة بأنها حركة متبادلة دائمة للبحث عن الراحة والسكينة والاستقرار، بموجب المودة والرحمة والاعتراف بالفضل والمسامحة. تدعو الآيات القرآنية الكريمة الرجل بشكل

خاص للتعامل مع المرأة بالحسنى على أساس العدل والإنسانية[10] كي يؤدي هذا التعاون إلى زرع الألفة والمحبة التي تسكن النفوس وتطمئن القلوب[11]، ثم أن الآيات الكريمة تدعو إلى التنسيق والتفاوض وفي قوله تعالى: «هن لباس لكم وأنتم لباس لهن»[12] تأكيد على هذا التفاعل الدائم المستمر، ونستنتج من بين المعاني العديدة التي تثيرها هذه الآية الكريمة بأن التماثل بين الزوجين هو الوضع الأكمل لتفعيل هذا المبدأ الحيوي، مما يجعل العلاقة هذه على أنها «ظاهرة تفاعل» تقوم على أساس أن تصرف كل فرد من الزوجين يصبح عنصراً حافزاً للآخر وهي إزدواجية متداخلة تتطوّر في تكامل وتوازن حول «وسط صحيح» للتعامل المتجانس.

أما الوجه السلبي لمبدأ التعاون، فقد عالجته النصوص القرآنية الكريمة من خلال «الأزمة الزوجية» وبالأخص حين الأخفاق في تطبيق واجب المساكنة بين الزوجين، وهو الوجه المادي والفيزيولوجي للعلاقة الزوجيّة، ان هذا الأمر واجب على كلا الطرفين تحقيقه واتمامه، ولا يمكن لأحدهما أن يتمنّع عن الآخر إلا لأسباب محددّة جداً وظرفيّة.

إن المساكنة إذا لم تثير مشاكل عائليّة خاصّة، فإن عدم المساكنة يثير مشاكل كثيرة، لأن رفض أحد الطرفين لهذه العلاقة يخل بميزان العلاقة.

إن التعبير عن عدم التوازن الذي يتجه نحو القطيعة بين الزوجين يأخذ كل معناه على المستوى الجنسي الذي يحتل مكاناً مركزياً في العلاقة الزوجية، وفي هذا المستوى تتكاثر تصرفات التجاوز وباستمرارها تتأكد قطيعة الزوجين ولكن فيها يمكن أن يبدأ التوفيق.

وليس عبثاً أن ترد النصوص القرآنية الكريمة التي تعالج هذه الأزمة لدى الزوجين في مجمل العلاقات الجنسية، وبالفعل تعالج النصوص القرآنية الكريمة هذا الخلل على مستوى عدم الامانة أي الخيانة الزوجيّة.

وتشير الآيات الكريمة[13] إلى هذا النقص للمبادلة في الحقوق والواجبات بنفس الألفاظ والتعابير للرجل والمرأة لتنبّه الأول بقوله تعالى: « واللاتي تخافون نشوزهن» وتنبّه الثانية بقوله تعالى: «إن امرأة خافت من بعلها نشوزاً». والنشوز هو حالة استفزازيّة للآخر لا بدّ أن تحتم ردود فعل عند الفريق البريء وربما الفريقين.

وفي مثل هذه الحالة فإن القرآن الكريم ينبه الإنسان إلى نهج سلوك مترفع عن الغريزة وإحكام العقل في تصرفه.

وهكذا تنصقل الحلول الخاصة بالمرأة في الشطر الثاني من الآية الكريمة بالدعوة إلى الاصلاح بقوله تعالى: «فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً والصلح خير»، وبذلك جعلت المرأة في غنى عن اللجوء إلى التجاوزات واستعمال الأساليب الرخيصة لتحقيق أهدافها من حيلة، مكر، خداع وفضح أسرار الزوج وغيرها من المكائد الخاصة بطبع النساء والتي أشارت إليها الآيات الكريمة في مواضع عدة.

بينما الشطر الثاني من الآية الكريمة الموجه إلى الرجل يعظه من استعمال العنف بل تأجيله لحين استنفاذ كل الحيل المشروعة أي الوعظ أولاً والهجر في المضاجع ثانية ومن ثم الضرب.

وكون العنف العفوي لا يصدر عادة إلا عن إنسان غاضب لا واع، يتجلى هذا المظهر الإجرائي في الآية الكريمة بمغزى ذي أهميّة كبرى مشيراً إلى قاعدة سلوكية تحثّ الرجل على الترفع عن التصرف الغرائزي إلى أحكام العقل وهي إلى ذلك ضبط سلوك الرجل أكثر مما هي تولية حق جائر ضد المرأة.

إن هذا التسلسل الإنشائي في الأسلوب الدي

يقوم على إجراء التحليل انطلاقاً من التأكيد على «حالة الواقع» لافراغها من محتواها السلبي وإقامة علاقة إيجابيّة أمر مألوف في المنهج القرآني الكريم وكثيراً ما يبرز التدرج في ألفاظ الجملة من الأمر إلى الاقتراح والاقناع وحتى الإيحاء وهذا المنهج والإبداع التقني فريد في نوعه خصّ الله عز وجل به التنزيل القرآني الكريم وليس له مثيل في تاريخ الفكر البشري.

إن القوانين الحديثة في معالجتها لهذه الظاهرة لا تلجأ إلى نص يمنع ضرب المرأة وهو أمر. لا يمكن إلا أن يكون شكلياً أكثر منه فعلياً، كونه ناتجاً عن عفويّة «حالة الواقع» ملموسة في طبيعة الرجل البدائية، أن القوانين الحديثة تنظم هذا الفعل وتجعل منه حالة قصوى تؤدي إلى الطلاق على غرار التجاوزات والاساءات والاهانات الخطيرة، ويشير إلى هذا الموضوع العميد جان كربونيه تعليقاً على نص المواد 229 و232 من القانون الأفرنسي القديم قائلاً: «إن التجاوزات تميل إلى الاختلاط بالإساءات التي تندرج تحت فكرة القسوة والمعاملات السيئة التي ربما تسهلها حيويّة الذكر».

لم يكن تطبيق التشريع الإسلامي بعيداً عن هذا المفهوم رغم أن الفقهاء فسرّوا الآيات الكريمة تفسيراً يعطي الرجل «حق تأديب المرأة وحتى حق ضربها». ولا بد أن يندرج هذا الحق بما يسمى اليوم «بالعبارات التاريخية» وهي اجراءات تطبيقيّة لا تمس بالجوهر بقدر ما تهدف إلى تغير الأوضاع البشرية ونقل المجتمع من مرحلة إلى مرحلة أكثر تطوراً وهي زمنية يتخلى عنها القانون عندما يصل إلى غايته ولا شك أن عبارة «حق تأديب المرأة» كان لها دور تاريخي هام لنقل الذهنية الجاهلية من حق قتل المرأة إلى التساؤلات حول إمكانية ضربها أم لا.

وهذا التساؤل يبقى حقيقة في التشريع الإسلامي إذ أن الفقهاء لم يعرفّوا هذا الحق بقدر ما حددّوه، ولم يؤكدوه بقدر ما برّروه مع العلم أن الحق يثبت ولا يبرر. ولم يغفل الفقهاء عن أهميّة التسلسل الإجرائي للآية الكريمة بل تمسكوا به ودعوا الرجل إلى ضرورة المرور بمراحله المختلفة. وكذلك قدّر الفقهاء خطورة هذا الفعل آخذين بعين الاعتبار أسبابه ونتائجه ومستوى الرقي الاجتماعي في إطار حدوثه تماماً كما يقدّره اليوم القضاة من خلال القوانين الحديثة العربية والأجنبيّة.

وأخيراً، اعتبر الفقهاء أن ضرب المرأة ممكن أن يكون في آخر المطاف سبباً لانحلال عقد الزواج لأنه يعبر عن علاقة عدم الاتزان وانفصام لوحدة الإرادتين.

إن هذا المظهر الملموس في التدني العلائقي هو حدود لمبدأ التعاون ولا يمكن أن تبقى هذه العلاقة على أساس القمع والاكراه. ويستبعد بالتالي معيار «القوة» المعتمد في العلاقات الجاهلية لاستبداله بمعيار «الكفاءة» الذي جعل منه الإمام أبو حنيفة شرطاً من شروط عقد الزواج غايته انجاح هذا المظهر الإيجابي لمبدأ التعاون.

وتؤكد الآيات الكريمة هذه النوعيّة الجديدة من التعامل ضابطة هذين الوجهين السلبي والايجابي للعلاقة بقوله تعالى: «فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف»[14]، وكلمة معروف تفيد إما السكينة والراحة وأما الاشراف والسمّو كما أن هذا اللفظ يدل على «المثل الأعلى» أكان حقاً أم خيراً أم جمالاً، وتصبح هذه النوعيّة الجديدة في التعامل مبدأ عاماً لكافة العلاقات البشرية التي تضم في طياتها العلاقات الاجتماعيّة.

وما العلاقات الاجتماعية إلا تبادل حقوق وواجبات بين أفراد المجتمع الواحد لا تسموا إلا بالمودة والرحمة والاخلاص والتسامح والبر والاحسان.

بينــما تضبط سلبيّــة هــذه العــلاقــات من خــلال التجاوزات التي تستوجب العقاب حسب أهمية الفعل المضرّ. ولتقـويم هذه الأفعـال، يعرض الفقهـاء سلماً يبدأ بتحريم الفعل الأكثر خـطورة وهو فعـل الاجرام لينـدرج فيما بعـد نحو مـا هو أقـل خـطورة من فعـل مكروه، مباح، مندوب، مستحب، واجب...

وبـظهـور الإسـلام، أصبـح مبـدأ التعـاون المبـدأ المحرك لمبـدأ الحيـاة حقيقـة في المجتمـع الإسـلامي متبادلاً بين الشعوب والسلطات التي تحكمه.

إن الانتماء إلى الإسلام لم يكن يوماً إلا مبـايعة أي تعهداً شخصياً بـإرادة فرديّـة وحرّة يلتزم الإنسـان من خلالها باطاعـة أحكام الله عـز وجل والمحـافظة عـلى الحــدود التي تؤدي إلى الـرقي الحضــاري. والأمـة الإسـلاميـة ليست إلا مجمـوعـة هــذه الإرادات التي تتعاون للقيام بهذا التطور المنشود. ويتبلور هذا الوجه النفساني والإيجابي للتعاون بعلاقة التضامن التي تقـوم عـلى التفـاهم والتفهّم والثقـة المتبـادلـة بـين أعضــاء المجتمع الواحد، ذلك أن المؤمنين أخوة لا يحق لمسلم أن يظلم أخاه أو يسمح بحصول ذلـك. وتحذر الآيـة الكريمة بقـوله تعـالى: «لا تكونـوا كـالـذين تفـرقـوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات» من التفكك أي الوجه السلبي للتعاون.

هذا التعاون المتبادل جعل أمة الإسلام كما مدحهـا الله سبحـانـه وتعــالى وسـماهــا بـأنها أمــة وسـطاً: «وجعلنـاكم أمة وسـطاً لتكونـوا شهـداء عـلى النـاس ويكون الرسول عليكم شهيداً».

ثم أن هذا التعاون تكتمل مظاهره الحضاريـة على المستوى الجماعي من خلال نظام الشـورى ومن خلال هذا النظام الذي يعتمد على «علاقة التعاون» وبالتالي إذا كـانت القـاعــدة تفرض في الاتبّــاع الامتثــال «للسلطة» فـإن هذه الأخيرة تفـرض عليهـا شرعيتهـا عدم تجاوز هذا المبدأ.

إن النبي (صلعم) أخـذ بمبدأ الشـورى في معـظم غزواته وفي المواقف التي تعتمد عـلى العقل والـدراية وكثيراً ما كان يتبنى وجهة النظر التي يجدها في صالـح الحال بتواضـع قل نـظيره في القادة العسكـرين الذين ذكـرهم التاريـخ، والشاهـد على ذلـك موقعـة بـدر، وأحد والخندق. وكـانت الروح الـديموقـراطية تسمـح لأي صحابي أن يقول رأيه الذي يخالف فيه رأى النبي (صلعم) دون حذر بل باحترام ومحبـة وتفان للرسـول الكريم.

وأفضل مثال على مؤتمر الشورى الدائم في المجتمع المسلم هو منبر الجمعة الذي يسبق الصلاة، مما خـوّل الدكتور أدمون رباط على التعليق «بأن الشورى منظور إليهـا من هذه الـزاوية كـانت تمارس دون شـك دوراً فـاعلاً وكـانت روحيتها ديمقـراطيـة إذا لم تكن آليتهـا كذلك».

نتيجة لهذا المفهـوم للسلطة تعتبر الـوظائف العـامة «أعبـاء يجب تحملهـا» وبهـذا لا يتميـز الــرؤوســاء والمسؤولون عن أعضاء الأمة الآخرين إلا بصفة عالية مكتسبة ومستحقة إذ تولوا السلطة لكفـاءتهم في تحقيق احترام أسس التشريع القرآني.

إن معيـار هذه الكفـاءة يبدو متصـلاً اتصالاً وثيقـاً بالعلم والمعرفة والإدراك وهو الذي يصنف الناس من خـلال السعي والكفاح بفـوارق لا تتجـاوز الـدرجـة والتفضيل المحض اللذين لا يمسان بالجلالة الإنسانيـة لأن الإنسـان هـو مخلوق مميــز، ولكن يفـرقــان بـين الساعي والخامل والناشط والرافض وقد فضل الله عز وجل «المجاهدين على القاعدين بأجر عظيم».

ونستنتج توضيحاً ملموساً لهذا التعـاون المبني على الكفاءة من خطاب الخليفـة أبي بكر (رضي الله عنـه) غداة مبايعته إذ قال: «أيها الناس، لقـد وليت عليكم ولست أبـداً بخـيركم إذا أسـأت فقـومـوني، الحقيقـة وديعة بين أيـديكم، الكذب خيـانة... اطيعـوني ما

أطعت الله ورسوله فيكم، وإذا عصيتها فلا طاعة لي عليكم».

والخلاصة إن حقوق الإنسان في الإسلام هي أولاً بنية اجتماعية تعتمد الإنسان في نوعيته المخلوقة، والعلاقة الزوجية المتعاونة، والأمة الإسلامية المتضامنة كل فرد فيها يعمل للحفاظ على الحقوق الأساسية الداعمة للمبادىء الإنسانية الخيّرة حيث تندرج كافة الحقوق الفرعية والثانوية.

إن الحق في الحياة الذي هو أحد هذه الحقوق انيط في التشريع الإسلامي بعقوبة صارمة لأنه الحق المؤسس لمبدأ الحياة المجدي للإنسان ولأنه الهادم لمبدأ التسلط المضني للبشرية.

وهذا المبدأ في الإسلام يحيط الإزدواجية الإنسانية بقطبيها الغرائزي والعقلاني، والمادي والمعنوي، والسلبي والإيجابي ومن خلال الرابطة الزوجية يضبط الإنسان من المهد إلى اللحد.

فأما التقوى والإيمان يثبتان لهذا المبدأ القوة الإلزامية الماورائية، وعودة محتمة إلى الخالق المبدع العليم الحكيم وقد قال عز وجل: «وما أوتيتم من العلم إلا قليلا». بينما تعود الأجواء العلمية الحديثة رغم مدى تطورها اليوم لتقر بأنه: «إذا كان القليل من العلم يبعد عن الاعتقاد بالله، فالكثير منه يعيد إلى الاقرار بالله».

وختاماً لهذا البحث، لن أقوم بجولة تقويميّة ربما كانت نتائجها حزينة بل كئيبة تجرفنا إلى التشاؤم حيال هذه المجتمعات عامة ومجتماعتنا خاصة التي تتعرض اليوم إلى انحلال خطير وتفكك صارخ، ولكنني سأكتفي بالقول، وعن يقين، أن هنالك الكثير من الضمائر التي ما زالت حيّة وكفاءات ماهرة واعية وصادقة تعمل بصمت وصبر واخلاص لا بد أن تنتظم لتضيء على هذه الدنيا العابثة شعاع النور والإيمان والحق المبين.

الحواشي

(1) سورة الزخرف، آية 127.
(2) سورة الزاريات، أية 49
(3) سورة التكوير، آية 7.
(4) سورة النور، أية 2.
(5) المقاصد العليا الخمسة: حفظ الدين، النفس، العقل، النسب والمال.
(6) سورة المائدة، آية 36.
(7) سورة الانعام، آية 51 والبقرة، آية 179
(8) سورة الراريات، آية 19.
(9) سورة المعارج، آية 24-25
(10) سورة الروم، آية 21، ـ سورة الاعراف، آية 109، ـ سورة البقرة، آية 231، ـ سورة البقرة، آية 232.
(11) سورة البقرة، آية 232، ـ سورة النساء، آية 18
(12) سورة البقرة، آية 187
(13) سورة النساء، آية 34. ـ سورة النساء، آية 128.
(14) سورة الطلاق، آية 2.

حقوق الانسان في المغرب العربي

د. حسن أوريد(*)

في كتاب «معذبو الأرض» ألقى الكاتب الزنجي فرانز فانون جام انتقاداته على الغرب، هذا الغرب الذي يتحدث عن الإنسان ولا يتورع أن يخنقه عند منعرج كل زقاق. «هيا يا رفاق فلنبحث عن شيء آخر»[1] تلك كانت صيحته إذا كان عالم معذبي الأرض يروم أن يصبح شيئاً يذكر.

ولكن الدعوة إلى رفع الأسار عن «الإنسان» وتحقيق قيمة الفرد كانت نشازاً في الستينات، بهذا العالم الذي أخذ ينعتق من ربقة الاستعمار دون أن يستشعر دلائل تحرره الاقتصادي أو السياسي أو الثقافي. كان صوت الدولة وترسيخ أركانها يعلو فوق صوت الفرد.

لكن تواتر أحداث داخلية وخارجية عصفت بكثير من الأفكار المكتسبة حول نموذج الدولة. بل إن عرش الدولة أخذ يندك تحت ضربات قاصمة للفرد، هذه القيمة التي تمت التضحية بها كقربان للدولة، والتي رغم التآمر عليها بإسم عدة اعتبارات سياسية واقتصادية وثقافية لم تسلم الروح، بل وانبعثت كطائر الفنيق من رمادها.

هكذا أخذت القيم الفردية تكتسح المجال على حساب الاعتبارات الجماعية. و«أخذ مفهوم الحرية يزدري مفهوم المساواة، والقانون على الثورة والمبادرة الفردية والمخاطرة والربح. وبصفة عامة أخذت الرأسمالية الوهج الذي فقده الاقتصاد المخطط. إن الوقت وقت إجماع حول مبدأ حقوق الإنسان»[2].

كيف يتحقق هذا الاجماع حول حقوق الإنسان بالمغرب العربي الذي هو جزء من العالم العربي والذي يدخل في سديم العالم الثالث. ما هي جذور هذا التحول... وما هي الأشكال التعبيرية لهذا التحول؟... وما هي التأثيرات التي سيحدثها بركان حقوق الإنسان. بيد أن ملاحظة تفرض ذاتها قبل الغور في عملية اركيلوجية لحقوق الإنسان وهي تأثير

(*) استاذ العلاقات الدولية ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط ـ المغرب.

عوامل خارجية. كل شيء فاعل ومتفاعل كما يقول «باسكال»[3]. زلزال اعترى العلاقات الدولية سيسهم في تفتق الطبقات التكتونية لمجتمعات المغرب العربي وإفرازها لبركان حقوق الإنسان. ونعرف نظرية العالم في أحوال الجو أدوار لورنز Lorenz «تأثير الفراشة» والتي توظف في العلوم الإنسانية وبخاصة في العلوم السياسية. إن خفقان جناح فراشة في بكين من شأنه أن يحدث، بعد شهر، عاصفة هوجاء في نيويورك[4]. وخفقان جناح الفراشة ـ افصحوا عن التورية ـ هو تقلبات أوروبا الشرقية، التي هي بدورها ناتجة عن ظاهرة اسمها كورباتشيف. لقد دخلت السياسة مرحلة السديم chaos، ولم يتورع بعضهم، كما فعل فرانسيس فوكاياما بنعي التاريخ. ولكن السديم هو تنظيم كامن لبنية آتية، ومن السديم يقوم ما يسميه ادكار موران Morin التفسخ البناء Désintégration créatrice.

حقوق الإنسان في مجتمعات المغرب العربي

بين الدولة الحارسة والدولة المتدخلة لم يكن الخيار صعباً بالنسبة للدولة في المغرب العربي. كان التوسع في وظائف الدولة هو الركيزة للدفع بالتنمية، حتى لدى الدول التي اختارت نهجاً شبه ليبرالي في الحياة الاقتصادية. فبالقدر الذي اختارت الجزائر الاقتصاد المخطط، ومن ثم دولنة الحياة الاقتصادية والاجتماعية كان المغرب وتونس يغازلان النظام الليبرالي، ولكن مع توسع في وظائف الدولة. هذا التوسع الاقتصادي والاجتماعي أفضى إلى توسع في وظائف الدولة السياسية، وبعبارة أصح هيمنة المجتمع السياسي على حساب المجتمع المدني. في الجزائر كما في تونس أو المغرب، كان المجتمع المدني مقصياً من الممارسة السياسية.

كان لاحتكار الدولة الحياة السياسية ما يبرره. فقد كان لتوسع مهامها ووظائفها سواء الاقتصادية أو الاجتماعية ما يبرر هيمنتها على الحياة السياسية. فضلاً عن عامل لا يقل أهمية من الذي سبق، هو المشروعية[5] التاريخية التي كانت تتمتع بها الأنظمة القائمة. فسواء تعلق الأمر بتونس حيث كان المجاهد الأكبر الحبيب بورقيبة، ومن ورائه الحزب الدستوري الجديد، يرمز إلى الدولة، أو بالجزائر حين كانت جبهة التحرير الوطنية ترمز إلى الكفاح الوطني، أو المغرب حيث يقوم النظام على مشروعية تاريخية ضاربة في القدم، كان أساس المشروعية تاريخياً. وستلتحق ليبيا ابتداء من سنة 1969 بالكوكبة لتبني مشروعيتها على أساس ثوري ينهج تجربة فريدة، النظرية الثالثة. أما موريتانيا التي كانت متأرجحة بين ولائها المغاربي وارتباطها بما كان يسمى أفريقيا الغربية الفرنسية، فقد انتهجت، نظام الحزب الوحيد الذي تنحسر فيه الممارسة السياسية من دون الأجهزة الرسمية. ولتدخل سلسلة من الانقلابات تعطل فيها الحياة السياسية التي أصبحت حكراً على لجنة الخلاص الوطني.

وإذا كانت العلاقات بين أجزاء المغرب العربي قد دخلت مرحلة ساخنة في السبعينات يغلب عليها الصراع (المغرب الجزائر، الجزائر تونس، تونس ليبيا، المغرب موريتانيا. . .) فإنه قد ترسخت أيضاً فلسفة الدولة التي كانت سائدة في الستينات والتي كانت تقوم على التوسع في الحياة السياسية.

بيد أن الثمانينات ستقلب المعادلة التي قامت في الستينات واستوت في السبعينات أو كما يقول محمود حسين في كتاب «الجانب الجنوبي للحرية»[6] إن ما أخذنا نشاهد (مع الثمانينات) ليس لا نهاية الإنسان ولا هزيمة العقل، ولكن تفتق الإنسان والعقل من خارج الغرب. أخذت الطبقات الجليدية للأنظمة الاستبدادية تهوي تحت التأثير المتزايد لنساء ورجال، لشباب وشيوخ، لمثقفين ويدويين، ضمن المجتمع المدني، بل وأحياناً بداخل الأجهزة الحاكمة. وفي

زهاء بضع سنوات أخذت كلمتا الحرية والقانون تهز الجماعات هزاً، وتسير بالجماهير قدماً. . .»

هذا التطور لم يوفر دول المغرب العربي ومجتمعاته التي وجدت نفسها أمام إفلاس خطير للدولة.

إفلاس الدولة المتدخلة

كانت مرحلة الثمانينات إيذاناً بإفلاس الدولة. إذ ساعدت الأزمة العالمية وسوء تدبير الموارد الداخلية على وضع الدولة أمام أزمة اقتصادية واجتماعية خانقة جثمت بكلكلها على الحياة السياسية.

إلى جانب المشاريع الطموحة التي استنتها الجزائر والمتمثلة فيما اصطلح عليها بالصناعة المصنِعة (بكسر النون) التي تعتمد الوحدات الكبيرة والتي لم تأخذ بعين الاعتبار آليات تقسيم العمل على الصعيد الدولي ولا مستلزمات السوق العالمية، كان لانخفاض أسعار المواد الأولية وأزمة السيولة النقدية وارتفاع معدلات الفائدة ومزاحمة دول العالم الثالث للإبقاء على أسواقها أثره السلبي على اقتصاديات دول المغرب العربي. وهكذا سجلت معدلات النمو لهذه الدول نمواً بطيئاً، بل أحياناً كان سلبياً. بالإضافة إلى المزاحمة التي فرضها انضمام كل من اسبانيا والبرتغال ثم اليونان في الصادرات الفلاحية بالنسبة للمغرب وتونس، أو اليد العاملة. وبموازاة هذه الوضعية المزرية تفاقمت ديون دول المغرب العربي، وارتمت في أحضان سياسات التقويم التي يمليها صندوق النقد الدولي المعتمدة على تطبيق سياسة العرض، التي تستهدف بالدرجة الأولى استعادة الديون أكثر من انعاش الأجهزة المنتجة، وعلى حساب المطالب والحاجيات الاجتماعية للجماهير. هكذا تجد الدولة نفسها بين مطرقة صندوق النقد الدولي وسندان الغضب الشعبي (انتفاضة الخبز لسنة 1983 بتونس، أحداث 1984 بالمغرب، 5 تشرين أول/أكتوبر 1988، بالجزائر، 14 كانون أول/ديسمبر 1990 بفاس. . .)

أحد مظاهر الأزمة الاقتصادية وانعكاساتها الاجتماعية هو أنها مست القدرة الشرائية للطبقات المتوسطية التي كانت سنداً للأنظمة القائمة. إن انخفاض القدرة الشرائية لهذه الشريحة، وانحسار الهامش السياسي الذي يمكن أن تضطرب فيه جعلها تتماهى مع وضعية الفئات المحرومة لتصبح لسان حالها والمعبر عنها. وبالمقابل فقدت الأنظمة في الطبقات الوسطى، التي انزاحت في اتجاه الفئات المحرومة، أحد دعائمها. وأمام استفحال المشاكل الاقتصادية وانعكاساتها الاجتماعية من بطالة وأزمة سكن، وتحت تأثير النمو الديمغرافي، تحول أساس المشروعية من أساس تاريخي إلى أساس اقتصادي اجتماعي (إدماج الشباب، التصدي لمشاكل السكن - إنشاء العاهل المغربي للمجلس الوطني للشباب والمستقبل في تموز/يوليو 1990، انكباب حكومة حمروش في برنامج الاصلاحات الذي اعتمدته على قضايا التشغيل والسكن)[7].

لن نفهم الشيء الكثير فيما يفتعل داخل المجتمع المدني بالمغرب العربي إن نحن لم نضع نصب أعيننا هذه الخلفية التاريخية ذات العوامل الاقتصادية والاجتماعية المتداخلة. إذ وجد الفرد ذاته وحيداً بين دولة تعزف عنه وتتركه وشأنه، وماضٍ عاجز عن أن يبلسم مشاكله الاقتصادية والاجتماعية. ستغازل الدولة المبادرة الفردية (عملية الخوصصة بالمغرب)، ستفتح الأبواب أمام الاستثمار الأجنبي، ستقر التعددية الحزبية حيث لا توجد (الجزائر، تونس)، أو تعترف بمجال سياسي بعد أن كان محظوراً (موريتانيا)، ستشن حملة ضد الأجهزة الإدارية والعراقيل البيروقراطية. ستنسحب الدولة من اللعبة الاقتصادية وستفسح المجال لأقلية متمرسة على المضاربة الاقتصادية، في قنوات التصدير/استيراد، أو في توزيع العمل الدولي. أما غالبية المجتمع فستقصى من قطوف الليبرالية الاقتصادية.

إن الفـرد داخل هـذا السـديم المقصى مـوزع بـين إغرائين ملحـين. إما أن تثقـل الفرديـة كاهله الغض فيقبرها وينغمر في تجارب جماعية (الأصـولية)، أو أن يتمسك بها ويعتبرها خلاصه الموعود (جمعيـات حقوق الإنسان). إن حركات الرجـوع إلى السلف المنضويـة في حـركات أصـولية ومـنظمات الـدفـاع عن حقـوق الإنسان خطان متوازيان ينشقـان عن الخلفية نفسهـا. إنها تعبـير عن مجتمع منفصم عـلى شاكلة هـذا الالـه جانوس ذي الوجهين.

زلزال حقوق الإنسان.

ليس هنـاك من فكـر دون خلفيـة اجتـماعيـة، كـما يقول كانط. إن الخلفية الاقتصادية والاجتماعية المومـأ إليها أعلاه هي التي ألهبت جمعيات الدفاع عن حقوق الإنسـان. إن لكـل سيـة وظـائف ظـاهـرة fonctions manifestes، ووظـائف خفيـة أو مستـترة، fonctions occultes ou latentes.

إن وراء الـدفاع عن حقـوق الإنسان من التعسف وأشكـال القهـر، وظـائف مستـترة هي خلق دينـاميـة سيـاسية تخـرج الحيـاة السيـاسيـة من التكلس الـذي اعتراها. إن نظرية بـارتو Pareto الـذي عني بدراسـة النخب تقوم على أن كل مجتمع سيـاسي في حاجـة إلى دورة النخب، مثـل الـدورة الـدمـويـة، وان انعـدام الـدورة أو تلكؤها يفضي إلى عـدم استقـرار سيـاسي، يبلغ ذروته في الثورات. إن الشيء غـير المعلن عنه في منظمات الدفـاع عن حقوق الإنسـان، هـو المـطالبـة بممارسة سيـاسة للنخب الصـاعدة. هـذا الشيء غـير المنطوق Non dit فطنت إليه الحكومات ولذلـك كانت المـواجهة بـين الحكومـات ومنظمات حقـوق الإنسان، شرسـة لا هوادة فيهـا. ففي الجزائـر لم يتم الاعتراف بعصبـة حقـوق الإنسـان إلا بعـد أحـداث تشرين أول/أكتوبر 1988، وأقدمت الحكومـة الجزائـرية عـلى خلق عصبة موالية، العصبة الجزائرية لحقوق الإنسان 1987 بترخيص من وزارة الداخلية. أما في تونس فإن التحـول الذي طـرأ بعد بـورقيبـة أدى إلى استقـطاب النخب المنضوية في الجمعية التونسيـة لحقوق الإنسـان وفي هذا السياق يمكن التأكيد بأن الحركات الأصوليـة وحركات الدفاع عن حقوق الإنسان متلازمتان، وأنهما شكلتـا نـواة لمـا يمكن أن يسمى بـالنخبـة المضـادة (Contre-élite وفق مصطلح بارتـو)، التي تطمـح في السلطة.

وإذا كـان بركـان 5 تشرين أول/أكتـوبـر 1988 في الجزائر أدخل البلاد في ثورة سياسية ثانيـة انتفت فيها كل المحرمات، وواكبت فيها المطالبة بالتعددية الدفاع عن حقوق الإنسان، فـإن الأمور لم تتم بهـذه السرعة في المغرب[8]. لقد منعت منـظمة الـدفاع عن حقـوق الإنسـان التي كان يـتزعمها المهـدي المنجـرة وهـو من الشخصيات المرمـوقة دات الصيت العـالمي، من عقد جمعهـا التأسيسي ثـلاث مرات. ولم يتـأت ذلـك، إلا بعـد مشـاورات بـين المـنظمـة ووزارة الـداخليـة التي رخصت لهـا في عقد اجتـماعها التـأسيسي في الأخـير. وتم ذلـك بتـاريـخ 10 كـانــون الأول/ديسمـبر 1988 المصادف للذكرى الأربعـين للإعـلان العالمي لحقـوق الإنسـان. وبغض النظر عن مـلابسات هـذه المنظمـة والتعثر الذي اعترى سيرها، فقد ظل موضـوع حقوق الإنسـان هاجسـاً لدى المجتمـع السياسي أو المجتمـع المـدني. ووعيـاً بـالتطورات الـداخلية والخـارجية بـادر العـاهـل المغـربي بـإنشـاء مجلس استشـاري لحقــوق الإنسان بتاريخ 8 أيار/مايو 1990 تكون غايته «تنصيع وجـه المغرب» حسب تعبـير العاهـل المغـربي، وأيضـاً سحب البساط من بعض الأوساط الفرنسية التي تريد «الصيد في الماء العكر» حسب رأي المسؤولين.

والخـلاصـة أن مجتمعـات المغـرب العــربي دخلت عصر مـا يسميه أحـد العـارفـين بـالمـنطقـة إينيـاسيـو رامــوني[9] Ignacio Ramonet عصر «الـصـنــاعــات

المـدمـقـراطـة» بـكسر الـراء Industries démocratisantes. إن عصر الـتـواصـل Communication وزحف الديمقراطية، من شأنها أن يـظهرا عـلى الساحـة قضايـا كـانت مستـترة مـرتبـطة بالمشاكل الثقافيـة، أو كما يقـول راموني «إن الضـائقة الاقتصادية وأثـر الأزمة يصبحـان أرضية خصبـة لكل أشكال التذمر والمطالب الثنـائية. وهنـا فإن مشـاكل المغـرب العربي تـظل معلقة. فمسـألـة الامـازيغيـة لم يوجد لها حل، وأن السياق الجديد من شأنـه أن يتيح كافة المطالب»[10].

وليس بـدعـا أن تنضـوي الحـركـات المـطالبـة بالاعتراف بـالثقافـة الأمازيغيـة كعنصر مكوّن للهـوية الثقافية لدول المغرب العربي في نسيج منظمات الدفـاع عن حقوق الإنسان في الجزائر والمغـرب. هذا التـطور هـو الـذي تمخض عنـه إنشـاء معهـد للدراسـات الأمـازيغية بـالجزائـر في كانـون الثـاني/ينـايـر 1990، وانتعـاش جمعيـات مغـربيـة تعنى بـإحيـاء الثقـافـة الأمـازيغية، وصـدور معجم عربي أمـازيغي من لدن الأكـاديمـي محمـد شـفيـق وصـدور **مجلة «أمـود»** الأمازيغية، دائماً بالمغرب.

وإذا الغرب وعلى الخصوص فرنسا النموذج الـذي تمتح منه النخب المغاربية فإن أزمة الخليج قد عصفت بهذا النموذج وشككت في النـوايا الغـربية التي تـزعم الدفاع عن حقوق الإنسان والديمقراطية...

أزمة الخليج: المغرب العربي والغرب:

إن العـلاقات بـين المغرب العـربي والغـرب ـ كـما يقول الزعيم السياسي الجزائـري الحسين آيت أحمـد ـ «تـاريـخ طـويـل من الغمـوض ومن الـوعـود غـير المحترمة»[11]. حسبت النخب المشبعـة بقيم الحريـة، الـديمقراطيـة، حقوق الإنسـان، دولـة القـانـون، أن الغرب ينزع في تعامله مع هـذه القيم تعامـلاً عالميـاً. وبقدر إيمانها بالغرب، بقـدر خيبتها فيـه إثر مـوقفه في أزمـة الخليج، وعـلى الخصـوص مـوقف فـرنسـا التي كانت النموذج والعامل المهدىء في التحالف الـدولي. لكن إنصياعها للجانب الأمريكي رسخ قطيعة ثقافيـة بين ضفتي غرب البحر المتوسط، ستجـد فيها النخب المتفـرنسة ذاتهـا يتيمـة، من غـير نمـوذج. إن المـوقف المتكلب Cynique للغرب، وتعامله وفق سياسة الكيل بمكـيالـين هـو الـذي ألهب حفيـظة النخب ومن ثم الجـماهـير. إنها لم تنسق لـتزكيـة مغـامـرة ولم تهتف لتكـريس الأمر الـواقع، ولكنهـا صرخت ضـد نفـاق الغرب، ضد صمتـه في قضية فلسـطين، ضد إبـادته للمدنيين بغير هوادة... وليس هنـاك أدرى بالغـرب ولا أشد مراساً له في العـالم العربي من المغـرب العربي بحكم تـداخـل العـوامـل التـاريخيـة والسيـاسيـة والاقتصـاديـة والثقـافيـة.. هكـذا ستكتشف النخب المغـاربيـة أن حقـوق الإنسـان التي يلوح بهـا الغـرب ويجعلها حصان طراودة فتوحاته في قـارة الحريـة كلمة حق يراد بها باطل. باسم حقوق الإنسان يريد الغرب أن يمارس وصاية على دول المغـرب العربي، يخضعهـا لتقويم بنيوي سيـاسي على غـرار التقويم الاقتصـادي الـذي تفرضـه المؤسسـات المـاليـة لعـلاقـات السـوق الأوروبية المشتركة مع دول اتحـاد المغرب العـربي التي أصـبحـت تـقـوم عـلى نـوع مـن الاشـتراطـيـة Conditionalité قـوامهـا احـترام حقـوق الإنسـان والمحـافـظة عـلى البيئـة. لا شيء بـريء في هـذين الشرطين. إن حقوق الإنسـان هي المسوغ لتـطبيق ما أفـرزه «الاجتهـاد الفقهي» الغـربي من حق التـدخـل الإنساني، الذي يذكر بمفهوم «المهمة الحضـارية» التي كانت القوى الاستعـمارية تتـذرع بها لفـرص هيمنتها على العالم. وفضلاً عن ذلك فإن هذه الاشتراطية هي الدرع الذي تحتمي به أوروبا في حصنها الذي تبنيه.

آن الأوان لنخـب المغـرب العـربي أن تشحـذ

مفـاهيمها، أن تصـوغ منـظورهـا، أن تنهـج السبيـل الـوعر القـائم على مسـاءلة الـذات دون الذهـول عن السيـاق التـاريخي والمجتمعي الـذي تضـطرب فيــه. المجتمعـات سجينـة تـاريخـانيتهـا. ليس ينفـع إسراع التاريخ، وليس يجـدي ترك حبله عـلى الغارب، إنما عـلى النخب أن تظل متيقـظة متوقـدة، تسرعـه حيث يتأتى السير، وتمهله حيث ينعرج ويكبو. وله غايـة هو بالغها.

الحواشي

(1) F Fanon- *Les damnés de la terre*

(2) Mahmoud Hussein, Versant sud de la liberté

(3) « Toute chose est causante et causée» Pascal.

(4) La politique et le chaos in le Monde diplomatique, décembre 1989.

(5) ستعمل كلمة مشروعية في مقابل كلمة Légitimité والشرعية في مقابل Légalité.

(6) Mahmoud Hussein, ibid.

(7) انظر الاستجواب الذي حص به السيد مولود حمروشي، الوزير الأول الجزائري جريدة **لوموند** بتاريخ 1991/5/18 حول الأولويات التي تعطيها حكومته للقضايا الاجتماعية فجبهة التحرير الوطني تبحث عن مشروعيـة ذات قاعـدة اقتصاديـة واجتماعيـة بعد أن فلتت منها المشروعية التاريخية

(8) Abed Charef. dossier octobre.

(9) l'Algériedansle choc: La révolte d'une géneration sacrifiée in le Monde diplomatique Novembre 1988

(10) Ibid

(11) «Nos relations avec l'Occident sont une longue histoire d'andiguités et de promesse non-tenues» in le Monde 9 mars 1991.

مسألة السلام في الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الانسان

د. علي الشامي(*)

I. مفهوم السلام والحرب

في 10 كانون الأول/ديسمبر 1948، صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وقد بدأت ديباجته بالنص التالي:

«لما كان الاقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة، يشكل أساس الحرية والعدل والسلام في العالم، ولما كان تجاهل حقوق الإنسان وازدراؤها قد أفضيا إلى أعمال أثارت بربريتها الضمير الإنساني، وكان البشر قد نادوا ببزوغ عالم يتمتعون فيه بحرية القول والعقيدة **وبالتحرر من الخوف والفاقة**، كاسمى ما ترنو إليه نفوسهم، ولما كان من الأساسي أن تتمتع حقوق الإنسان بحماية النظام القانوني إذا أريد للبشر **ألّا يضطروا آخر الأمور إلى اللياذ بالتمرد على الطغيان والاضطهاد**»[1].

وبعد أربعة عقود جاءت الوثيقة الخضراء ونصت في ديباجتها على التالي:

«وإدراكاً بأن الشقاء الإنساني لا يزول، وحقوق الإنسان لا تتأكد إلا ببناء عالم جماهيري **تمتلك فيه الشعوب السلطة والثروة والسلاح**، وتختفي فيه الحكومات والجيوش، وتتحرر فيه الجماعات والشعوب والأمم من خطر الحروب في **عالم يسوده السلام والاحترام والمحبة والتعاون**».

وقد نصت الوثيقة الخضراء في مادتها الثالثة والعشرين على أن:

«23 ـ ابناء المجتمع الجماهيري يؤمنون بأن السلام بين الأمم كفيل بتحقيق الرخاء والرفاهية والوئام، ويدعون إلى إلغاء تجارة السلاح، والحد من صناعته لما يمثله ذلك من تبديد لثروات المجتمعات واثقال لكاهل الأفراد بعبء الضرائب، وترويعهم بنشر الدمار، والفناء في العالم،

كما نصت في مادتها رقم 24 على أن:

«24 ـ ابناء المجتمع الجماهيري يدعون إلى إلغاء

(*) كلية الحقوق والعلوم السياسية ـ الجامعة اللبنانية ـ بيروت ـ لبنان

الأسلحة الذرية، والجرثومية، والكيماوية، ووسائل الدمار الشامل، وإلى تدمير المخزون منها، ويدعون إلى تخليص البشرية من المحطات الذرية وخطر نفاياتها».

كما ونصت الوثيقة الختامية للمؤتمر الدولي المعني بالصلة بين نزع السلاح والتنمية المنعقد في نيويورك بين 24 آب/أغسطس ـ 11 أيلول/سبتمبر سنة 1987، نصت هذه الوثيقة على:

«تعزيز وتقوية التزام المجتمع الدولي بنزع السلاح والتنمية واعطاء قوة دافعة للجهود الموجودة في هذين المجالين».

وهكذا يبدو أن مسألة السلام ونزع السلاح والتنمية، تحتل أهمية كبيرة في أواخر القرن العشرين. ضمن هذا الواقع، ومن واقع تطور المجتمعات البشرية وتطور العلاقات الدولية، ومن منطلق المساهمة في صيانة السلام العالمي والعمل على تعزيزه وتحقيقه، أتت الوثيقة الخضراء لتلتقي إرادتها مع إرادة ميثاق هيئة الأمم المتحدة ـ كأداة كونية تتميز عن غيرها من الوثائق التاريخية السابقة، بأنها جعلت من السلام قانونها الأساسي وهدفها الجوهري، حيث غلب على هذه الوثيقة، بالمقارنة مع وثيقة فرجينيا لعام 1776، ووثيقة إعلان الاستقلال الأميركي لعام 1776، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789، وإعلانات الحريات الإنكليزية السالفة الذكر، غلب عليها هاجس السلام والنضال من أجله، وهاجس الديمقراطية، أكثر مما غلب عليها هاجس الحقوق الإنسانية الأخرى. فقد ربطت هذه الوثيقة الخضراء حقوق الإنسان، بالنضال من أجل تحقيق السلام، ومن أجل إلغاء السلاح التدميري وكل أنواع السلاح النووي والكيماوي والجرثومي، وذلك بهدف إشاعة الوئام والرخاء والرفاهية والسعادة بين الأمم كقواعد مقدّسة تهم الإنسان أينما وجد وأينما كان على هذه المعمورة.

انطلاقاً من هذه المقولات، وانطلاقاً من علاقة الحرب والسلام، سوف نحلل أهمية السلام بالنسبة للوثيقة الخضراء وبالنسبة للمجتمع الديمقراطي الجماهيري.

ولكن قبل البحث في السلام والوثيقة الخضراء، لا بد من إبداء بعض الملاحظات التي تحيط عادة بظروف صدور شرعات أو وثائق حقوق الإنسان.

أولاً، أن جميع هذه الشرعات سواء أكانت الشرعات الوطنية، أو الاقليمية أو العالمية، تلتقي مع بعضها البعض، وترتكز على مبادىء أو حقوق كونية، تستمد فلسفتها من نظريات الحقوق الطبيعية، كحقوق سياسية واقتصادية وثقافية.

ثانياً، بالرغم من كونية هذه الحقوق، إلا أن هناك خصوصيات تمتاز بها الشرعات الوطنية والإقليمية وتتعلق بهذا المجتمع أو ذاك لا سيما لجهة ظروف تطوره، وتقاليده وأعرافه وتراثه. وتتأكد كونية وخصوصية هذه الحقوق أو هذه الوثائق، من خلال الحقوق التي يتمتع بها الإنسان بصفة مجردة وبمعزل عن مجتمع خاص، ومن ثم من خلال الحقوق والواجبات التي يتمتع بها إنسان هذا المجتمع أو ذاك بصورة خاصة. من هنا تأتي بعض الشرعات أو الإعلانات وتحمل عناوين مختلفة.

(فمثلاً إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي والصادر في 1789/8/26 يتضمن الكونية والخصوصية، حيث حقوق الإنسان تتعلق بالإنسان المجرد، وحقوق المواطن تتعلق بحقوق وواجبات الإنسان الفرنسي كمواطن في مجتمع محدد. وكذلك الأمر، فيما يتعلق بالوثيقة الخضراء الكبرى التي تتضمن حقوق الإنسان بشكل عام وحقوق المواطن في المجتمع الجماهيري الليبي. وكذلك إعلان فرجينيا (الأميركية) الصادر في 1776/6/12.

ثالثاً، بعض الشرعات تتضمن إعلان حقوق،

وبعضها الآخر يتضمن إعلان حريات، أو الاثنين معاً. يعزى ذلك إلى أن هناك دولاً تصدر إعلانات حريات دون حقوق. وهذا ما يظهر من خلال الإعلانات الإنكليزية لعام 1215 وعام 1629 وعام 1689. بالطبع إن إعلانات الحقوق هي أشمل وأعم من إعلانات الحريات، لأنها تتضمن الثانية، ولأن إعلانات الحريات هي أقل وجزئية بالمقارنة مع الأولى، باعتبار أن الحرية أو الحريات هي جزء من الحق أو الحقوق، وتتفرغ منها وليس العكس...

رابعاً، أغلب إعلانات أو وثائق الحقوق لا تتضمن إعلانات واجبات، ولا ضمانات. وهذا ما يفسر جزئيتها وعدم شموليتها، لأنه لا حقوق دون ضمانات وواجبات، فالحق يجب حمايته وتكريسه في نص، كقانون اسمى، يضمن ممارسته بالترابط مع ممارسة الواجب.

خامساً، تعبر الإعلانات الوطنية للحقوق عن أحداث ثورية. فإما أن تمهد لها، أو تترافق معها أو تتمخض عنها، وتنبىء بقيام فلسفة المجتمع الجديد، وبالتالي لا شرعات وطنية دون تغييرات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. ويتأكد هذا الأمر من خلال حق التمرد ومقاومة الاستبداد والطغيان وحتى حق الثورة التي تتضمنها الشرعات.. وجميع الشرعات تبغي الديمقراطية وتدعو لتعميمها..

والآن بعد إبداء هذه الملاحظات العامة، نعود لموضوع دراستنا عن السلام والوثيقة الخضراء، ونبدأ بطرح التساؤل التالي:

كيف نظرت الوثيقة الخضراء لقضية السلام، ولماذا ركزت عليها واعتبرتها قضية أساسية لا تهم فقط إنسان المجتمع الليبي، بل تهم أيضاً البشرية جمعاء؟ وهل يمكن القول إن الوثيقة الخضراء من خلال تبنيها ونصها على السلام، تلتقي مع بقية الوثائق الوطنية والإقليمية أو العالمية، أم أنها تنفرد بهذه المسألة وتمتاز بها عن غيرها، وبالتالي يمكن القول إنها ذات كونية وفي الوقت نفسه ذات خصوصية؟

بالطبع، هناك كونية وهناك خصوصية أو خصوصيات تنفرد بها الوثيقة الخضراء؛ فالكونية تبرز من خلال العديد من المبادىء والحقوق التي نصت عليها الوثيقة في بنودها البالغة 27 بنداً. وتبرز كذلك الخصوصية من خلال هذه المبادىء والحقوق، لا سيما الخصوصية المتعلقة بالدعوة لإقامة المجتمع الجماهيري الديمقراطي ومجتمع المدينة الفاضلة..

ولكن، ولكي لا نبتعد عن موضوعنا، سوف نحاول أن نتناول هذه الكونية وهذه الخصوصية من خلال مقولة السلام التي نصت عليها الوثيقة، وكذلك من خلال التساؤل الذي طرحناه، ومن خلال تبيان مدى الأهمية القصوى التي يكتسيها السلام في عالمنا المعاصر.

تكتسي ظاهرة السلام والحرب في الوقت الراهن، أهمية كبيرة وتستحوذ على أغلب الدراسات والأبحاث، وعلى هموم القادة والناس، وذلك بسبب النتائج المدمرة للسلاح النووي وتطور تقنياته التي أدت إلى ظاهرة حرب النجوم.

غير أن أغلب هذه الدراسات والأبحاث التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية، عالجت ظاهرة الحرب أكثر مما عالجت ظاهرة السلام، حيث «اعتبرت الأولى وسيلة تعزز الثانية»[2] وبالتالي ارتبطت فكرة السلام بفكرة الحرب حتى خيّل للكثيرين أن ظاهرة الحرب هي الحالة الطبيعية وهي البداية، وان السلام هو حالة انتفاء الحرب أو نقيضها، أي أن الحرب أسبق من السلام الذي هو حالة ظرفية استثنائية. هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فقد تأثر أيضاً هؤلاء المهتمون بدراسة ظاهرتي السلم والحرب بمقولة الرومان القائلة:

«إذا أردت السلام، حضر نفسك للحرب» أي إن

السلام هو عبارة عن هدنة لالتقاط الأنفاس، حيث، وكما يقول مكيافيلي «لا يمكن تجنب الحرب بل يمكن تأخيرها». فالسوسيولوجي بوتول (Bouthoul G.) الذي حاول أن يؤسس علم الحرب[3] (polemologie)، ذهب إلى القول إنه «إذا أردت السلام فأعرف الحرب»، وبذلك تأثر بمقولة برودون (Proudhon p. j.) القائلة إن «معرفة السلام تقوم كلياً على دراسة الحرب»[5]، على اعتبار أنه من خلال معرفة ودراسة ظاهرة الحرب، تجري معرفة ودراسة ظاهرة السلام، فالعلاقة بين الاثنين وثيقة وحتى أنها عضوية، إذ لا يمكن معرفة السلام دون معرفة الحرب.

يعقب كونيدك وشارڤان (Conidec et Charvan) على هذه الآراء والمفاهيم وعلى هذه الأبحاث بالقول إن الخطر يكمن في «أن الأبحاث حول السلام من خلال دراسة ظاهرة الحرب، يمكن أن تنحرف عن أهدافها واستخدامها من قبل العسكريين لتحضير الحرب. وهذا ما يفسر تمويل العسكريين أحياناً للبحث حول السلام، حيث أمنت الأبحاث حول السلام للعسكريين حججاً لسياسة القوة»[6]. كما أن كلارك (Clarke)، اعتبر أن علم النزاع أو علم الحرب «وهو الابن غير الشرعي لاتحاد متناقض وتعيس، أي لزواج الأبحاث حول السلام مع الاستراتيجية النووية»[7]، وبالتالي فسياسة التهديد بنزاع نووي التي عقدت بعد الحرب العالمية الثانية «ساهمت في ربط الدراسات المتعلقة بالنزاعات الدولية بمشاكل التسلح النووي»[8]، وبالنتيجة كما يقول البعض إنه لو كرست الأبحاث والدراسات منذ البداية لمعالجة قضية السلام لما كانت سياسة سباق التسلح ولما كان الركض وراء الرعب النووي الذي اعتمدته الدول كمبدأ لسياستها الدولية بعد الحرب العالمية الثانية.

بيد أن هناك من يعتبر أن «أهداف الحرب ليست سوى أهداف السلام والعكس بالعكس»[9]، حيث «غالباً ما يحصل أن تشن الحرب باسم السلام، أي باسم مفهوم السلام الذي يراد فرضه على الآخرين. كما يمكن أن يكون السلام علم الحرب»[10].

أما إذا عدنا للمفهوم الفلسفي والسياسي للحرب، فإننا نلاحظ بأن أفلاطون وأرسطو كانا قد اعتبرا أن الحرب هي وسيلة تحقيق أهداف سياسية وإن شنها هو جزء من فن السياسة أو فن تدبير شؤون الدولة. ولكن المفهوم الديالكتيكي يؤكد على لسان كلاوزفيتز - Clausewitz - إن «الحرب ليست سوى استمرار لسياسة الدولة بوسائل أخرى - أي وسائل عنفية - وهي استبدال القلم بالسيف». وبالتالي فإن اندلاع الحرب لا يعني بالنسبة لكلاوزفيتز انتهاء العلاقات السياسية أو تحولها إلى شيء مغاير تماماً بل مجرد استمرارها ولكن بأساليب العنف[11].

ويلتقي لينين (والماركسية) مع كلاوزفيتز لجهة تحليل ظاهرة الحرب والسلم، ولكنه يختلف معه لجهة مفهوم السياسة ومفهوم الدولة.

فالأول - أي كلاوزفيتز - عالج السياسة والحرب على أساس المنهج الديالكتيكي الهيغلي المثالي دون الأخذ بعين الاعتبار للعوامل الاقتصادية والاجتماعية أو الصراع الطبقي. واعتبر السياسة العقل المشخص للدولة وممثل مصالح المجتمع ككل. ولم يعترف إلا بسياسة الدولة دون الإقرار بأن هناك قوى سياسية أخرى تنتهج سياستها الخاصة. باختصار أنكر العلاقة القائمة بين السياسة الخارجية والسياسة الداخلية، واعتقد أن كل الحروب ضرورية تاريخياً ومشروعة على عكس كلاوزفيتز، فقد حلل لينين السياسة على أساس المنهج الديالكتيكي المادي واعتبر أن الحرب والسلام تتحددان بسياسة الطبقة التي تتحدد بالنهاية بالعوامل الاقتصادية فالسياسة هي التعبير المكثف عن الاقتصاد على حد تعبيره. والحرب برأي لينين هي «استمرار للسياسة بوسائل أخرى. وأن أية حرب

مرتبطة ارتباطاً لا ينفصم بالنظام السياسي الذي تنبع منه. وأن نفس السياسة التي تنتهجها دولة معينة أو طبقة معينة داخل هذه الدولة في غضون فترة طويلة قبل الحرب لا بد وأن تواصلها هذه الطبقة ذاتها حتماً أثناء الحرب مع تغيير شكل الفعل لا غير»، وعليه فإن المصالح السياسية للطبقات والدول المتحاربة تحدد هدف الحرب، وأن القتال المسلح هو وسيلة لبلوغ هذا الهدف[12].

وهكذا، تصبح الحرب على علاقة وطيدة بالسياسة، سواء السياسة الداخلية أم السياسة الخارجية حيث يتفق كل من لينين وكلاوزفيتز على أن اندلاع الحرب لا يعني انتهاء العلاقات السياسية أو تحولها إلى شيء مغاير تماماً بل مجرد استمرارها ولكن بوسائل أخرى، أي أساليب العنف، وبالنسبة للسلام فقد اعتبر لينين أنه إذا كانت الحرب استمراراً للسياسة بأسلوب عنفي فإن السلام استمرار للسياسة بأسلوب غير عنفي ـ أي سلمي. وبالتالي فالحرب استمرار لسياسة السلام وان السلام استمرار لسياسة الحرب. وانطلاقاً من العلاقة القائمة بين الحرب والصراع الطبقي فإن «الحرب لا يمكن القضاء عليها نهائياً ما لم تنته الطبقات وتقوم الاشتراكية».

وهكذا يبدو أن ظاهرة الحرب والسلام ما زالت تشكل هاجس البشرية ونقطة اختلاف في وجهات نظر المفكرين والكتاب والباحثين. ومنذ القدم والمفكرون يبحثون عن الأسباب والعوامل التي تكمن وراء اندلاع الحروب وعدم تحقيق السلام. ومنذ عصر النهضة ومع تطور العلاقات الدولية واشتداد حدة الصراع بين ظاهرة الحرب والسلام، بدأ المفكرون يتناولون في كتاباتهم ظاهرة السلام والحرب، وكان المفكرون الطوباويون أو من بدأ يعالج مشكلة السلام ويقترح الحلول. وكانت المدينة الفاضلة حلمهم الأساسي حيث تنتفي فيها الحروب والشرور. ومع اشتداد حدة الحروب الداخلية ـ الثورات ـ والحروب الخارجية. استطاع المفكرون من طوباويين وإنسانيين منذ القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر أن يوجهوا النقد اللاذع لسياسة الحكام وأن يحللوا أسباب نشوب الحروب وان يقترحوا أسباب التملص منها وتحقيق السلام الأبدي. لقد غلبت على هؤلاء المفكرين النزعة الإنسانية، حيث عكفوا على دراسة فكرة السلام من خلال إقامة نظام اجتماعي عادل. وانتقدوا الحرب من منطلقات إنسانية، واعتبروها عملاً شنيعاً وكريهاً. وكانت الملكية الخاصة، حسب رأيهم، علة جميع الشرور والسبب في عدم قيام سلام دائم. وقد دعا البعض منهم إلى حق الشعب في التمرد والثورة ضد الطغيان والظلم والقهر، وهي المبادىء التي كرستها الثورة الأميركية والثورة الفرنسية.

ومنذ عصر الثورة الفرنسية وحتى الحرب العالمية الثانية وفكرة السلام والحرب تتنازعها عدة أراء واتجاهات وعدة مذاهب. فمن الفكر الطوباوي إلى الفكر الجدلي المثالي والمادي ومروراً بمختلف المذاهب والمدارس والنزعات من عنصرية وعرقية ونفسية سلوكية ومالتوسية وجغراسية، إلى أفكار ومذاهب العصر النووي التي بدأت تسود منذ الحرب العالمية الثانية، برزت فكرة السلام وكأنها في صراع أزلي مع فكرة الحرب.

ـ استراتيجية الحرب والسلام في العصر النووي.

إذا كان مخاض السلام الدائم في الماضي، عسيراً، فإن مخاض الحرب في العصر النووي أصبح أعسر وأصعب ان لم يكن مستحيلاً بسبب الآثار المدمرة للسلاح الذري الذي عرف تطوراً هائلاً في ظل الثورة العلمية التكنونووية التي تحمل في احشائها وحدة الضدين.

وإذا استطاعت السياسة الدولية، بعد الحرب

العالمية الثانية، أن تجنب البشرية حرباً نووية عالمية أو محدودة، فذلك لا يعني أن خطرها لم يعد جاثماً على صدر البشرية. فالسلام ما زال يتأرجح في ميزان الرعب النووي، والعالم لم يصل بعد إلى درجة من الوفاق التام والانسجام الكامل تسمح له بإقامة سلام عالمي دائم.

لقد احتلت مسألة الحرب والسلام، بعد الحرب العالمية الثانية، المرتبة الأولى في أولويات السياسة الدولية، وظهر الكثير من الدراسات والمشاريع التي حاولت أن تعالج هذه المسألة والمشاكل التي يتخبط فيها العالم من جراء سباق التسلح والتكاليف التي تثقل كاهل الدول والأفراد بسبب الضرائب التي تجبى منهم لتغطية الانفاق العسكري. غير أن غالبية هذه الدراسات تركزت حول ظاهرة الحرب أكثر مما تركزت حول ظاهرة السلم، منطلقة من قاعدة أن السلام لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال التسلح وميزان الرعب النووي؛ وبالتالي لم تأخذ معالجة السلام الحيز الكبير من هذه الدراسات.

ومن جهة أخرى تأثرت مختلف الآراء والتصورات والكتابات التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية، باتجاهات تطور العلاقات الدولية والاستراتيجية النووية، التي اعتبرت العنصر النووي هو الأساس في تحقيق وضمان السلام. وكانت هذه العلاقات الدولية قد تطورت على قاعدة التعايش السلمي الذي تميز بحالتين:

حالة توتر دولي (حرب باردة) وحالة انفراج دولي (تفاهم وتعاون نسبي)، وفي الحالة الأولى برز تنافس حاد بين الدول تجلى بسباق التسلح وقيام الأحلاف، وفي الحالة الثانية برز ميل للتعاون والتفاهم للحد من التسلح أو نزعه لتعزيز السلم والأمن الدوليين.

فما هي، في هذا الإطار، الآراء والمواقف التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية وتأثرت بهذه الاتجاهات وأثرت بها، لاسيما بعد سيطرة العنصر النووي الذي دفع بالكثيرين لاستخدامه كعامل محرك للسلام؟ وما هي القوة التدميرية للحروب خاصة الحروب النووية العامة أو المحددة، وهل يمكن تجنب خطر كارثة نووية؟

على صعيد استراتيجية الحرب والسلام، يرى البعض أن الرعب النووي والسلام توأمان لا ينفصلان، وأن سباق التسلح هو الذي يجنب البشرية الحرب. وكلما تراكمت الأسلحة الفتاكة كانت الضمانة أصلب في عدم استخدامه[13]. وأن اتقان سلاح التدمير الكثيف هو، برأي ونستون تشرشل، أفضل ضمانة ضد حرب عالمية لأنها أصبحت عبثية. وقال إنه «... يمكن أن نصل إلى مرحلة من التاريخ يصبح معها الأمن ابن الرعب، والحياة توأم الفناء»[14].

ويعتبر البعض الآخر أن التهديد بالحرب يمنع نشوبها وأن تطوير الآلة الحربية يدمر اتجاه الحرب. فالحرب الحديثة أصبحت تشكل خطراً ليس على المتحاربين فقط، بل على اقتصادهم أيضاً، حيث «تجاوزت الحرب حدود السياسة وانتجت نقيضاً حرارياً نووياً، وأصبح التهديد بكارثة نووية وسيلة لمنع نشوب أي صراع مسلح بين الأنظمة... وهو عامل استقرار وضمان جديد للسلام، والخوف منها أصبح له وظيفة اجتماعية سياسية جديدة: صون السلام»[15].

وهناك من يقول إن التكنيك العسكري الحديث قد دمر اتجاه الحرب وجرده من مضمونه السياسي وحرر السلاح من السياسة. وبالتالي لم تعد الحرب استمراراً للسياسة، كما ادعى البعض[16]، بل صراعاً مدمراً لمجرد البقاء. فالحرب الحديثة ليست سوى استمرار للحرب التي يمكن أن تحتل المسرح في أية لحظة[17]. بالطبع، تهدف هذه الآراء إلى نقض صيغة

كلاوزفيتز واعتبارها صيغة غير صحيحة وغير ملائمة في العصر النووي، على اعتبار أنه لو حصلت حرب نووية فمن المؤكد أن السياسة في مثل هذه الحرب لا يعود لها وجود[18].

لقد ركزت هذه الآراء على أن توزان الرعب النووي هو القاعدة التي يجب أن يرتكز عليها السلام، وأن سباق التسلح لا يهدف إلا إلى إقامة وصيانة السلم والأمن الدوليين. وكانت هذه الآراء قد تزامنت مع الاستراتيجيات التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية. ففي مرحلة احتكار السلاح النووي الوحيد الجانب، ظهرت استراتيجية الرد النووي الكثيف[19] (représaille massive)، التي ترافقت مع مرحلة سياسة الأحلاف العسكرية المبنية على سياسة الترس والسيف (Le boucher et l'épée)، فالترس هو الحلف الأطلسي والسيف هو السلاح النووي. وفي مرحلة لاحقة من ثنائية احتكار السلاح النووي ظهرت استراتيجية الحرب الوقائية الرادعة والرد المرن المتدرج (répresaille souple graduée). وقد ترافقت هذه المرحلة مع ظهور القنبلة الهيدروجنية وامتلاكها مع القنبلة الذرية من قبل الاتحاد السوفياتي، حيث أصبح في أواخر العقد الخامس يملك إلى جانب الولايات المتحدة الأميركية القوة النووية الضاربة، وأصبحت جميع مناطق العالم معرضة لخطر الدمار النووي، مما دفع إلى تبديل في استراتيجية العسكريين الأميركيين باتجاه قلب الصيغة السابقة لتصبح قوات الحلف الأطلسي هي السيف والسلاح النووي هو الترس. وبالتالي ظهرت استراتيجية الضربة الأولى والضربة الثانية، أي إذا تخلت إحدى الدول عن الضربة الأولى فيجب عليها أن تكون جاهزة للضربة الثانية بقساوة.

أما في مرحلة تعميم الذرة (Atome) واحتكار السلاح النووي من الدول الكبرى، فقد بدأت استراتيجية الرعب النووي تطرح تساؤلات أمام سياسة نزع السلاح والانفراج الدولي بهدف الانتقال من سلام مسلح نووياً إلى سلام عالمي غير نووي.

فإذا كان صحيحاً أن الحرب تصبح تقنياً شيئاً من العبث، فإنه يجب عدم اغفال العلاقة القائمة بين الطابع التقني العسكري للحرب وبين الأسباب الاقتصادية والاجتماعية للصراعات السياسية وسياسة سباق التسلح، لأن الهدف ليس إقامة سلام متوازن بفضل الرعب النووي، بل تأمين المصالح والركض وراء الأرباح.

سباق التسلح لا يولد السلام إذن، وهذه الاستراتيجيات لا تهدف إلا إلى استمرار حالة من التوتر الدولي لزيادة الإنتاج الحربي وزيادة الأرباح من صناعة الأسلحة. «فالتوازن، على حد تعبير «كلود جوليان»، لا يقاس علمياً، فهو عائد إلى تقدير الدول التي تضمنه والتي ستكون متأهبة حين تدعو الحاجة إلى تدمير العالم، أما لتغييره لصالحها، وأما للحيلولة دون تعديله لصالح دولة أخرى» ونلاحظ أن نبؤة (نوبل)، مخترع الديناميت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والقائل إن سباق التسلح «وامتلاك الأمم للرعب، سيضع نهاية سريعة للحروب، ويؤدي إلى حل جميع الجيوش، لم تتحقق، فبعد قليل انفجرت الحرب الفرنسية البروسية عام 1870، وبعد خمسين عاماً انفجرت الحرب العالمية الثانية.

في مواجهة هذه الآراء والتصورات برزت دعوات أخرى تدعو لنزع السلاح والحد منه، كما برزت آراء ومفاهيم أخرى حول السلام والنظام الدولي القائم على سياسة الاستقطاب الثنائي والمنافع والأضرار التي تجنيها الدول من سياسة الحرب الباردة أو سياسة الانفراج الدولي.

يعتبر بعض المفكرين أنه في ظل تعقد وتشابك الاستراتيجيات الدولية، من الممكن اعطاء السلام مفهوماً علمياً، فبرزت في هذا المجال عدة مفاهيم منها:

مفهوم السلام الاندماجي، والسلام السلبي والسلام الايجابي، والسلام غير الناشط والسلام الناشط والسلام المخطط.

- بالنسبة لمفهوم السلام الاندماجي فهو ينطلق من نظرية القصور الحراري (Entropie) أو نفاد الطاقة، التي تعتبر أنه مع تقدم الروابط والعلاقات السياسية والاقتصادية والتكنولوجية والثقافية والعلمية وغيرها، وزيادة تعقدها وتشابكها، فإن التباين بين الأنظمة المتباعدة اجتماعياً وسياسياً سيخف تدريجياً ويتلاشى أو يتداخل ويفضي رويداً رويداً إلى سلام عالمي[20].

- أما مفهوم السلام السلبي فهو القائم على غياب الحروب بشكل عام، أو غياب العنف بين المجموعات المنظمة.

- ويتعلق مفهوم السلام الإيجابي بمفهوم التعاون والتعايش على قاعدة التفاهم المشترك النسبي وعلى تنسيق الجهود لمختلف المجموعات الاجتماعية - الوطنية.

وفي تعقيبه على هذين المفهومين، يقول بورلاتسكي[21] ان السلام السلبي غير موجود، نظراً لأن مختلف أشكال التعاون - الاقتصادي والعلمي التقني والسياسي والاتصالات - أصبحت واقعاً حقيقياً. وبناء عليه يقترح من مواجهة احتمالات السلام العالمي، المفاهيم التالية:

- السلام العالمي غير الناشط (passive) - أو الراكد - وهو يتضمن عناصر تعاون إيجابي ولكن لا يتوقف أثناءه سباق التسلح، ويستمر التوتر الدولي مع ميل للانزلاق في نزاع نووي.

- والسلام العالمي الناشط (active) أو الفاعل، يتضمن تعزيز التعايش السلمي بين مختلف الأنظمة والدول، كما يتضمن الانفراج الدولي والتعاون المتعدد الأشكال والمفيد للبلدان بصورة مشتركة.

وبناء عليه يجب برأي «بورلاتسكي» تخطيط هذا السلام، وجعله سلاماً عالمياً مخططاً حيث يتضمن وضعاً دولياً تطبق من خلاله تدابير التفاهم وبعض تدابير الانفراج التي تتجه لوقف سباق التسلح ونزع السلاح على مراحل، ويستبعد كذلك الحروب ويشيد سلاماً عالمياً مضموناً. وبالتالي في ظل الوضع الحالي، يجب أن يسبق السلام غير الناشط السلام الناشط ومن ثم الانتقال إلى سلام عالمي مخطط[22]. كما أن العنصر الرئيسي في خطة السلام العالمي هو وقف سباق التسلح ونزع السلاح النووي تدريجياً وأخيراً التخلي الكامل عن صنع واستخدام السلاح النووي[23].

ولكن السؤال المطروح هو من يخطط لهذا السلام العالمي ومن يضمنه؟

باعتبار أن الحد من سباق التسلح ونزعه ومنع السلاح النووي يتعلق بدرجة كبيرة وحاسمة بالقوتين العظميين: الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأميركية بوصفهما تمتلكان أهم طاقة نووية كامنة، وباعتبار أن استبدال الاستقطاب الثنائي باستقطاب تعددي - أي خلق وتعزيز التكتلات الدولية يقوي من سباق التسلح ومن اتجاهات الصراع النووي، وباعتبار أن مقولة الحكومة العالمية والمواطن العالمي غير صالحة في الظروف الراهنة، فإن هيئة الأمم المتحدة تصبح، برأي «بورلاتسكي» أداة تخطيط السلام العالمي وتعزيزه. ولكن قبل ذلك، يجب، برأيه، إبرام اتفاقيات بين الدول التي تمتلك طاقة نووية مهمة تهدف إلى الحد من التسلح وإلى برمجة نزع السلاح النووي[24]. وهكذا يمكن الانتقال من السلام (passive) غير الناشط الذي يسبق السلام (active) الناشط، ثم إلى السلام العالمي المخطط الذي يهدف إلى التعاون الدولي المتبادل والمفيد في كل الميادين.

II. السلام العالمي والوثيقة الخضراء

إذا كـان السلام العـالمي يمثـل حلم البشريـة فـإن سيـاسـة الحـرب لم تسمـح حتى الآن، بتحقيق هــذا الحلم. فمنذ أقدم العصور والصراع قائم بـين ظاهـر في السلم والحرب، نظراً للتبـاين الحـاد في مصـالـح الدول ونظراً للتفاوت الاجتماعي القائم في المجتمعات البشرية.

ومع اشتداد ظـاهرة الحـرب، لا سيما بعـد اندلاع حربين عـالميتين في أقـل من ربع قـرن، ومع اشتـداد طابعها المدمر، أخذ العالم يعيش هاجس حرب عـالمية نووية ساحقة ماحقة لكل البشرية، خاصة بعـد ظهور سيـاسـة الاستقـطاب الثنـائي أم المتعـدد أم الـوحيـد الجـانب، حتى أصبح هـاجس هذه الحـرب النـوويـة يطغى على كـل شيء بما فيهـا حروب التحـرر الوطني والحروب الأهلية.

وإذا كانت البشرية قـد شهدت، عـلى امتداد أقـل من أربعـة قـرون، عـدداً من الحـروب تجـاوز عـدد ضحـايـاهـا الأربعـين مليـون قتيـل، وتجـاوز المعـدل السنوي لعدد القتلى 220 ألف قتيل، وإذا افـترضنا أن هذه الوتـيرة يمكن أن تستمر مـع إضافـة وتيرة الـدمار البشري والمـادي نتيجة استخـدام السـلاح النـووي، فإننا نتساءل: كيف سيكون مصير البشرية في المستقبل إذا لم يعمل من أجل السلام؟

لقـد حاول السـوسيولـوجي جاتينـغ (A.Getting) اعطاء صورة عن الحـروب المقبلة فاستنتـج من خلال تقديراته الاحصائيـة المتعلقة بعـدد الحروب والـوفيات التي حصلت في مختلف المـراحل التـاريخية، بـأن عدد الأمـوات يتزايـد بكثافـة تعادل تـزايد السكـان وتطور الحضارة، وبناء عليه صاغ قانونـه المعروف بـ «قـانون الموت الحلزوني».

فما هو هذا القانون؟

بناء على تقديراته الاحصائية يقول جاتينغ أن عـدد السكان كان مليار نسمة في عام 1820 إلى عام 1859، وحصـل ما يقـارب من 92 حـربـاً قتـل فيهـا 800000 نسمـة، أي نسبة 0·1% من عـدد السكان، وأنـه من عام 1860 إلى عام 1899 كـان عدد السكـان 1·3 مليار نسمـة وحصـل 106 حــروب قتـل فيهــا 4·6 مليـون نسمـة، أي نسبة 0·4% من عـدد السكان، وأنـه من عـام 1900 إلى عام 1949 كـان عدد السكـان مليـاري نسمة وحصل 117 حـربـاً قتـل فيها 42 مليـون نسمة، أي نسبة 2·1% من عدد السكـان، وأنه مـا بين عـام 1950 وعام 1999 سيصبح عدد سكان العالم مـا يقارب من 4 مليارات نسمة مقابل 120 حرباً متوقعة مـع 406 ملايين قتيل أي ما نسبتـه 10·1% من عدد السكـان، وأنه ما بين عام 2000 وعام 2050 سيصل عـدد سكان العـالم إلى 10 مليارات نسمـة مقابـل 4.5 مليـار قتيـل أي مـا نسبتـه 40,5% من عـدد السكـان، منهم 3.6 مليون في حرب واحدة. وبناء على حسابات «جاتينغ» فإن عدد القتلى بالنسبة للحرب يزداد كل نصف قـرن بمعدل أربع مـرات ونصف المرة بـالنسبة لعـدد سكان الكرة الأرضية.

من المـلاحظ أن قـانـون الانفجـار السكـاني يقلق بعض السوسيـولوجيين والسيـاسيـين، نـظراً لـتزايـد السكـان، الـذي قـدر أن عـددهم سيصـل في نهايـة القرن إلى ما يقارب من 7 مليارات نسمة. وقانـون الموت الحلزوني يعمـل عـلى طمـأنتهم، حيث احتـمالات انفجـار الحرب تتجـاوز احتمالات انفجـار السكـان، وبالتالي فـإنه في الفـترة التي تمتد من 80 سنـة إلى 130 سنة سوف يـدمر مـا نسبته 100% من عـدد السكان، على حد تقديرات جاتينغ[25].

وهكـذا يبدو أن استمـرار الدول في شنهـا الحروب ضد بعضها البعض سيؤدي لا محالة إلى كـارثة أكيـدة وإلى فناء شامل!

هـل يقتنـع أصحـاب نـظريــات تـوازن الـرعب

وأصحاب المدارس الاستراتيجية النووية والمسؤولين السياسيين، بالخطر المحدق بالإنسانية، وهل يقلعون عن سياسة سباق التسلح، والتوجه لاعتماد سياسة نزع السلاح الاستراتيجي؟

لقد عانت مسألة السلام بعد الحرب العالمية الثانية من عدة مشاكل تمحورت كلها حول كيفية الحفاظ على السلم والامن الدوليين، لا سيما بعد أن تطورت آلة الدمار النووي والكيماوي والجرثومي، وأصبح السلام، لأول مرة في تاريخ البشرية، هدف السياسة الدولية وهدف جميع الشعوب والبلدان، نظراً لأن السلاح النووي لا يطال فقط هذه المنطقة أو تلك وهذا الشعب أو ذاك، بل يشمل جميع البلدان والشعوب وجميع المناطق.

إن أهم مشكلة أو معضلة تواجه السياسة الدولية، اليوم، هي مسألة تلافي حرب نووية مدمرة، ومسألة نزع السلاح الاستراتيجي النووي والتقليدي، الكلي والشامل، وليس الجزئي، أو تخفيضه أو الحد منه.

هناك عدة مشاريع، وعدة مدارس فكرية ظهرت عبر التاريخ، وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية وسيطرة الذرة، حاولت معالجة السلام والعمل على تحقيق وضمان حمايته. بيد أن أغلب هذه المشاريع والمدارس اصطدمت وما زالت تصطدم بمصالح الدول الخاصة وتباين نظرتها إلى ما يتعلق ليس بالسلام فقط، بل أيضاً بالطرق والوسائل التي تؤدي إليه. فمن سلام غير ناشط وراكد إلى سلام ناشط وفاعل، ثم إلى سلام عالمي مخطط، ومن حرب باردة إلى انفراج دولي وتفاهم دولي، ومن توازن الرعب النووي ذي البعدين، إلى توازن الرعب النووي ذي الأبعاد الثلاثة، بعد عسكرة الفضاء نووياً واستعماره، ما زالت البشرية تعيش هاجس الحرب أكثر مما تعيش هاجس السلم. هذا على عكس ما ينبغي أن يكون وطالما أنها وصلت إلى مرحلة التدمير الذاتي، فيجب أن تتخطاه لتبني بُعدها الإنساني. ويتأكد هذا الاتجاه من خلال أعمال هيئة الأمم المتحدة، ومن خلال مشاريعها المتعلقة بالدعوة لتنظيم رشيد لنزع السلاح الشامل.

وهذا ما نصت ودعت إليه الوثيقة الخضراء التي هاجسها السلم للوصول إلى تحقيق البُعد الإنساني الرابع.

إن أهم مشكلة تواجه السياسة الدولية، هي مسألة نزع السلاح النووي الكامل والشامل، لأن عوامل تفجر حرب نووية هي أكبر من عوامل منعها، لا سيما وأن ظهور عوامل مثل الصدفة أو الخطأ في الحساب والتقدير هو احتمال كبير، هذا بالإضافة إلى كبسة الزر على الآلة عن طريق الخطأ أو بفعل جنون على حد تعبير الرئيس جون كنيدي، وذلك على الرغم من وجود أجهزة أمان عالية التقنية. لذلك تتكاثر التساؤلات حول هذه المعضلة وتتمحور حول: ما العمل للحد من الأسلحة النووية؟ وما هي الوسائل؟ هل يعمد إلى الحد من صناعتها وتطويرها، أم يعمد إلى تخفيضها ونزعها تدريجياً، أو دفعة واحدة؟ ثم أي سلاح؟ هل السلاح النووي الاستراتيجي فقط؟ أم جميع أنواع الأسلحة بما فيها الأسلحة التقليدية الاستراتيجية أو التكتيكية؟ ثم ما هي الأداة الصالحة لتحقيق هذه الخطوات؟ هل الدول المالكة للسلاح النووي أم جميع الدول المالكة وغير المالكية؟ ثم هل تجري هذه الأمور بناء على مبادرات ذاتية أم بناء على أداة دولية؟ وما هو دور هيئة الأمم المتحدة في صنع السلام؟ باختصار من يحقق السلام ويقوم بحمايته؟

لقد شعرت الدول منذ فترة باكرة بنتائج سياسة سباق التسلح المدمرة، وشعرت بالآثار السلبية على الاقتصاد وعملية التنمية الناجمة عن هذه السياسة. وجميع المحادثات والمفاوضات والاقتراحات الدولية

بشأن السلام والحد من السلاح النووي أو نزعه، لم تكن ممكنة قبل أن يتحقق توازن في القوى النووية، لا سيما بين الدول الكبرى. ولكن هل يتحقق فعلاً هذا التوازن سيما وأن قانون تفاوت النمو والتطور يحكم هذا التوازن؟ من هنا تبرز بعض وجهات النظر المتباينة حول سياسة الدول الخارجية وحول الأسس التي يجب أن تحكم مسار العلاقات الدولية، كما تبرز بعض الأحلام والأوهام عند كل دولة لتأمين أمنها الخاص، وكأن الدمار النووي واشعاعاته لا تطالها وتطال كل الشعوب والمناطق.

أمام هذه العقبات للسياسية الدولية المتعلقة بنزع السلاح، بالإضافة إلى مشاكل أخرى مثل الرقابة التي يمكن أن لا تطال فقط سياسة الحد من التسلح بل أيضاً التدخل في الشؤون الداخلية، أمام ذلك برز اتجاهان. في هذا المجال.

الاتجاه الأول، يدعو إلى تضافر الجهود الدولية في قناة واحدة تعمل من أجل السلام وتخطط له وتنظمه. وهذه القناة هي هيئة الأمم المتحدة التي انشئت لهذه الغاية.

والاتجاه الثاني، يدعو إلى ترابط جهود الأمم المتحدة مع جهود الدول من خلال إجراء مفاوضات ثنائية أو جماعية عامة، وابرام اتفاقيات جزئية وعامة بين الدول، وذلك باشراف هيئة الأمم المتحدة.

هذان الاتجاهان كانا قد برزا من خلال المواقف الدولية ومن خلال جهود ومحاولات الأمم المتحدة لوقف سباق التسلح النووي وتخطيط عملية حفظ السلم والأمن الدوليين. وقد تكللت هذه الجهود من خلال العشرية الثانية لنزع السلاح التي دعت إليها الأمم المتحدة منذ عام 1980، حيث اعتبرت أن نزع سلاح عام وكامل تحت رقابة دولية فعّالة هو أمر جوهري، واعلنت الاهداف التالية:

1 ـ وقف سباق التسلح.

2 ـ ابرام اتفاقيات دولية.

3 ـ تعزيز السلم والامن الدوليين.

4 ـ تخصيص الموارد المستخدمة في أغراض عسكرية من أجل التنمية ولا سيما تنمية دول العالم الثالث.

وهكذا فإن قيام هيئة الأمم، بعبء التنظيم الدولي لحفظ السلام، هو خير دليل على صحة نبؤات بعض المفكرين. وبالرغم من أن جهودها لم تكلل حتى الآن بالنجاح الكامل، فإنها استطاعت على الأقل وبدرجات متفاوتة، أن تساهم في توعية الرأي العام العالمي حول المخاطر التي تهدد البشرية من جراء سباق التسلح النووي، كما أنها ساهمت في دفع القوى العظمى للتفاوض للحد من الأسلحة الاستراتيجية أو نزعها.

ضمن هذا الإطار من الجهود الدولية والفردية الهادفة للحد من التسلح وتحقيق السلام، جاءت الوثيقة الخضراء لتعبر عن هذه الإرادة الدولية والوطنية والقومية، في تحقيق وصون السلام العالمي من منظار ديمقراطي جماهيري، ولتلتقي مع إرادة وجهود هيئة الأمم المتحدة.

ما هي أفكار ومبادىء الوثيقة الخضراء إزاء عملية السلام ونزع التسلح بكل أشكاله؟ وهل يمكن القول إن ارادتها تلتقي مع الإرادة الدولية وإرادة المفكرين الإنسانيين؟

لقد تضمنت الوثيقة الخضراء الكبرى العديد من الأفكار والمبادىء التي تبشر بإقامة المجتمع البشري الجماهيري الديمقراطي، الخالي من الحروب ومن أسلحة الدمار الشامل أو الجزئي، والقائم على السلام والوئام والأخاء والرفاهية. وقد بلغت الأفكار والمبادىء التي ارتكزت عليها الوثيقة الخضراء بالدعوة للسلام والتحرر، ما يقارب التسع أفكار أتت على ذكرها ديباجتها وموادها البالغ عددها 27 بنداً. وقد

وردت فكرة السلام والتحرر من الطغيان والعسف ونـزع السـلاح في البنـود رقم 3-5-16-18-23-24-25 حيث ربطت هذه البنود السلام بحرية الشعوب واستقلالها.

وقد تكرست فكرة السلام في البند رقم -23- كحق من حقوق الإنسان والمواطن يعمل من أجلها المجتمع الجماهيري. لم تكتف هذه المادة بالإيمان بالسلام فقط، بل وأيضاً بالدعوة لإلغاء تجارة السلاح، ووقف تبديد الثروات عليه وما يرافقها من ضرائب ودمار وفناء.

وكأننا بهذه الوثيقة وبنودها تستجمع نضال البشرية منذ آلاف السنين من أجل تحقيق حلمها في إقامة سلام دائم أو كأننا بها أيضاً تستجمع جميع محاولات المفكرين والكتاب وتصوراتهم وجهود جميع الهيئات الدولية لتحقيق مشروع السلام. لقد تضمنت هذه الوثيقة كل ما هدفت إليه هيئة الأمم المتحدة وعملت من أجله وكل ما أصدرته من قرارات وإعلانات وتوصيات بشأن الحد من الأسلحة والتسلح ونزعهما. هذا بالإضافة إلى كل ما أتت على ذكره وتضمنته الاتفاقيات الدولية المبرمة بخصوص تنظيم وتقنين عملية نزع السلاح والتعاون الدولي بهدف الاتجاه نحو التنمية بدل الانفاق على التسلح. وهذا ما أكدته الوثيقة الختامية للمؤتمر الدولي المعني بالصلة بين نزع السلاح والتنمية المنعقد عام 1987، حيث جاء ما نصه: «توجيه الاهتمام العالمي، على مستوى سياسي رفيع، إلى الآثار المترتبة على الانفاق العسكري[26] على نطاق العالم إزاء الحالة الراهنة القائمة للاقتصاد العالمي»؛ وفي فقرة تالية: «النظر إلى الصلة بين نزع السلاح والتنمية والأمن في سياق الترابط بين الدول، وبين القضايا، وتبادلية المصالح»؛ وفي فقرة أخرى جاء:

«تعزيز المعرفة الجماعية لدى المجتمع الدولي بالأخطار العسكرية وغير العسكرية التي تهدد الأمن».

وإذا كانت إرادة الوثيقة الخضراء الكبرى تلتقي مع إرادة ميثاق هيئة الأمم المتحدة ووثائقها ومع محتوى الاتفاقيات الدولية المبرمة، فإنها في ذات الوقت، تتجاوز هذه الإرادة لترتقي بقضية السلام والحرب من مستوى الدول والحكومات إلى مستوى الشعوب والجماهير، وتجعل منها شأناً خاصاً وعاماً يهم الكبير والصغير كما يهم الرجل والمرأة، ويهم الشعب الأبيض كما يهم الشعب الأسود والأصفر والأحمر، باعتبار أن السلام في العصر النووي لا يهم الدول فقط بقدر ما يهم المجتمع والإنسان.

ومما لا شك فيه أن الوثيقة الخضراء جاءت لتجسد الأفكار والمبادىء التي طرحها العقيد القذافي في الكتاب الأخضر، فقد اعتبر أن «الإنسان هو الإنسان في أي مكان: واحد في الخلقة... وواحد في الاحساس»[27].. كما اعتبر أن النظرية العالمية الثالثة تقوم على ثلاث ركائز: السلطة والثروة والسلاح، وهي كلها يجب أن تكون في يد الشعب.

وأكد العقيد القذافي، في أحد خطبه، أن «الديمقراطية الحقيقية شرط لقيام الشعب المسلح لأنه حيث تسيطر الديمقراطية المزيفة تحرص الحكومات على أن يكون السلاح بيدها لا بيد الشعب لاستخدامه في البطش»[28]. وأكد أن قيام سلطة الشعب المسلح هو ضمان الحرية وتأكيد السلطة الشعبية وركن أساسي من أركان قيام المجتمع الجماهيري الذي تكون فيه السلطة والثروة والسلاح بيد الشعب... فلا يجوز أن تكون السلطة والثروة بيد الشعب، بينما السلاح بيد فئة خارج الشعب».

وتفسير ذلك يكمن في أن السلاح والحروب تخدم سياسة السلطة، وقد تستخدمها السلطة لقهر الشعب في الداخل والسطو على حريات الشعوب الأخرى ونهب خيراتها. ولهذا فإن «هدف الشعب المسلح

الأسمى هو تعزيز السلام العالمي»، لأن مهمة الشعب المسلح دفاعية، فالشعب ليس كالجيوش النظامية التي تخضع لأوامر القادة والرؤساء فتعبر الحدود للاعتداء على الشعوب الأخرى. . .»[29]. ولهذا أكدت الوثيقة الخضراء على إشراك الجماهير والأفراد والشعوب في صنع السلام والحرب، وجعلت من السلام قضية الجماهير اليومية والمستقبلية، لأن النضال من أجلها لا ينفصم عن النضال من أجل الديمقراطية وبذلك أصبح السلام ليس فقط حلم البشرية والجماهير بل حلم الديمقراطية.

وأخيراً، هل تستطيع الشعوب والدول تنظيم العلاقات الدولية بما يخدم قضية البشرية ويجنبها خطر الانتحار الجماعي وخطر إبادة الجنس البشري؟

إن هذا التساؤل يؤكد أن قضية السلام تبقى عملية غير مكتملة بعد، وهي في طور التكوين، وفي ذلك يقول د. محمد المجذوب:

«مع ادخال التحسينات على أسلحة الدمار الجماعي يزداد احساس الدول بوحدة المصير الإنساني. لقد أصبح العالم وحدة مترابطة متراصة يتطلب الحفاظ عليها تضامناً وتعاوناً وتماسكاً دولياً في مختلف الميادين. إن زوال الفواصل بين الشعوب، وتلاشي الأبعاد بين الأقطار، وتشابك مصالح الأفراد والجماعات، قد جعل انعزال الدول أو عزلتها أمراً عسيراً ومتعذراً. إن الاختراعات والاكتشافات العلمية الحديثة القادرة على افناء البشر في لحظات معدودات قد ضاعف من رغبة الشعوب في تنظيم علاقاتها الدولية تنظيماً سلمياً يستطيع تجنبها خطر الدمار الماحق الذي سيجعل الكرة الأرضية، في حال اللجوء إلى استعمال هذه الأسلحة التدميرية، كعصف مأكول»[30].

وهل تمسك البشرية مصيرها بيدها وتسير بأمان على طريق التقدم والحضارة؟ ان رايت ميلز في كتابه («أسباب الحرب العالمية الثانية) الصادر في نيويورك عام 1958، يقول إن على البشرية مراقبة مصيرها. ويلخص رأيه في السلام والحرب على الشكل التالي: «إن الحديث عن السلام دون الحديث عن وسائل الحرب إنما هو في الحقيقة نوع من البلاهة. . . وطالما أن البشر يريدون السلام، فينبغي لهم أن يتأكدوا من أن هذه الوسائل تستخدم من أجل تحقيق السلام، وأنها لا تخصص للركض والاندفاع نحو الحرب»[31].

وهكذا، فقد أصبح السلام اليوم شأناً عالمياً يهم ليس فقط الدول والمنظمات الدولية والاقليمية، بل أيضاً يهم الأمم والشعوب. فهو عملية دينامية تستوجب النضال الدائم من أجل تحقيقه على اعتبار أنه عملة لم تكتمل بعد[32].

وفي ظل الظروف الراهنة لتطور السياسة الدولية، هل يقع السلام فقط على عاتق الأمم المتحدة كأداة رئيسية لضمانه؟ وهل يقوم فقط على احترام قواعد وأحكام النظام والقانون الدولي؟ يقول «فروند» ان «السلام لا يقوم فقط على النظام القانوني، بل له أيضاً أساسه في ميزان القوى، سواء أكان على صعيد السلام الداخلي أم السلام بين الدول. . . و[بالتالي] يجب التفاوض دائماً حول السلام. . . ويجب حمايته باستمرار. [من هنا] تبرز الميزة الثانية، وهي الأمن، [حيث] العيش بسلام يستدعي العيش أيضاً بأمان. . . ولهذا كانت البشر والمجتمعات تبحث دائماً عن ملجأ في الغابات والمغاور. وبنوا الأسوار والحصون حول مساكنهم، وشيدوا القصور والقلاع والتحصينات، وحددوا بلدانهم. بالنتيجة وفاق وأمن هما شرطان لا ينفصلان لحماية السلام»[33].

وعليه، فمن أجل ضمان السلام الخارجي أو الأمن أبرمت الشعوب مواثيق ومعاهدات واتفاقيات مع جيرانها. . . إذ ليس أفضل من هذه الأمور حتى الآن لصيانة وحماية السلام[34].

ولكن الوثيقة الخضراء الكبرى بوصفها وثيقة لحقوق الإنسان كإنسان وليس كليبي أو أجنبي . . . تتخطى من بعيد، وتتعدى ميزان القوى والاتفاقيات والمعاهدات لحماية السلام. إن إنسان الوثيقة الخضراء يؤمن بالسلام ويعمل له، على أساس أنه حق من حقوقه الملزمة له ولغيره. إن حماية السلام لا تنبع من الاتفاقيات التي يختتم بها «فروند» تحليله في سوسيولوجية النزاع، بل تنبع من الإنسان ذاته بفعل ايمانه بالسلام الذي هو الكفيل بتحقيق رخاء ورفاهية الأمم والأفراد. وبالتالي جعلت الوثيقة السلام حقاً من حقوق الإنسان يقترب من الحقوق الطبيعية أو يتعداها. إن بناء السلام وتشييده يرتبط بالنضال من أجل إقامة الديمقراطية في المجتمعات، ووضع حد لشقاء الإنسان واستغلاله. ولا يتحقق إلا بتعميم الديمقراطية المتلازمة مع السلام، وحمايته لا تتم إلا من خلالها. وعلى هذا الأساس يعمل المجتمع الجماهيري على إشاعة الديمقراطية والسلام الديمقراطي، ويدعو إلى مجتمع الفضيلة والقيم النبيلة وإلى تقديس المثل والقيم الإنسانية تطلعاً إلى مجتمع إنساني بلا عدوان ولا حروب ولا استغلال ولا إرهاب لا كبير ولا صغير، «كل الأمم، والشعوب، والقوميات لها الحق في العيش بحرية وفق اختياراتها، ولها حقها في تقرير مصيرها. . .» هذا ما جاء في البند رقم 16 من الوثيقة التي لم تكتف بهذا، بل اعتبرت أن «ابناء المجتمع الجماهيري، يرفضون التفرقة بين البشر بسبب لونهم أو جنسهم، أو دينهم، أو ثقافتهم». كما ورد في المادة رقم 17 منها.

لقد ربطت الوثيقة مبدأ السلام بمبدأ الحرية ومبدأ الكفاح الجماعي للشعوب، ففي بندها رقم 18 نصت على أن «ابناء المجتمع الجماهيري، يحمون الحرية، ويدافعون عنها في أي مكان من العالم، ويناصرون المضطهدين من أجلها، ويحرّضون الشعوب على مواجهة الظلم، والعسف والاستغلال، والاستعمار ويدعونها إلى مقاومة الامبريالية، والعنصرية، والفاشية، وفق مبدأ الكفاح الجماعي للشعوب ضد أعداء الحرية»[35].

الحواشي

(1) إشارة الخطوط لنا. وتجدر الملاحظة إلى أن عدد القرارات أو الإعلانات الصادرة عن الجمعية العامة لهيئة الأمم والمتعلقة بالسلام ونزع السلاح، بلغ حتى عام 1982 ما يقارب من 9 اعلانات. وبلغ عدد الاتفاقيات المتعلقة بنزع السلاح والحد منه ما يقارب العشر اتفاقيات حتى عام 1980. هذا بالإضافة إلى أعمال لجنة نزع السلاح التي أنشأها مجلس الامن منذ عام 1946 والتي دعت إلى عشريتين لنزع السلاح منذ 1970، والموافقة على تأسيس جامعة من أجل السلام في عام 1980 في سان جوزيه - كوستاريكا - وتعيين يوم ثالث ثلاثاء من أيلول من كل سنة كيوم عالمي للسلام.

(2) راجع - Comdec et Charvin: Relation internationales ed. mont- Cherstien Paris 2eme éd 1979 P P 321 et P P 397-416

(3) راجع - Bouthoul G traité de polémologie Payot Paris 1970

(4) Bouthoul G Lettre ouverte aux pacifistes Paris Albin M 1972-P P 131-133

(5) راجع - Proudhon P J La guerre et la paix. Rivière Paris 1927 p 311

(6) راجع كونيدك وشارفان المرجع السابق ص 426

(7) راجع كونيدك وشارڤان المرجع السابق ص 427 وهما يعتمدان على كتاب:

- Clarke R. Science of war and peace New york 1972 P.P. 220-221

(8) راجع: - Bouthoul G· Avoir la paix grosset Paris 1967 P 23

(9) راجع: Freund J. Sociologie du Conflit, P.U F. Paris 1983 P 355.

(10) المرجع السابق ص 355-356

(11) راجع كارل كلاوزفيز: «الحرب» ترجمة أكرم ديري والهيثم أيوبي ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر طبعة ثانية بيروت 1980 ص 74 وما يليها.

(12) تجدر الإشارة هنا إلى أن «الحرب ليست سياسة بالمعنى المألوف العادي، بل سياسة مطبقة بأسلوب خاص عن طريق القوة المسلحة إذ مع نشوب الحرب يصبح العنف المسلح والعمل العسكري الأداة الرئيسية للسياسة وشكل العمل حيث إن «المقاومة العسكرية» «لا يمكن دحرها إلا بأساليب عسكرية». ويسم الصراع المسلح الحرب بميسم خاص مميز إذ يطبعها بطابع البربرية والوحشية، وهو أكثر الأساليب تطرفاً في حل النزاعات السياسية، وكأنه قاص صارم أو حكم قاس يتصل فيما يتعلق بالعلاقات القائمة بين الطبقات والأمم والدول». راجع مختارات لينين في ستة مجلدات ـ دار التقدم موسكو

(13) راجع. - Bourlatski F. l'Etat moderne et la politique- éd. du progrès. U.R S.S 1979- P.P. 288-290.

(14) المرجع السابق، ص 283-284.

(15) راجع كتاب الحرب والسلام تأليف مجموعة من الاساتذة السوفيات ترجمة شوقي جلال وسعدو محي دار الثقافة الجديدة القاهرة 1974 ـ ص 83-84.

(16) يقول هنري كيسنجر في أواخر العقد الخامس من أنه «في مواجهة أهوال الحرب، توقفت القوة عن أن تكون أداة السياسة» ـ راجع كونيدك وشارڤان المرجع السابق ص 252.

(17) راجع كتاب الحرب والسلم المرجع السابق ص 84.

(18) راجع: - Domeix A. Qu'est-ceque la coéxistence pacifique. èd Sociales Paris 1964, p 199

(19) راجع كلود جوليان، الحلم والتاريخ أو مئتا عام من تاريخ أميركا، ترجمة نحلة كلاس منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي دمشق 1978 ص 482.

(20) راجع كتاب الحرب والسلم ص 87-88

(21) راجع بورلاتسكي المرجع السابق ص 273-274.

(22) المرجع السابق، ص 303.

(23) المرجع السابق ص 303-304

(24) المرجع السابق ص 303. على عكس بورلاتسكي، يقول فروند (Freund) انه ليس هناك من موديل أو نموذج للسلام. بل ينبغي بناؤه وإعادة بنائه باستمرار تحت شكل «مصالحه... انطلاقاً من أوضاع تاريخية خاصة محددة... مما يعني أنه مهمة غير مكتملة أساساً.» كما «يجب التفاوض دائماً حول السلام، فهو حالة متحركة يجب إعادة النظر فيها دائماً من جراء تطور الأفكار والنفسيات، وتغييرات ميزان القوى. وبالتالي يجب حمايته باستمرار...» ـ المرجع السابق ص 355-356.

(25) Bourlatski F· l'Etat Moderne et la politique Ed. du progrés U.R.S S. 1979 P 276-278.

(26) لقد جاء في متن هذه الوثيقة أن المستوى الحالي «للانفاق العسكري العالمي يميل سعياً وراء تحقيق المصالح الأمنية زيادة حقيقية تتراوح بين أربعة وخمسة أمثال ما كان عليه عند انتهاء الحرب العالمية الثانية وهو يمثل أيضاً نسبة قدرها 6% من الناتج الاجمالي المحلي العالمي، وقدر أنه يفوق حجم المساعدة الانمائية الكلية المقدمة إلى البلدان النامية بأكثر من 20 مرة. وفي الثمانينات، ازداد الانفاق العسكري العالمي بمعدل يعد في المتوسط أسرع مما كان عليه في النصف الثاني من السبعينات» ص 5-6

(27) الكتاب الأخضر ص 57.

(28) السجل القومي المجلد 10 ص 374.

(29) المرجع السابق المجلد 11 ص 106. والمجلد 12 ص 1189 وشروح الكتاب الأخضر ص 152.

(30) راجع د. محمد المجذوب: العلاقات الدولية توريع مكتبة مكاوي بيروت 1978 ص 152.

(31) راجع كتاب الحرب والسلم المرجع السابق ص 310-312.

(32) في هذا الإطار لا بد من ذكر عبارة نابليون التي تقول: «إن الحرب دون سياسة أمر مستحيل ولكن السياسة دون حرب أمر مطلوب لبناء البشرية».

(33) راجع فروند المرجع السابق ص 355-356.

(34) المرجع السابق، ص 356.

(35) لقد جاء في السجل القومي، المجلد 11، ص 818، إن «الجماهيرية أو المدينة الفاضلة فكرة بالغة القدم طالما حلمت بها البشرية وتكلم عنها جان جاك روسو وروبسبيير في الثورة الفرنسية وكثير من المفكرين والمفسرين مثل أبو بكر الأصم، وربما الفارابي. كل هؤلاء تخيلوها بشكل أو بآخر، واثينا حققتها في يوم من الأيام. وقد استطعنا أن نستخلص من كفاح البشرية الدرس المستفاد والنتيجة. فكفاح البشرية هو الذي صاغ الجماهيرية والكتاب الأخضر».

الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان في عصر الجماهير(*)

بسم الله

إن الشعب العربي الليبي المجتمع في المؤتمرات الشعبية الأساسية إذ يستلهم البيان الأول لثورة الفاتح العظيمة عام 1969 م التي انتصرت للحرية على أرضه انتصاراً نهائياً ويسترشد بما ورد في الإعلان التاريخي لقيام سلطة الشعب في الثاني من مارس 1977 م الذي فتح عصراً جديداً يتوج كفاح البشرية على مر العصور، ويعزز سعيها الدؤوب نحو الحرية والانعتاق.

واهتداء منه بالكتاب الأخضر دليل البشرية نحو الخلاص النهائي من حكم الفرد والطبقة والطائفة والقبيلة والحزب، ومن أجل إقامة مجتمع كل الناس الأحرار المتساوين في السلطة والثروة والسلاح.

واستجابة للتحريض الدائم للثائر الأممي معمر القذافي صانع عصر الجماهير الذي جسّد بفكره ومعاناته آمال المقهورين والمضطهدين في العالم، وفتح أمام الشعوب أبواب التغيير بالثورة الشعبية أداة تحقيق المجتمع الجماهيري.

وإيماناً منه بأن حقوق الإنسان الذي استخلفه الله في الأرض ليست هبة من أحد، وأن لا وجود لها في مجتمعات العسف والاستغلال، وأنها لا تتحقق إلا بانتصار الجماهير على جلاديها واختفاء الأنظمة القامعة للحرية فتقيم سلطتها ويتعزز وجودها على وجه الأرض عندما يسود الشعب بالمؤتمرات الشعبية، فلا ضمان لحقوق الإنسان في عالم فيه حاكم ومحكوم، وسيد ومسود، وغني وفقير.

وإدراكاً بأن الشقاء الإنساني لا يزول، وحقوق الإنسان لا تتأكد إلا ببناء عالم جماهيري تمتلك فيه الشعوب

(*) مؤتمر الشعب العام بالجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى. صدرت بمدينة البيضاء يوم الأحد في 27 من شوال 1397 و. ر الموافق 12 من شهر الصيف (يوبيو ـ حزيران) 1988 م.

السلطة والثروة والسلاح، وتختفي فيه الحكومات والجيوش، وتتحرر فيه الجماعات والشعوب والأمم من خطر الحروب في عالم يسوده السلام والاحترام والمحبة والتعاون.

إن الشعب العربي الليبي تأسيساً على ذلك وأخذاً بما جاء في قرارات المؤتمرات الشعبية القومية والأممية في الداخل والخارج مسترشداً بقول عمر بن الخطاب «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» كأول إعلان في تاريخ البشرية للحرية وحقوق الإنسان، يقرر إصدار الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان في عصر الجماهير وفقاً للمبادىء التالية:

1 ـ انطلاقاً من أن الديمقراطية هي الحكم الشعبي وليست التعبير الشعبي. يعلن ابناء المجتمع الجماهيري أن السلطة للشعب يمارسها مباشرة دون نيابة ولا تمثيل في المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية.

2 ـ أبناء المجتمع الجماهيري يقدّسون حرية الإنسان ويحمونها ويحرّمون تقييدها، فالحبس فقط لمن تشكل حريته خطراً أو فساداً للآخرين، وتستهدف العقوبة الاصلاح الاجتماعي وحماية القيم الإنسانية ومصالح المجتمع، ويحرم المجتمع الجماهيري العقوبات التي تمس كرامة الإنسان وتضر بكيانه كعقوبة الأشغال الشاقة والسجن الطويل الأمد، كما يحرّم المجتمع الجماهيري الحاق الضير بشخص السجين مادياً أو معنوياً، ويدين المتاجرة به أو إجراء التجارب عليه، والعقوبة شخصية يتحملها الفرد جزاء فعل مجرم موجب لها، ولا تنصرف العقوبة أو آثارها إلى أهل الجاني وذويه. ولا تزر وازرة وزر أخرى.

3 ـ ابناء المجتمع الجماهيري أحرار وقت السلم في التنقل والإقامة.

4 ـ المواطنة في المجتمع الجماهيري حق مقدس لا يجوز إسقاطهاأو سحبها.

5 ـ أبناء المجتمع الجماهيري يحرمون العمل السري واستخدام القوة بأنواعها والعنف والارهاب والتخريب ويعتبرون ذلك خيانة لمثل وقيم المجتمع الجماهيري الذي يؤكد سيادة كل فرد في المؤتمر الشعبي الأساسي. ويضمن حقه في التعبير عن رأيه علناً وفي الهواء الطلق، وينبذون العنف وسيلة لفرض الأفكار والآراء، ويقرّون الحوار الديمقراطي أسلوباً وحيداً لطرحها، ويعتبرون التعامل المعادي للمجتمع الجماهيري مع أية جهة أجنبية وبأية وسيله من وسائل خيانة عظمى للمجتمع

6 ـ أبناء المجتمع الجماهيري أحرار في تكوين الاتحادات والنقابات والروابط لحماية مصالحهم المهنية.

7 ـ ابناء المجتمع الجماهير أحرار في تصرفاتهم الخاصة، وعلاقاتهم الشخصية. ولا يحق لأحد التدخل فيها إلا إذا اشتكى أحد أطراف العلاقة أو إذا كان التصرف أو كانت العلاقة ضارة بالمجتمع أو مفسدة له أو منافية لقيمه

8 ـ ابناء المجتمع الجماهيري يقدّسون حياة الإنسان ويحافظون عليها. وغاية المجتمع الجماهيري إلغاء عقوبة الإعدام، وحتى يتحقق ذلك يكون الإعدام فقط لمن تشكل حياته خطراً أو فساداً للمجتمع، وللمحكوم عليه قصاصاً بالموت طلب التخفيف أو الفدية مقابل الحفاظ على حياته، ويجوز للمحكمة استبدال العقوبة إذا لم يكن ذلك ضاراً بالمجتمع أو منافياً للشعور الإنساني، ويدينون الاعدام بوسائل بشعة كالكرسي الكهربائي والحقن والغازات السامة.

9 ـ المجتمع الجماهيري يضمن حق التقاضي واستقلال القضاء ولكل متهم الحق في محاكمة عادلة ونزيهة.

10 ـ أبناء المجتمع الجماهيري يحتكمون إلى شريعة ذات أحكام ثابتة لا تخضع للتغيير أو التبديل وهي الدين أو العرف. ويعلنون أن الدين إيمان مطلق بالغيب وقيمة روحية مقدسة خاصة بكل إنسان عامة لكل الناس، فهو علاقة مباشرة مع الخالق دون وسيط ويحرّم المجتمع الجماهيري احتكار الدين واستغلاله لإثارة الفتن، والتعصب، والتشيع، والتحزب، والاقتتال.

11 ـ يضمن المجتمع الجماهيري حق العمل، فالعمل واجب وحق لكل فرد في حدود جهده بمفرده أو شراكة مع آخرين ولكل فرد الحق في اختيار العمل الذي يناسبه. والمجتمع الجماهيري هو مجتمع الشركاء لا الأجراء، والملكية الناتجة عن الجهد مقدسة مصانة لا تمس إلا للمصلحة العامة ولقاء تعويض عادل وأبناء المجتمع الجماهيري أحرار من ربقة الأجرة. وتأكيداً لحق الإنسان في جهده وإنتاجه، فالذي ينتج هو الذي يستهلك.

12 ـ ابناء المجتمع الجماهيري أحرار من الاقطاع، فالأرض ليست ملكاً لأحد، ولكل فرد الحق في استغلالها، للانتفاع بها شغلاً وزراعة ورعياً مدى حياته، وحياة ورثته في حدود جهده، وإشباع حاجاته.

13 ـ أبناء المجتمع الجماهيري أحرار من الإيجار، فالبيت لساكنه، وللبيت حرمة مقدسة، على أن تراعي حقوق الجيران، الجار ذي القربى والجار الجنب، وألا يستخدم المسكن فيما يضرّ بالمجتمع.

14 ـ المجتمع الجماهيري متضامن ويكفل لأفراده معيشة ميسرة كريمة، وكما يحقق لأفراده مستوى صحياً منظوراً وصولاً إلى مجتمع الأصحاء يضمن رعاية الطفولة والأمومة وحماية الشيخوخة والعجزة فالمجتمع الجماهيري وليُّ من لا وليّ له.

15 ـ التعليم والمعرفة حق طبعي لكل إنسان، فلكل إنسان الحق في اختيار التعليم الذي يناسبه، والمعرفة التي تروقه دون توجيه أو إجبار.

16 ـ المجتمع الجماهيري مجتمع الفصيلة، والقيم النبيلة يقدّس المُثل والقيم الإنسانية تطلعا إلى مجتمع إنساني بلا عدوان، ولا حروب، ولا استغلال، ولا إرهاب، لا كبير فيه ولا صغير، كل الأمم، والشعوب والقوميات لها الحق في العيش بحرية وفق اختياراتها، ولها حقها في تقرير مصيرها، وإقامة كيانها القومي، وللأقليات حقوقها في الحفاظ على ذاتها وتراثها، ولا يجوز قمع تطلعاتها المشروعة، واستخدام القوة لإذابتها في قومية أو قوميات أخرى.

17 ـ أبناء المجتمع الجماهيري يؤكدون حق الإنسان في التمتع بالمنافع، والمزايا، والقيم، والمثل التي يوفرها الترابط، والتماسك، والوحدة، والألفة، والمحبة الأسرية، والقبلية، والقومية، والإنسانية، ولذا فإنهم يعملون من أجل إقامة الكيان القومي الطبيعي لأمتهم، ويناصرون المكافحين من أجل إقامة كياناتهم القومية الطبيعية. وأبناء المجتمع الجماهيري يرفضون التفرقة بين البشر بسبب لونهم، أو جنسهم، أو دينهم، أو ثقافتهم.

18 ـ ابناء المجتمع الجماهيري يحمون الحرية ويدافعون عنها في أي مكان من العالم، ويناصرون المضطهدين من أجلها، ويحرّضون الشعوب على مواجهة الظلم، والعسف، والاستغلال، والاستعمار، ويدعونها إلى مقاومة الامبريالية، والعنصرية، والفاشية وفق مبدأ الكفاح الجماعي للشعوب ضد أعداء الحرية.

19 ـ المجتمع الجماهيري مجتمع التألق، والإبداع، ولكل فرد فيه حرية التفكير، والبحث، والابتكار ويسعى المجتمع الجماهيري دأباً إلى ازدهار العلوم، وارتقاء الفنون والآداب وضمان انتشارها جماهيرياً منعاً لاحتكارها.

20 ـ إن ابناء المجتمع الجماهيري يؤكدون أنه من الحقوق المقدسة للإنسان أن ينشأ في أسرة متماسكة فيها أمومة وأبوة وأخوة، فالإنسان لا تصلح له ولا تناسب طبيعته إلا الأمومة الحقة والرضاعة الطبيعية فالطفل تربية أمه.

21 ـ إن ابناء المجتمع الجماهيري متساوون رجالاً ونساء في كل ما هو إنساني، ولأن التفريق في الحقوق بين الرجل والمرأة ظلم صارخ ليس له ما يبرره، فإنهم يقررون أن الزواج مشاركة متكافئة بين طرفين متساويين لا يجوز لأي منهما أن يتزوج الآخر برغم إرادته أو يطلقه دون اتفاق ارادتيهما، أو وفق حكم محاكمة عادلة، وأنه من العسف أن يحرم الأبناء من أمهم وأن تحرم الأم من بيتها.

22 ـ ابناء المجتمع الجماهيري يرون في خدم المنازل رقيق العصر الحديث وعبيداً لأرباب عملهم، لا ينظم وضعهم قانون، ولا يتوافر لهم ضمان وحماية، يعيشون تحت رحمة مخدوميهم ضحايا للطغيان ويجبرون على أداء مهنة مُذلّة لكرامتهم ومشاعرهم الإنسانية تحت وطأة الحاجة وسعياً للحصول على لقمة العيش، لذلك يحرّم المجتمع الجماهيري استخدام خدم المنازل فالبيت يخدمه أهله.

23 ـ ابناء المجتمع الجماهيري يؤمنون بأن السلام بين الأمم كفيل بتحقيق الرخاء، والرفاهية، والوئام، ويدعون إلى إلغاء تجارة السلاح، والحد من صناعته لما يمثله ذلك من تبديد لثروات المجتمعات. وإثقال لكاهل الأفراد بعبء الضرائب، وترويعهم بنشر الدمار، والفناء في العالم.

24 ـ أبناء المجتمع الجماهيري يدعون إلى إلغاء الأسلحة الذرية والجرثومية، والكيماوية، ووسائل الدمار الشامل، وإلى تدمير المخزون منها، ويدعون إلى تخليص البشرية من المحطات الذرية وخطر نفاياتها.

25 ـ أبناء المجتمع الجماهيري يلتزمون بحماية مجتمعهم، والنظام السياسي القائم على السلطة الشعبية فيه، والحفاظ على قيمه، ومبادئه، ومصالحه، ويعتبرون الدفاع الجماعي سبيلاً لحمايته، والدفاع عنه مسؤولية كل مواطن فيه، ذكراً كان أو أنثى فلا نيابة في الموت دونه.

26 ـ إن أبناء المجتمع الجماهيري يلتزمون بما ورد في هذه الوثيقة، ولا يجيزون الخروج عليها، ويجرمون كل فعل مخالف للمبادىء والحقوق التي تضمنتها، ولكل فرد الحق في اللجوء إلى القضاء لإنصافه من أي مساس بحقوقه وحرياته الواردة فيها.

27 ـ إن أبناء المجتمع الجماهيري وهم يقدمون باعتزاز للعالم الكتاب الأخضر دليلاً للانعتاق، ومنهاجاً لتحقيق الحرية، يبشرون الجماهير بعصر جديد تنهار فيه النظم الفاسدة، ويزول فيه العسف، والاستغلال.

* * *

الصورة القاتمة للحرية والديمقراطية في عالمنا الراهن هي التي جعلت من الوثيقة الخضراء حاجة ملحّة

أبناء المجتمع الجماهيري يقدّسون حرية الإنسان ويحمونها. . .» (المادة الثانية من الوثيقة الخضراء).

تقرأ هذه الكلمات، فيحملك الفرح إلى دنيا الحلم، يوم كانت الحرية والديمقراطية شعارات تلهب الحناجر، وتدفع المئات من الناس للتضحية بأرواحهم على مذبحها وفي سبيلها.

ولكن أين نحن منها الآن؟ تعود إلى نفسك، فتجتاحك الأحزان وأنت ترى الحريات ترسف في الأغلال، ويعتريك الذهول وأنت تراقب أفول نجم حركات التحرير في عصر الاستعمار الجديد، وسيادة علاقات القوة.

ربما كانت هذه الصورة القاتمة، هي التي جعلت من **«الوثيقة الخضراء»** أمراً ملحّاً، فالحضارة الإنسانية وصلت اليوم إلى منعطف خطير، وليس بمقدور الإنسان، أي إنسان، أن يتصور الشكل الذي يتجه إليه العالم في ظل الفوارق التي تزداد كل يوم، وفي ظل اتجاهات السيطرة على المستوى العالمي، وفي ظل النمو والتطور غير المتكافىء ما بين الدول الغنية والتي تتحكم بمصير الشعوب وما بين الدول الفقيرة التي تغرق في الفقر والاستغلال والاضطهاد.

ولا تكمن الفوارق في كمية الموارد التي تتمتع بها هذه الدولة أو تلك وإنما في الحدود الإنسانية لقيمة الفرد الخاصة، إذ تصبح مفاهيم الحرية والمساواة والعدالة، لا تعني الإنسان، أي إنسان، بالمطلق، بل إنسان العالم المتقدم، إنسان الدول التي تتحكم بمصير العالم بأكمله. **فالحرية هي حرية الأقوياء. والرغبة في السيطرة أدّت إلى الفصل الحاد ما بين الحكام والمحكومين، وباتت كلمة حقوق الإنسان لا تحمل مضموناً متساوياً لجميع الناس.**

لقد أصبحت معادلة الأقوياء تقيم العدالة على أنقاض الظلم، فحقوق إنسانٍ ما في عالم الأقوياء تنتج استبعاد حقوق إنسان آخر في عالم الضعفاء. وطبّق ذلك على مستوى العالم تَرَى أن الأقوياء الحاكمين يتمتعون بجميع الحقوق بينما أصبحت الشعوب الضعيفة والمستغَلة دون أية حقوق، فما يزال الأفارقة يُقتلون كالأغنام في الشوارع، ولا يزال أطفال فلسطين ونساؤها وشيوخها يُقتلون كل يوم على يد العنصريين اليهود الصهاينة. ففي ظل علاقات القوة لا مكان للمفاهيم المجردة التي أنتجتها الحضارة الحديثة..

هكذا يبرز التناقض الرئيسي الآن بين الحكام والمحكومين. وإذا كان مفهوم حقوق الإنسان قد وجد لإيجاد مساحة من التصالح بينهما، فإن هذا التصالح قد تم تدميره بواسطة علاقات القوة التي تستند إلى السلطة والثروة والسلاح، ولا يمكن عودة الوئام بينهما إلا بإزالة هذه العلاقات.

ولكن كيف السبيل إلى ذلك؟

تُقدم **الوثيقة الخضراء** المستندة إلى **الكتاب الأخضر**، سبيلاً لذلك: «انطلاقاً من أن الديمقراطية هي الحكم الشعبي وليست التعبير الشعبي، يعلن أبناء المجتمع الجماهيري أن السلطة للشعب، يمارسها مباشرة. . .» (المادة الأولى من الوثيقة الخضراء). هكذا تزول المسافة الفاصلة بين الحكام والمحكومين

عبر إلغاء التناقض وإزالة علاقات القوة التي تستند إلى السلطة بالدرجة الأولى، فإذا كانت ممارسة السلطة المباشرة والاشتراك في ممارستها ما بين جميع أفراد الشعب قد ألغت التناقض ما بين الحكام والمحكومين فإن الاشتراك في إنتاج الثروة، وفي امتلاكها، شرط أساسي لإلغاء أثرها في إعادة إنتاج علاقات القوة التي تساند سلطة الحكم والتحكم.

أما الاشتراك في امتلاك السلاح واستخدامه فإنه شرط ضروري لعدم تسلط الأقوياء على الضعفاء، **فالمساواة في حق الامتلاك وفي واجب الدفاع عن الأرض والأوطان يُحيل قوة السلاح إلى نقطة الصفر، ويلغي بالتالي مفاعيل القوة التي يستند إليها مبدأ الفصل بين الحكام والمحكومين.**

إن الاعتراف بحقوق الإنسان غير كاف للحصول على هذه الحقوق، فالممارسة السياسية المستندة إلى القانون تتعرض للانتهاك دائماً من قبل الحكام والأقوياء لأن تطبيق القانون أيضاً يخضع لعلاقات القوة، فما هو ضروري إذن، هو إيجاد الوسائل الحقيقية لإزالة أسباب التسلط والاستغلال، ولن يتم ذلك إلا بالرجوع إلى الشكل الأرقى للاجتماع الإنساني، حيث الأرض ليست ملكاً لأحد، وحيث الحق في الحياة الكريمة اللائقة حق مقدس لجميع أفراد المجتمع.

د. فهمية شرف الدين

* * *

إن الوثيقة الخضراء تقدم نموذجاً تتواصل فيه الثورة مع الاصالة وقيم الاوائل

كان الزمن رمادياً، أو بدأ يميل إلى السواد، والنفوس في انكسارها تعاقر الهزيمة المرّة.. والجسد العربيّ ليس كامل الصحة، ومثله الرمزُ قد شاخ قبل أوانه.. «فلا نامت أعين الجبناء».. أجل، نعد أن ملأت النبال صفحات الصدور، بينما القضية داخل جرحها العميق، تحجبها الرياح السموم، ويعبث بها المؤتشبون من صغار القوم وسدنة الخيانة والراقصين في مواكب العار.

ليس مجدهم ذلك الذي افتعلوه، وليس زمانهم الذي نخسوه وهتكوا أسراره الكبيرة، وإنما هو مجد الشعب وزمانه، لا ينفك يشعّ بالرموز، تنهض من الركام وتقود زمام التاريخ، في دورته نحو النصر. فتمة ميدان فسيح يفضي إلى هذا الطريق، ولكنه محفوفٌ بالخطر، والتحدي هو الخطوة الأولى فيه.. على أن كبار النفوس قد أبوا إلاّ خوض صعابه والاندراج في مساره الطويل. والدور لا يكتسب جدواه خارج التضحية والعطاء، **والقيادة تفتقد فعلها والفاعلية، إن لم تكن قيادة الشعب، ملتحمةً مع الرمز، ومجسِّدةً الإرادة الواحدة، الداعية إلى مجتمع عادل، قومي في الهوية، إنساني في النظرة الشمولية السمحة.. متصلٌ فيه التراث مع حركية التغيير.**

ذلك هو «**المجتمع الجماهيري**»، القائم في مبادئه

الإنسانية على الحرية والمساواة وتعميم المعرفة ورفض الإقطاع وشتى ألوان الاستغلال والتمييز والعبودية. فلا قومية في مثل هذا المجتمع خارج الإطار الإنساني، ولا حرية، إن لم تكن نابعة من إرادة الشعب وحقّه في التعبير والمشاركة والاكتفاء. والثورة ليست فعلاً سلطوياً، تنتهي الدولة معه إلى العزلة والانتشار الأفقي على صفحة المكان، وإنما هي فعلٌ متكامل، تستمد شرعيتها، كدولة، من الشعب، وتتيح له، كفكرة، ممارسة دوره الطبيعي في قلب المجتمع وليس على الهامش منه، وفقاً للمقولة **«شركاء لا أجراء»**، مما يؤدي إلى تحصين هذا **«المجتمع الجماهيري»**، ويُكسب السلطة، شرعيتها المطلقة، معمَّدة بنضالات الشعب الذي يلتزم تلقائياً بالدفاع عنها، التزامه بالدفاع عن وجوده ودوره وكيانه.

إن وثيقة حقوق الإنسان في «المجتمع الجماهيري»، تقدِّم نموذجاً تتكامل فيه عناصر الثورة الجذرية والشاملة والمتواصلة مع قيم الإسلام ونمط الأوائل. ففي هذا الموروث، تكمن الصيغة الأولى لحقوق الإنسان التي انتحلها الغربُ ونسبها إليه. ومن البداهة إن الشعارات الثلاثة (الحرية والمساواة والإخاء) المدوّية في أرجاء العالم الحديث، قد جرى التداول بها قولاً وفعلاً في الإسلام الأول، ولكن دون أن تكون موجَّهة لفئة معينة، وإنما كان مجالها العالم والإنسانية، وذلك خلافاً لشعارات الغرب الاستعماري الذي هدر حقوق الإنسان خارج حدوده، ولم يزل هاجساً بالشمال المترف والجنوب الفقير، حيث تتفاوت «الحقوق» على نحو ذريع بين المكان والآخر.

ولعل هذه **الوثيقة، تكتسب مصداقيتها، في تلك النظرة الشاملة التي تتخذ طابعاً رسالياً**، في التأكيد على أن حقوق الإنسان وحدةً لا تتجزأ في هذا العالم الرحب، تلك المصداقية التي تتكرّس يومياً في المنحى السياسي والحضاري **للجماهيرية**، وهي تتصدى لدورها **القومي** الملّح على مستوى الأمة العربية، ودورها **الأممي** الرحب، على المستوى العالمي، مثبتةً تبنيها إلى حد الالتزام المطلق، **للمشروع الوحدوي العربي**، ودعمها الكامل لمختلف حركات التحرر الوطني، والأخذ بيد المقهورين والمضطهدين والرازحين تحت الظلم.

د. ابراهيم بيضون

* * *

الحرية اشكالية تاريخية ملازمة لوجداننا المعاصر

د. سميح دغيم(*)

(أ) ـ مدخل:

تكاد الساحة العربية تختنق اليوم بالطروحات المتعددة، قديمة كانت أم حديثة، وهي في معظمها ليست مستجدة بل متجددة في مظاهر مختلفة. ولا يمكن الولوج في معالجة هذه الطروحات وجعلها مسائل أو مشاكل أو إشكاليات اعتباطاً، على اعتبار أن أي تأطير ذهني لها يجب أن يكون مرتبطاً بالحالة العملية الدافعة.

لماذا هذا الازدحام في الطروحات المتعددة؟ وما الذي استجد؟ وما هي العوامل التي تجعلنا اليوم بالذات ولبضع سنوات خلت نطرح مثلاً لا حصراً مشاكل الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، بالإضافة إلى كثير من الأمور التي لا مجال لذكرها الآن.

هل إن الواقع العيني هو الذي يفرض نفسه علينا ويثير فينا هذه المسائل، وهو في الحقيقة واقع مستمر منذ أمد بعيد، بحيث لا يبدو أن الأمور العينية فيه قد اختلفت أو تطورت في اتجاه معينٍ.

قد يختلف الشكل الذي تتمظهر فيه المسائل وقد تتغير المصطلحات المستعملة في هذا الإطار، لكن المضمون بقي هو هو منذ ألف سنة ونيّف. وإن تداخلت فيه بعض المعطيات التي أغنت النقاش وجعلته متشعباً وحولت المسائل إلى إشكاليات بعد أن كانت مجرَّد مشاكل. ونعني بالإشكالية هنا مجموعة القضايا النظرية التي نعالجها في الوقت الحاضر والتي تعني لنا توتراً معيناً يدفعنا إلى معالجتها. هذا التوتر وعدم الاتزان هو الذي يحول بيننا وبين إيجاد نظرية معيَّنة لحل كل هذه المسائل.

بهذا الاعتبار الذي تقدم سنحاول معالجة الموضوع الذي طرح علينا في الأساس وهو تحت عنوان «الرق والسخرة جرائم ـ حقوق الإنسان في الوطن العربي». ضمن إطار أشمل وهو: الحرية إشكالية تاريخية ملازمة لوجداننا المعاصر.

(*) معهد العلوم الاجتماعية ـ الجامعة اللبنانية ـ بيروت. لبنان.

(ب) ملاحظات منهجية:

1 ـ ليس طرحنا لهذه المسألة عمل اعتباط ولا نتيجة تصادف أو إتفاق بل هو طرح مدبّر ومهيّأ له وينساق ضمن مخطط شامل يجب معالجته. وهو التخطيط لإشادة نتاج فكري شامل (نظريات) على أسس وأركان مستمدة من الواقع العيني المعيوش قديماً وحديثاً.

2 ـ إن التأطير التاريخي للمسألة أمرٌ ضروري. وإذا كان لكل عصر موضوعاته التي تعنيه قبل سواها، وله منهجيته الخاصة في البحث والتعليل، فإن الفكر هو نتيجة حركة تطورية تصاعدية متفاعلة بعلاقة جدلية مستمرة الاتساق. وعليه فإن الطروحات الفكرية ومناهج البحث التي آل إليها عصرنا الحاضر ناجمة عن تعمق الفكر بموضوعات التراث. بحيث تكون هذه الطروحات نابعة من التراث وهي دفق استمراري متصل يعي هذا التراث وموضوعاته بمضاءات جديدة.

3 ـ إن اهتمامات الإنسان المعاصر اليوم (الغربي والعربي) ترتد أصلاً إلى التركيز على إنسانيته ومعيارات هذه الإنسانية. وهو وأن وعى أنه مرتبط بتراث كبير، فهو يرى أن وجدانية تراثه لا تعني الاستغراق الكامل في قوالب وعقلية السلفيين، بقدر ما تعني رؤية إنعكاسية تستغرق القسمات الفكرية لهذا التراث والمعياريات المتحكمة به. فإنسان اليوم لم يعد يهتم إلاّ بتحقيق ذاته في هذا العالم من خلال العمل الذي يقوم به. فالعلم في خدمة العمل وبقدر ما يتسع العمل يجب أن يتسع العلم. كل ذلك يبقى نسبياً بالنظر إلى العالم والمعلوم.

هذا الاهتمام بالإنسان وبالمعيارات المتحكمة في علاقاته مع الآخرين، بدأ يتأطر في مفاهيم وقوانين وأنظمة كانت بعض بوادرها قد ظهرت مع الاعلان الذي ظهر بعد الثورة الفرنسية (اعلان 1789)، وبعد اعلان استقلال أميركا (1776) ومن ثم مع فلسفة الأنوار وفكرة الحرية والقانون الطبيعي. إلى أن تم الاعلام العالمي لحقوق الإنسان في أيلول/سبتمبر 1948 والذي بقي مجرّد توصيات حتى صدور العهود الملزمة قانونياً في أيلول/سبتمبر 1966 وهي:

ـ عهد دولي خاص بالحقوق المدنية والسياسية.

ـ عهد دولي خاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ـ بروتوكول اختياري متعلق بالعهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. هذا على الصعيد العالمي، وأما على الصعيد العربي فقد انشئت المنظمة العربية لحقوق الإنسان وتفرعت إلى لجان متعددة في بعض الأقطار العربية(*).

(ج) في طرح المسألة:

إن ما يحدث في واقعنا اليوم من خلال سلوكنا العملي اليومي يعبر عن المأزق الذي نعيش. إن حالة الاهتراء وعدم الاتزان والاضطراب كأنها أمور ليست بنت اليوم، بل هي متغلغلة في الوجدان التاريخي وإن تمظهرت بأطر وحدات جزئية جديدة. إن اهتمام الإنسان العربي اليوم كما سبق وذكرنا يرتد إلى التركيز على إنسانيته ومعيارات هذه الإنسانية هذا التركيز يبدو من الجهد العملي الذي يبذله في سبيل التوكيد على ذاته وهويته ضمن عقبتين أساسيتين تعترضانه.

العقبة الأولى: وهي عقبة عملية تتمثل في مجال الفعل الإنساني وما يصادفه من علاقات قائمة تجعله

(*) يراجع هنا كتاب. المواثيق الدولية لحقوق الإنسان ـ دار الطليعة ـ بيروت 1981 وكتاب حقوق الإنسان في الوطن العربي ـ حسين جميل ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت 1986.

في موقع الصراع والضياع معها. ففي المسألة السياسية يجد نفسه خارج إطار المشاركة في القرار. وفي المسألة الثقافية يجد نفسه في غربة عن الهوية الأساسية التي ينتمي إليها.

وفي المسألة الاجتماعية والحقوقية يجد نفسه مضطهداً باسم القانون ومشاريع التنمية. كل هذه الأمور هي التي تثير في إنساننا العربي اليوم تساؤلاته وهي التي توسع آفاق علمه.

ـ **العقبة الثانية**: انطلاقاً من العقبة العملية يجد الإنسان العربي نفسه أمام مجموعة مضطربة من المعطيات النظرية (العلم) التي يرتد إليها للبحث عن إسناد فكري لواقعه العملي، أو لنقل لوسطه الذي يتحرك فيه وبه. هذا الوسط الموضوعي كيف يمكن فهمه؟ هل يكون ذلك بارجاعه (من حيث المضمون) إلى مجموعة المعطيات الثقافية والاجتماعية والسياسية والانتروبولوجية والتي أصبحت تشكل مجموعة الصيغ المطروحة عليه. وهل باستطاعة هذه المعطيات تأمين الملاءمة والموازنة بينه وبين واقعه؟

إن العقبة العملية الأولى التي تحدثنا عنها هي التي تشكل الدافع العملي وهي التي تثير التساؤل، بينما تشكل العقبة الثانية المأزق الذي يجب معالجته. وبين العقبتين يقع ضياع الإنسان العربي الذي اختزن معطيات ظن أنها نظريات محورية معدَّة ومهيأة له ليختزنها ومن ثم يحقق من خلالها طموحاته. من هنا كان اصطدامه بها لأنها لم تنزع به نحو الاستقرار بل قادته إلى التوتر على الصعيد العملي وجعلته خارج دائرة المشاركة في كل ما يتعلق به. وبالتالي فهو يسعى اليوم إلى كسر هذه الحلقة (التعارض ما بين النظري والعملي) من خلال طرح نفسه فكراً مشاركاً في العمل. فكر يستتبع حركة أن لم يكن هو هذه الحركة. من هنا يبدو الربط ما بين جزئيات العمل وكليات النظر. المأزق هو في المفهوم النظري.

(د) ـ الحرية اشكالية تاريخية ملازمة لوجداننا المعاصر.

يبدو للوهلة الأولى أن العنوان متشعب ويضم في حد ذاته عدة تساؤلات حول المفاهيم الواردة فيه. الا أننا تبسيطاً للأمر نورد بعض المفاهيم الواردة بشكل سريع بحيث لا مجال للتوسع بها ضمن هذه المقالة.

ـ **الأشكالية**: وعنينا بها كما تقدم محاولة لصياغة نظرية حول معطى معين شكل ويشكل في تاريخنا مجموعة توترات ونزوعات لم تتأطر في مفهوم محدد المعايير.

ـ **التاريخية**: وقد أوضحنا قصدنا منها في الملاحظات المنهجية التي تقدمت.

ـ **الوجدان**: إن قصْدنا بالوجدان هنا ليس حالة من أحوال الفكر، بل بكونه فعلاً يتجه نحو الموضوع. والوجداني من مصدر وجد وجوداً ووجداناً، وكل ذلك بمعنى القصد نحو موضوع خارجي يقع تحت القدرة. فالواجد هو القادر، والوجدان هو الاقتدار والقدرة[1].

1 ـ الحرية:

عولجت مسألة الحرية في أكثر المنتديات الفكرية، ولم يخل بحث في كل الميادين الفلسفية والاجتماعية والسياسية دون الاشارة إليها أحياناً، أو باعتمادها محوراً أساسياً. وإذا كان بعض الباحثين[2] يعتبر أن طرح المسألة بحدودها الحاضرة (الطرح الغربي الليبرالي) يختلف في الحقيقة عن طرحها في الفكر العربي الإسلامي الحديث والقديم لاختلاف الثقافة والتاريخ، فإن في الأمر نظر.

إن الطرح الغربي الليبرالي لمفهوم الحرية في تعميقه الفلسفي يرتد في مجمله إلى منحى جديد يركز على مفهوم الذات الإنسانية التي تصبو إلى أن تكون هي صاحبة الإرادة والاختيار والفعل[3]. ثم يتجه هذا

الطرح في مرحلة ثانية كما يقول عبدالله العروي إلى التركيز على مفهوم «الفرد العاقل المالك لحياته وبدنه وذهنه وعلمه»[4] وأخيراً يتبلور كل ذلك «في مفهوم المبادرة الخلّاقة ومفهوم المغايرة والاعتراض»[5].

هذا هو البناء الفكري والتاريخي لمفهوم الحرية في الغرب وما وصلت إليه في تحديدها النظري والعملي. هي إذن حرية تتناول الفرد الاجتماعي في علاقاته بوسطه «أي الفرد المشارك في هيئة إنتاجية»[6]. هذا البناء يعتبره عبدالله العروي مختلفاً عن تصورات الفكر العربي الإسلامي، بحيث أننا نحاول اليوم كباحثين ومفكرين أن نقرن تصورنا الغربي لمفهوم الحرية باسنادات ترجع إلى تاريخنا الثقافي التقليدي. وهذان أمران متباعدان، لأن مباحث أسلافنا في هذا المفهوم لم تتعدَ نطاق المباحث النفسانية والميتافيزيقية وهي بالتالي متعارضة عما وصل إليه الفكر الغربي في تأطيره لمفهوم الحرية السياسية والاجتماعية، بحيث ينتج عن هذا الاختلاف في الاهتمامات والنظرة اختلاف في المفاهيم.

إن هذا الأمر صحيح إلى حد ما، فإذا كان الفكر الغربي قد توصل إلى حصر مفهوم الحرية اليوم ضمن نطاق سياسي اجتماعي (الدولة ـ القانون) مما سمح له بتحديد المفهوم بدقة، أكثر، فيجب أن لا ننسى أن انطلاقته الأساسية كانت في التعميق الفلسفي الذي يرد الأمور إلى أصولها. لقد كانت انطلاقته في الأساس كما ذكرنا تكمن في التركيز على إنسانية الإنسان وكيف أنه أصبح اليوم يرى ذاته أصلاً من أصول العلم والعمل.

وما نود أن ننبه إليه أن هذه الانطلاقة للفكر الغربي في القرنين الثامن والتاسع عشر لم تكن معدومة في الفكر العربي الإسلامي القديم. وأن حصْر المسألة في أنها لا يمكن أن تُناقش إلاّ في الميدان الاجتماعي والسياسي أمر فيه مغالطة كبيرة، وأنهم بذلك يعالجون النتائج فقط دون الرجوع إلى الأصول التي هي في أساس المسألة. لقد حاولوا مقابلة النتائج التي توصل إليها الغرب في ميدان الحرية السياسية والاجتماعية (في الدولة والقانون الوضعي). مع طروحات الفكر الإسلامي العربي القديم في مجالي (الفقه والأخلاق)، فوصلوا إلى نتائج يجب أن يعاد النظر في بعضها.

لقد نسي هؤلاء أن الفلسفة الكلاسيكية، وفلسفات القرون الوسطى في الغرب لم تكن عاملاً مساعداً على ما توصل إليه الغرب اليوم. وأن الانطلاقة الأساسية لتأسيس ما هو حاصل الآن بدأ مع الانقلاب الحديث في الفلسفة الغربية منذ عهد «كنت» حيث أفرد للفاعلية الإنسانية دور مهم. لقد بدأت فلسفة القدر (Valeurs) في الغرب انطلاقاً من التجربة الإنسانية المتحققة فعلياً، حيث نظرت إلى الإنسان ليس من ناحيته العقلية فقط بل من حيث كونه فاعلية. لم تعد تنظر إليه عنصر تقبل وانصياع لمستلزمات كثيراً ما تفقده فاعليته. ولم تعد تهتم بالأخلاق، لقد فُقِد الأمل في عصرنا الحاضر من إنشاء أخلاقية أو البرهان عليها. فالإنسان المعاصر لا يهتم بالأخلاق أولاً، بل بتحقيق ذاته في هذا العالم في ضوء علمه بذاته وبالعالم. فالسؤال المزمن، من أنا، لم يعد الصيغة المطروحة اليوم بعد أن وعى الفرد أن ذاته لا تتوكد إلاّ من خلال ما يقوم به من أفعال[7].

هذه الانطلاقة التي حدثت في الغرب وقلبت الموازين وغيّرت المفاهيم، حدثت في تاريخ الفكر العربي الإسلامي منذ الف سنة ونيِّف، وليس صحيحاً فقط أنه يجب أن نفتش عن معاني الحرية في تاريخنا عند الفقهاء فقط، باعتبار أن المنحى الفقهي يقابل المنحى الاجتماعي السياسي للحرية اليوم. وليس صحيحاً بالمطلق أن المفاهيم التي طرحها علم الكلام في الإسلام هي مفاهيم أخلاقية ميتافيزيقية

تسعى إلى الملاءمة والموازنة بين القدرة الإلهية المطلقة والخضوع الإنساني لها. قد يكون الأمر في معظمه كذلك (مواقف الأشعري ـ الغزالي. . .)، لكن يجب أن ننتبه إلى ذلك الموقف الجريء الذي وقفه فريق مهم من علماء الكلام (المعتزلة) والذي يشكل بنظرنا نقلة نوعية مهمة تتماثل مع ما قامت به الفلسفة الغربية الحديثة. ولسنا هنا في مجال مقابلة مفهوم الحرية في الفكر الغربي الليبرالي الحديث وما يلزم عنه مع ما ورد عند المعتزلة، ولكن على الأقل نحن بصدد تبيان أن هؤلاء ربما شكلوا في تاريخ الفكر العربي الإسلامي نفس المنطلق الذي شكلته الفلسفة الحديثة مع فارق بين ما توصل إليه الغرب وما نحن عليه الآن.

2 ـ مفهوم الحرية عند المعتزلة:

هذه المسألة عولجت من قبل المفكرين المتقدمين تحت مصطلحات الجبر والاختيار، غير أنها عولجت اليوم ضمن إطار جديد وتحت مصطلحات حديثة (قَدْر ـ فعل ـ حرية) وإذا كانت المصطلحات قد أصابها التطور وأتسعت آفاق مباحثها عن ذي قبل، فإن هذا لا يمنعنا من أن نقيم الموازنة بين المضامين التي وضعت تحتها. هذا ما سنحاول إيضاحه من خلال عرضنا لمفاهيم القُدَر والحرية والاختيار وأبعادها في فكر المعتزلة.

ـ القُدَر: إن مسألة «القُدَر أو القِدَر»[8] وطبيعة الفعل الإنساني أهو من خلقه وتقديره أم هو مقدَّر له من خارج هي من المسائل التي شغلت حيِّزاً كبيراً من تفكير أوائل المسلمين. وأهمية البحث في هذه المسألة تكمن في أنها تتناول ناحية مهمة من نواحي الحياة الإنسانية ألا وهي كيفية تنظيم الحياة العملية وما يترتب على ذلك من مسؤولية تضع الإنسان مباشرة أمام الحكم الأخلاقي اللازم عنها. وإلى هذا ذهب بعض الباحثين إلى القول «يقيني ان أهم ما عنى به المعتزلة هو مسألة القدر وأن أهمية هذه المسألة مستمدة من الصفة العملية التي لها. . . فإنه على نوع الاعتقاد في القدر يتوقف سلوك المرء في هذا العالم ومصيره في العالم الآخر»[9].

لذلك إذا كان الفعل الإنساني مستقلاً استقلالاً ذاتياً عن أي إضافة يمكن أن ينتسب إليها، فلا بد من أن يستلزم هذا الفعل القدرة عليه، فالفعل يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى حيِّز التحقيق وهو «ما وُجِدَ وكان الغير قادراً عليه»[10]. هذه النظرة إلى أفعال الإنسان والتي تجعلها مقتدرة له دون الأحساس بإكراه من وسيط خارجي هي التي بلورت النظرة الشاملة التي اعتمدتها المعتزلة أساساً لمذهبها. وعليه فإنه لا يجوز أن نضيف أفعال الإنسان إلى الله بمعنى أنه خالقها ودليلهم على ذلك قياسهم الغائب بالشاهد. فلو جاز القول أن أفعال العباد واقعة بقضاء وقدر من الله أي أنه خالقها فلا تكون والحال هذه من جهتهم جاز القول أيضاً في أفعال الله، ذلك لأنه «بهذه الطريقة يُعرف أن الفعل فعل لفاعله»[11].

وقولنا إن الإنسان قادر معناه أنه مالك لمقدوره أي لما يقع تحت قدرته وبالتالي فإن أفعاله هي من تدبيره وتهيئته، ومعناه أيضاً أنه يمتلك القدرة على ذلك. ومن امتلاك القدرة يأتي التقدير وهو يعني الخلق، أي وقوع الفعل مقدَّراً من صاحبه. لذلك لم يجدوا حرجاً في وصف الإنسان بأنه خالق لأن «العبد قد يحدث هذا الفعل بمقدار كما أنه تعالى يحدث ذلك فيجب أن يوصف بهذا الوصف».

هذا الوصف للإنسان بأنه خالق له أبعاده النفسية متمثلة في سعادة الشعور بالاستقلال الذاتي والإفلات من كل قسر خارجي. هذا الاستقلال يتركز أفعالاً بها يحقق الإنسان ذاته. وفي ضوء تحقيق ذاته من خلال العمل ينطلق إلى العلم بالعالم. فالاعيان والمعطيات الخارجية لم تعد تشكل بالنسبة له سوى عوائق عليه

أن يتخطاها وينفيها في سبيل التوكيد على إنيّته.

لقد أصبح الإنسان فاعلية غير منفصلة عن جوهره وماهيته. وبهذه الفاعلية ينفي ويخلق في آن واحد، ينفي المعطيات الخارجية ليعود ويضمنها فاعليته فيخلقها من جديد. إنه فعل إنه المعيارية الأساسية لأفعاله التي لا تنفصل عن إنيّته هذه الرؤية الواضحة للأفعال الإنسانية ترفض أن يكون هناك أي هوّة بين الفعل وتحقيقه خارج نطاق القدرة الإنسانية. فأهمية القدرة تكمن في تعلقها بالفعل والفاعل على حد سواء. فمن جهة تعلقها بالفاعل توجب له صفة هي كونه قادراً أما من جهة تعلقها بالفعل فهي عن طريق حدوثه بها. فالفاعل المُقتَدِر على فعله يخرجه إلى حيّز التحقيق بالقدرة المتقدمة عليه. وفي هذا رفض كنظرية الكسب الأشعرية والتي تجعل تصرف العبد من فعل الله وخلقه وأن العبد محل له لا تعلق له به من جهة الفعلية.

3 ـ الحرية والاختيار

كانت مباحث المعتزلة في هذا الموضوع مندرجة تحت مصطلح الاختيار. فالقاضي عبد الجبار في شرحه لمعنى الظلم والعبودية يبيّن لنا أن الظلم الذي يلحق العبد والناتج عن حجز حريته إنما يعود إلى أنه لا مجال له للاختيار في أفعاله وهو لم يأت على ذكر لفظة حرية بل قال «العبد يلحقه... الغم لزوال اختياره»[13]. وفي لسان العرب «فالحر هو المالك للعبد» و«مصدر من حر يحر إذا صار حراً والاسم الحرية»[14]. وهناك استخدامات أخرى مثل الحر هو الشريف والنبيل والحسن وبمقابل الحرية هناك التخلية والخلاص والانعتاق. إلاّ أن أهم المصطلحات التي أخذت أبعاداً اقتربت بعمق من مفهوم الحرية هو مصطلح الاختيار.

من المفيد أن نبدأ أولاً بتبيان الاشتقاق اللغوي لهذا المصطلح، فاللغة تعكس في الحقيقة ثقافة مجتمع ضمن حدود معينة. فالاختيار بحسب اللغة من الخير «وهو افتعال منه، وإذا قيل اختار الإنسان شيئاً فكأنه افتعل من الخير أي فعل ما هو خير له. وخار في قوة اختار لذلك نقول «خار الشيء واختاره أي انتقاه»[15] وعند المعتزلة «إن إرادة الخير هي مختارة كما أنها اختيار»[16]. وهذا يعني أن الاختيار لا يمكن أن يكون إلّا اختيار الخير لا أختياراً مطلقاً يمكنه الاستغناء عن كل شيء، بل هو ترجيح يصدر عن فكر وروية ويتعلق بالفعل الإنساني من هذا الوجه ليقع منه ما هو خير له.

وفي المناقشات الكلامية التي دارت حول حرية الإرادة الإنسانية استخدم الاختيار بمعنى الإرادة «إن الإرادة والاختيار واحد»[17]. وقد يُحدَ الاختيار باعتباره «إرادة قد تقدمتها رؤية مع تمييز»[18]. وإذا ما وضعنا الاختيار بمقابل الإلجاء رأينا أن هذا المصطلح يعني إمكانية فعل الأشياء المختلفة بحيث يفعل الضدين «فهو المختار لأفعاله»[19]. وقد يطلق الاختيار على القدرة ويقابله الإيجاب «كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فالمختار القادر هو الذي يصح منه الترك والفعل»[20].

وفي مقابلة ما يعنيه كل من مصطلحي حرية واختيار فإننا لا نرى قطعاً فعلاً حاسماً بينهما. بل من المرجح أنهما ينتميان إلى نفس المضمون في بعض الوجوه. فالحرية عند بعض المفكرين المحدثين الغربيين ليست قدرة مطلقة يمكنها الاستغناء عن أي مرجع. إنها كما عبر عنها ريمون رويه «الحرية التي تسودها قاعدة.. أما الحرية العفوية المحضة حرية الاختيار المطلق أي بدون وجود ما يختار... فإنها تبدو حقاً ليست سوى مفهوم زائف معار... فالفاعلية القدرية حرة لأنها ليست نتيجة أسباب تدفعها بل لأنها تتجه نحو هدف نُصِبَ أمامها»[21]. كل هذا يدحض ما ذهب إليه فرانز روزنتال في كتابه مفهوم الحرية في الإسلام من أن مصطلح أختيار ليس

إلاّ «صورة ميتة لمفهوم الحرية... ومحاولة شكلية لتأكيد وجود حيِّز منزو للحرية في النسيج العام للأشياء»[22]. صحيح أنه ليس اختياراً مطلقاً بقدر ما هو اختيار الخبر، إلا أنه إفلات من حتميات القدر دون الإفلات من مبدأ السببية الذي يعزو كل شيء إلى سببه.

قد يكون من المفيد أن لا نقصر البحث على معنى الحرية عند المعتزلة حيث يرد مصطلح اختيار فقط. فقد يكون الاختيار وظيفة من وظائف الحرية بمعناها العميق، إلا أنه وظيفة ناجعة يقرب في كثير من المواقف عن تأكيدات الذات في القيام بهذا الفعل أو عدم القيام به. أضف إلى ذلك أن هناك علاقة جدلية منسقة الاتصال بين الاختيار والتقدير (الخلق). فتحقيق الفعل عملياً لا يتم إلاّ بعد أحكامه بالعلم وتخصيصه بالاختيار وإحداثه بالقدرة. والفعل الناتج عن هذه الثلاثية هو فعل الحرية. إنه تقدير لجواز اختياري. فالاختيار في الحقيقة هو الأساس الجزري للحرية وليس الأساس المطلق. فعند ممارستنا للاختيار المسبوق بالتفكر والروية إنما تمارس فعل حرية يؤدي إلى التقدير والخلق.

وقريباً من هذا ذهب «كوميز» إلى اعتبار أن الحرية ليست تحديداً سلبياً يكمن في ارتفاع الموانع والعواثق... بل هي فعل ناجع يجمع جميع هذه الحدود ويجعلها ضمن مشروعه الموضوعي حيث يطرحها جانباً ويحولها إلى إمكانات حقيقية تساهم في فعل الحرية. وهي ليست حصيلة توازن بين معطيات تتوخى إيغال تأثيرها، بل هي القدرة الأساسية والجذرية على إبطال كل تأثير. إنها ليست اختياراً بل إن الاختيار هو ظاهرة من ظواهرها إنها «وضع فاعل على جواز اختياري»[22] أي تحقيق عملي لمشروع أخذناه. إنها «نيَّة ناجعة تجعل حدود القسر ذاتها ذات صفة موضوعية. وإذ ذاك تضفي عدداً من الأبعاد التي يترتب تحويلها إلى قطاعات قدرية... إن ممارسة الحرية يبدو تحويلاً ذاتياً للعوائق إلى إمكانات حقيقية لأفعال قدرية فوق احداثيات القطاعات المدنية والفردية»[23]. فالفاعل الحر يكتشف حريته من حيث هي قدرة من حيث هي تحديد فاعل ناشط، لا من حيث هي حصيلة توازن قوى خارجية وداخلية تحاول الافلات منها. إنها قدرة نفي هذه القوى وقدرة نفي تحديدها ذاته «إنها تحديد ذاتي لذاتها»[24].

وهكذا خطت الفلسفة الغربية الحديثة خطوة جديدة نحو تكوين مفهوم عملاني جديد لمفهوم الحرية وذلك باعتبارها أن الإنسان لا يمكن معرفته إلا «كفاعل يؤدي فعلاً يحكم به أو يحقق»[25].

هذا المفهوم للحرية الإنسانية الفاعلة كامن ضمنياً في مذهب المعتزلة وخصوصاً في اعتبارها الإنسان خالقاً لقدره من حيث هو مقدِّر لأفعاله. وعليه فإن التركيز لا يجب أن يتناول فقط مفهوم الاختيار، بل أيضاً مفهوم الفعل الإنساني من حيث هو تقدير وخلق وفعل حر.

هذا ما نحاول أن ننبه إليه اليوم، وأن نفتح بذلك ثغرة يجب تطويرها والاستفادة منها قدر الامكان في ذلك التراث الذي طالما تناوب الباحثون على إظهار الجوانب المظلمة منه. صحيح أن ما نحن عليه اليوم لا يتوازن إطلاقاً مع ما قدمناه من تحليل لمعنى الفعل الإنساني وبالتالي لمفهوم الحرية، إلاَّ أنه بإمكاننا الاستفادة منه كما فعلت أوروبا مع انطلاقة الفلسفة الحديثة إلى جانب وجود الفلسفة الكلاسيكية وفلسفة القرون الوسطى.

إن تركيز مفهوم جديد لقدْر الإنسان واقتداره، يجب أن ينعكس عملياً في مختلف الميادين التي تهم الإنسان العربي المعاصر. وإذا كان الغرب قد استفاد من تغير المعطيات مع الفلسفة الحديثة لتركيز مفهوم عملاني لمعنى الحرية، فإن على العرب اليوم أن يقوموا بنفس المحاولة للاستفادة مما أنطمس لديهم منذ أجيال.

الحواشي

(1) لسان العرب، منشورات دار صادر ـ مجلد 3 ـ باب الدول ـ ص 445-446 أنظر أيضاً ـ الكندي ـ الرسائل ـ تحقيق عبد الهادي أبو ريده ـ دار الفكر العربي ـ مطبعة الاعتماد ـ مصر 1950 ج 1. ـ ص 97.

(2) راجع هنا كتاب عبدالله العروي ـ مفهوم الحرية ـ منشورات المركز الثقافي العربي ـ المغرب ـ طبعة 1981.

(3) و(4) و(5) و(6) المصدر السابق ص 17.400 ويراجع هنا أيضاً كتاب ـ سميح دغيم ـ فلسفة القدر في فكر المعتزلة ـ بيروت ـ دار التنوير ـ طبعة 1985 ص 43 وما يليها

(7) يراجع هنا، ريمون رويه في كتابه فلسفة القيم، الذي نقله إلى العربية الدكتور عادل عوا وأيضاً R. Rolin-la création des valeurs (Paris Puf).

(8) وهي تقابل في الفكر العربي ما يسمى La philosophie des Valeurs.

(9) زهدي جار الله ـ المعتزلة ـ بيروت ـ المكتبة الأهلية ـ طبعة ثانية 1974 ـ ص 110.

(10) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ـ القاهرة ـ مكتبة النهضة، طبعة أولى 1965 ـ ص324

(11) القاسم بن محمد بن علي ـ كتاب الأساس لعقائد الأكياس ـ بيروت دار الطليعة 1980 ص 118.

(12) عبد الجبار، المغني، ج 2 ـ ص283.

(13) المصدر نفسه، ج 13 ـ ص 466.

(14) لسان العرب، مجلد 5 ـ ص 178-182.

(15) المصدر نفسه، مجلد 5 ـ ص 265

(16) الأشعري ـ مقالات الإسلاميين ـ طبعة ريتر، ص 419

(17) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 464

(18) الكندي ـ الرسائل ـ ص 167.

(19) الخياط ـ الانتصار، المطبعة الكاثوليكية 1957 ـ ص 25

(20) التهانوي ـ كشاف اصطلاحات الفنون ـ بيروت ـ منشورات خياط 1966 ص 309.

(21) روزنتال ـ مفهوم الحرية في الإسلام ـ معهد الانماء ـ طبعة 1971 ـ ص 28

(22) و(23) و(24) يوسف كرم ـ القيمة والحرية ـ ترجمة عادل عوا، دمشق 1965 ص 90-88

(25) ريمون رويه ـ فلسفة القيم ـ ترجمة عادل عوا ـ دمشق 1965 ـ ص 77.

مساهمة في السجال حول «مأزق العالم العربي»

(مناقشة لكتاب د. فوزي منصور)(*)

د. محمد علي مقلد (**)

فكرة التحرر العربي هي المحور الذي يقوم عليه تحليل فوزي منصور في كتابه: l'Impasse du Monde Arabe، أي «مأزق العالم العربي» أو «العالم العربي أمام الطريق المسدود». وسنترك ترجمة عنوان الكتاب جانباً الآن، لنعود إليها بعد قليل في إطار تقديم مساهمة نقدية لأفكار الكتاب، بادئين بعرض مضمونه.

تلخيص كتاب، أو اختزاله في فكرة أو مجموعة أفكار، أمر جائز وغير جائز أيضاً. جائز لأن المفكرين، على اختلاف مشاربهم ومستوياتهم، ينطلقون من مقولات وأفكار، ويكون لكل واحد منهم نواة صغيرة يبني عليها أو حولها تحليله ويجمع بواسطتها، ولخدمتها، معطيات ومحاججات، ويشيد عليها عمارته الفكرية؛ وغير جائز لأنه، مهما كان أميناً، قد يسيء للمعنى ويشوه المحتوى. مع ذلك، نرى أن فوزي منصور ينطلق في كتابه هذا من هاجس البحث عن العوامل الداخلية التي جعلت التحرر العربي في مأزق أو أمام طريق مسدود، وأنه يستند في تحليله القيم إلى مقولات عدة منها: التطور اللا متكافىء (سمير أمين)، وفك التبعية أو الاستقلال الاقتصادي (سمير أمين)، أولية العوامل الاقتصادية (الماركسية الكلاسيكية المتجددة) جدلية العلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية (مناقضاً للفهم الستاليني والميكانيكي لهذه العلاقة). ويستخدم هذه المقولات في قراءة الواقع العربي ماضياً وحاضراً وفي استشراف مستقبل الأمة العربية.

يدور الفصل الأول من الكتاب حول هاجس الرد على القائلين بالمركزية الأوروبية (المشوهة)، وهي مقولة وضع أساسها المفكر سمير أمين؛ وتنطلق المقولة من أن عناصر النظام الرأسمالي أخذت في التكون في مركز نظام الإنتاج الخراجي كما في أطرافه، على حد سواء؛ وإذا كانت عوامل عديدة قد ساعدت هذه

(*) l'Impasse du Monde Arabe, Fawzi Mansour, ed. Harnativ, Paris 1990

(**) الجامعة اللبنانية بيروت ـ لبنان.

العناصر على النضج والتكامل في الغرب، فلا شك أن عوامل عديدة أخرى قد عرقلت هذه العملية في المركز، في مرحلة ما قبل الرأسمالية، أي في العالم العربي القديم والنهضوي. من هنا يطرح فوزي منصور أسئلة عديدة تصب كل الإجابات عنها في بؤرة هذا الهاجس.

ولئن كان العالم العربي ما يزال عاجزاً عن التكيف مع حقيقة العالم المعاصر وعن الاجابة عن تحدياته، فذلك لأن الماضي العربي ما يزال، في نظر منصور، ماثلاً في الحاضر، وهذا ما لم يحدث شبيه له في تاريخ المجتمعات، وما يعتبر أحد الجوانب المأساوية في التاريخ العربي. ومن هذه الحقيقة ينطلق المؤلف ليطرح أسئلة عديدة حول دور العوامل الداخلية والخارجية، وحول عوامل العرقلة الكامنة في ماض ماثل حالياً في بنية مجتمعاتنا، وحول الحدود التاريخية لهذا الماضي، وحول المهيمن والمسيطر من العناصر المكونة في كل ظاهرة اجتماعية، وحول آلية استيعاب الماضي وتمثله، وحول الأسباب التي حالت دون أن تنجز الدولة العربية الحديثة رأسماليتها على غرار اليابان مثلاً، إلى ما هنالك من أسئلة تذهب للبحث عن جذور هذا المأزق أو الطريق المسدود. وهو يخلص من هذه الأسئلة إلى استنتاج أساسي خلاصته ضرورة البحث في البنى الحاضرة وفي نمط الإنتاج الحالي، داخل العالم العربي، عن أسباب وعوامل حضور الماضي بقوة فيها، من غير أن يحول هذا الاستنتاج دون العودة إلى الماضي بحثاً عن عوامل مأزقه القديم، وذلك استناداً إلى مقولة ماركسية أيضاً تقول بأن المجتمع، أي مجتمع، لا يعاني فحسب من تناقضاته الراهنة بل أيضاً من تلك التي يحملها الماضي وتبقى حية في الحاضر.

في تشخيصه عوامل المأزق وعناصره يقول فوزي منصور إن العالم العربي الحديث قاوم الغزو الأجنبي، وحصلت بلدانه على الاستقلال، بأساليب مختلفة، وترافق ذلك مع أزمات اقتصادية، ومع عدم قدرة على التحكم بالثروات، الأمر الذي رسخ الاعتقاد بأن الاستقلال كان شكلياً، وبأن الأزمات التي تعصف بالوطن العربي هي من النوع ذاته الذي يصيب بلدان العالم الثالث، أو الرأسمالية الطرفية.

الظاهرة الأبرز في مأزق العالم العربي هو عدم قدرته على التوحد في أمة، رغم توافر عناصر عديدة تساعد على هذه الوحدة، منها الثقافة المشتركة واللغة المشتركة (رغم تعدد اللهجات)، والدين والتاريخ المشترك والجغرافيا (رغم بعض مظاهر التقطع أو الانقطاع أيام التتار وهولاكو، واسرائيل، والانتداب، ورغم وجود أقليات دينية)، ووحدة المناخ، وحق كل عربي، قبل الانتداب، في التنقل والتجارة وتولي مناصب ومسؤوليات في كل الأقطار العربية... إلخ. ولا يقلل من إيجابية هذه العوامل التوحيدية وجود تمايزات لغوية (جنوب السودان وموريتانيا) ودينية (مسيحيين ويهود) وإثنية وعرقية (الكلدان السريان، الأتراك، الأكراد... إلخ)، رغم أن هذه الأقليات لا تقاس بعدد كل منها، بل بأهمية الدور الذي يعود إلى كل منها داخل كل مجتمع، وبهوية العالم العربي وما يختاره لنفسه من نظام وأطر. ويرى منصور أن العالم العربي لم يصل بعد إلى مستوى الأمة، لأن هذه تحتاج من الروابط الثابتة والمحددة ما يجمع الأفراد في إطار من النسيج الاجتماعي المتماسك والوثيق، وما يجعلهم يعيشون حياة اقتصادية واحدة. ولا يعني ذلك، في نظر المؤلف، أن العنصر الاقتصادي وحده كاف لذلك، بل ربما يكون العنصر الاجتماعي الذي يقوم على أساس اقتصادي، أي وجود طبقة متماسكة موحدة، هو الشرط اللازم والضروري لقيام الأمة، إضافة إلى شرط آخر ذي أساس اقتصادي أيضاً، وهو صناعة وسائل الإنتاج والسلع الاستهلاكية والقاعدة التكنولوجية. وهناك

شرط ثالث يتمثل في قيام نظام سياسي متماسك مبني على مؤسسات القانون ووحدة العملة والاقتصاد والسياسة الخارجية والجيش وهو ما قامت عليه الأمم الغربية الحديثة، ولم ينضج بعد في العالم العربي. على أن الاعتراض الذي يقدمه منصور نفسه على ذلك هو أن نضج هذه العوامل في الغرب يعود، من بين ما يعود إليه، إلى سياسة الاستعمار التي أمكن للغرب، بواسطتها، استثمار خيرات بلدان المحيط، مما جعلها تخفف من حدة تناقضاتها الداخلية، وهذا ما تؤكده حالة كل من المانيا وايطاليا، اللتين استبعدتا من هذا الامتياز، واندفعتا إلى طمس تناقضاتها عن طريق العنف واستبعاد الديمقراطية.

في الفصل الثاني يعود فوزي منصور للبحث في الماضي بهدف الكشف عن الأسباب التي حالت دون تبلور النظام الرأسمالي في المركز العربي رغم توافر عناصر عديدة منه.

من سيادة الطابع البدوي على النظام الاجتماعي السياسي في الجزيرة العربية قبل الإسلام حتى سيادة الدولة العثمانية، مرحلة طويلة من التطور، شهد العالم العربي خلالها ازدهاراً اقتصادياً وثقافياً وأشكالاً متعددة من توزيع الثروات، إلا أن ذلك لم يبلور صيغة نظام رأسمالي، رغم بروز عناصره الأولى. فبعد توحيد الجزيرة العربية، ومرحلة الفتوحات، وتوحيد العالم الإسلامي على أساس الشريعة بقسميها المتعلقين بالشأن الخاص (حياة الأفراد)، وبالشأن العام (حياة الجماعة والقوانين الإدارية والمالية والحقوقية)، برزت المسألة المتعلقة بتنظيم الحياة الاقتصادية ومشكلة الملكية اللتين وجدتا في الشريعة إطاراً مطاطاً يصلح للدفاع عن أي شكل من أشكال الملكية وتوزيع الثروة.

لقد عمد أبو بكر إلى توزيع صارم للمداخيل على أساس المساواة التامة (ربما بين أهل مكة والمدينة بشكل خاص) والرقابة الصارمة للسلطة على الدخل العام. ثم جاء عمر ليستبدل نظام المساواة هذا بآخر أكثر تعقيداً منه، يأخذ بالاعتبار الأقدمية في اعتناق الإسلام، والقرب من سلالة النبي، والكفاءة، فمنع توزيع الغنائم على المحاربين. ثم جاء عثمان ليخفف من الرقابة التي وضعها أبو بكر وحافظ عليها عمر، وولى أقرباءه مسؤوليات في هرم السلطة، وألغى التمييز بين ثروته الشخصية والثروة العامة، الأمر الذي أدى إلى انفجار التناقض بين حزب أصحاب الامتيازات بقيادة أقربائه وحزب «الطهريين» والفقراء بقيادة علي، وانتهى الصراع بقيام طبقة مميزة قادت دفة الحكم هي الارستقراطية الأموية. كما انتهى إلى حرب إيديولوجية - دينية لم يعد من السهل فيها التمييز بين ما لله وما لقيصر، وإلى الإقرار بأن الوصول، إلى السلطة، أياً تكن الوسيلة، هو أساس شرعية هذه السلطة، مما يعني الإقرار بحظر كل معارضة وتأسيس نظرية للدولة التسلطية وردع الفقهاء عن البحث في شكل السلطة وأسسها (شذ ابن خلدون عن ذلك) ولم يعد أمام المجتهدين وغير المجتهدين سوى الدعوة إلى العودة للأصول الراشدية.

يتابع منصور هذا العرض فيرى أن الأمويين، بصفتهم تجاراً أو من أصول تجارية من مكة، لعبوا دوراً أساسياً في توحيد العالم العربي إلا أن الهزيمة التي لحقت بهم على الصعيد الاقتصادي، على أيدي البيزنطيين الذين فرضوا حصاراً بحرياً عليهم من جهة الغرب، ساعدت على تقويض سلطتهم وانتقالها إلى العباسيين، وانتقال العاصمة إلى بغداد، وانتقال التجارة في قسم أساسي منها، نحو الشرق، عن طريق البصرة والخليج العربي. هذا الاتجاه العام في مسار تطور الأوضاع في ظل الدولة الأموية لا يلغي بعض أشكال التنوع التي شهدتها فترة ولايتهم، لا سيما أيام عمر بن العزيز الذي أدخل تعديلات على النظام الضرائبي.

أما العصر العباسي فقد شهد تبلور صراعات طبقية وقيام طبقات، بعد أن تم تعويض الضرائب المفروضة على غير المسلمين عن طريق تطوير الإنتاج الزراعي، فقامت حضارة التجارة بدل حضارة البداوة، وأخذ العالم العربي يصبح أساسياً في التجارة بين الشرق والغرب. إلا أن هذا الازدهار لم يكن محمياً بقوانين صارمة، ذلك أن نظام الملكية ظل نظاماً هشاً قابلاً للتأثر بالاجتهادات المتناقضة وللتغير العشوائي تبعاً لمشيئة الحكم الاستبدادي التسلطي، باستثناء حكم الفاطميين في مصر الذي تمكن من تأسيس نظام مدني ومن النهوض بالاقتصاد الزراعي والصناعي والتجاري، مما ساعد على خلق برجوازية صناعية وريفية، ومما جعل الأمر يبدو وكأن كل العوامل قد توافرت لقيام نظام رأسمالي. إلا أن ذلك لم يحصل لا أيام الفاطميين ولا في عصر العباسيين الذهبي.

لماذا إذن لم تتطور رأسمالية ريفية أيام العباسيين ولم يقم نظام رأسمالي أيام الفاطميين؟ هذا هو السؤال الأساسي الذي يتولى فوزي منصور الإجابة عنه، معدداً الأسباب التالية:

1) عدم وجود قوانين مدنية صارمة وواضحة. فالنظم الإسلامية، في نظره، صالحة للتكيف مع كل أنماط الإنتاج، بما في ذلك تلك القائمة على أساس الملكية الخاصة للأرض.

2) هشاشة نظام الملكية.

3) عدم سيادة العمل المأجور وبقاء العبودية والعمل بالسخرة والعمل بالمحاصصة أشكالاً من علاقات الإنتاج مهيمنة. وكان من نتيجة ذلك قيام ثورات متعددة وانتفاضات غيّرت من طبيعة الدولة والمجتمع العربي الإسلامي. ففي مواجهة ذلك كان الخليفة يلجأ، إلى استخدام جيوش من أصول عرقية أخرى غير أصول الثائرين (جيش من الأتراك في مصر مثلاً بعد طرد العرب من الجيش ومن وظائف الدولة العليا)، الأمر الذي جعل الخليفة أسير عناصر جيشه، والذي دفع الاقتصاد إلى نوع من عدم الاستقرار، بعد أن تم توزيع الأراضي على كبار ضباط الجيش واعتماد نظام الاقطاعات، وتفكك الدولة المركزية وتحولها إلى سلطة شكلية ترضي الأمراء والولاة لتحافظ على ولائهم الجزئي.

4) لم تتمكن الطبقات المالكة للثروة المتراكمة من الوصول إلى السلطة.

5) ظل الرأسمال التجاري مجزءاً بين تجارة خارجية وأخرى داخلية، كما ظل منفصلاً عن الرأسمال الصناعي الحرفي، ولم يندمج، بالتالي، الرأسماليون ضمن طبقة.

6) كان التجار يقفون في صف الحاكم ويفضلون الاحتماء به والتحالف معه ضد أي تغيير.

7) لم تكن فئات التجار جزءاً عضوياً من النسيج الاجتماعي (في مصر الفاطميين خاصة).

8) كانت رقعة العالم العربي الإسلامي أوسع بكثير من أن يحيط بها أو يسيطر عليها قطاع تجاري واقتصادي واحد.

9) كان للحملات الخارجية، الصليبية والمغولية تأثير سلبي، فقد دمَّرت البنى التوحيدية على الصعيدين الاقتصادي والسياسي. وقد تفاقم هذا التفكك أيام الحكم العثماني بعد انهيار الزراعة واقتصار دور الدولة على الجباية دون التوجيه والحماية، وبعد اعتماد سياسة ضرائبية تخريبية رفعت بموجبها الضرائب على التصدير وانخفضت الضرائب على الاستيراد، الأمر الذي مهد للغزو الأوروبي، على عكس ما كانت تتذرع به الدولة العثمانية وما تدَّعيه من حماية العرب من الغزو الأجنبي.

في الفصل الثالث يستعرض فوزي منصور حالة

الحاضر العربي، ويتوقف عند الظروف التي تكونت فيها الدولة حديثاً في الجزيرة العربية، مع بداية الغزو الاستعماري للمنطقة الذي نصَّب من بين أمراء القبائل والعشائر من يتولى الحكم ويؤمن له الحماية، من خلال أنظمة وراثية أعقبت أخرى تناوبية فيما بين القبائل والبطون والأفخاذ. وكان من نتيجة ذلك حلول السلطة الاستبدادية المطلقة محل الديمقراطية القبلية، وبروز خلافات على الحدود لأول مرة في التاريخ العربي، وشرذمة العالم العربي إلى دويلات، واستخدام ذلك في مواجهة حركة تحرر ناشئة، وفي ترسيخ احتكار السلطة والاستئثار بالثروات العامة (ثلث الثروة النفطية الوطنية ملك للحاكم في بعض أنظمة الجزيرة). وفي ظل هذه الظروف نهض الاقتصاد المسمى حراً، إلا أنه لم يكن حراً، أولاً لأن النشاط الاقتصادي اقتصر على البترول ولم يتكامل مع سائر قطاعات الإنتاج. وثانياً لأن هذا النشاط متمركز بين أيدي فئات قليلة من المالكين، وهذا ما أدى إلى إعاقة تطور قطاعات الإنتاج الأخرى، وإلى تدمير البنية الاجتماعية ووحدتها من خلال استبعاد المواطنين من الدخول في عملية الإنتاج.

هذا على جبهة المعسكر العربي الرجعّي، أما في معسكر التحرر فقد شهد العالم العربي محاولات تحررية عدة امتدت من تجربة محمد علي باشا في مصر إلى الانتفاضة الفلسطينية، مروراً، بشكل خاص، في الثورة الناصرية وثورة الجزائر. ويرى فوزي منصور مساراً مشتركاً قطعته معظم الحركات الثورية. يبدأ المسار المشترك من العمل ضد خطر البقاء خارج حركة التطور الصناعي الرأسمالي وضد الخطر المقابل، خطر الوقوع في التبعية للرأسمالية (الناشئة أيام محمد علي، والامبريالية بعد الحرب العالمية خاصة)؛ ويمر هذا المسار في عدم تجذر الدخول في حركة التطور الرأسمالي وفي عدم تجذر الاستقلال الاقتصادي، أي في عدم تفادي الوقوع في التبعية، الأمر الذي سهل الدخول في المحطة الثالثة من هذا المسار، في سياسة الانفتاح، أيام اسماعيل في القرن الماضي، ثم أيام السادات في القرن الحالي، وفي سياسة تطوير الرأسمالية الطفيلية المرتبطة بعجلة الاقتصاد الامبريالي. هذا مع فوارق بسيطة في تجربة الجزائر التي اعتمدت في البداية سياسة التسيير الذاتي، وفي مرحلة لاحقة سياسة مختلطة تجمع بين الاقتصاد الموجه والاقتصاد الحر. وفي جميع الحالات كان يتم الانتقال من الدولة البيروقراطية إلى الدولة الليبرالية وإلى تزايد حجم الدين العام.

يخلص فوزي منصور إلى وضع تصور استشرافي يرى فيه أن التحرر العربي مهمة لا يمكن أن تنجح إلا على الأسس التالية:

1 ـ لا مستقبل تحررياً خارج الوحدة العربية.

2 ـ لا مستقبل تحررياً من موقع الاندماج في النظام الرأسمالي الطرفي الذي لا يسمح بتطوير القوى المنتجة.

3 ـ لا مستقبل تحررياً في ظل استثمار العائدات البترولية في قطاع التجارة واستيراد السلع الضرورية من الغرب، من دون زيادة المبادلات فيما بين الدول العربية.

4 ـ لا مستقبل تحررياً خارج التكامل العربي الذي من شأنه وحده التخفيف من حدة التبعية للغرب.

5 ـ خلاصة كل ذلك أن الوحدة العربية هي الطريق، إلى حل المعضلات، ولكن، وحدة بقيادة غير البرجوازية القائمة وبقيادة فئات أخرى غير النخب البترولية، وعلى أساس آخر هو التنمية المركزية ـ الذاتية.

* * *

يستكمل سمير أمين البحث ويشارك في نقاش القضايا في فصل أخير من الكتاب عنوانه: النظام

الرأسمالي العالمي والأنظمة ما قبل الرأسمالية. وينطلق من الموافقة على أفكار فوزي منصور، لا بعموميتها فحسب بل بتفاصيلها أيضاً، ويطرح السؤال ذاته الذي طرحه منصور: لماذا لم ينتج العالم العربي الإسلامي رأسماليته بديناميته الخاصة؟ ويسارع إلى عدم الموافقة على أن ذلك عائد إلى عقم نمط الإنتاج الآسيوي وعلى التفسير القائل بوجود «معجزة أوروبية»، ويؤكد مع منصور على أن التاريخ الإسلامي العربي قام على صراع بين مشروعين: مساواتي مثالي (الراشدين) وطبقي عنفي (الأمويين)، وعلى عسكرة السلطة وعلى الشمولية الإسلامية، ويرى أن أسباب عدم قيام الرأسمالية فيه تعود إلى:

1 - رقابة السلطة على التجارة والضرائب، 2 - الطابع العسكري والأجنبي للسلطة، 3 - البطء في تطور أدوات العمل. وذلك في مقابل العوامل التي هيأت لقيام الرأسمالية في الغرب، وهي عوامل التبادل السلعي والعمل المأجور والملكية الخاصة. ويقرر أن الإسلام ليس مسؤولاً بذاته عن هذا المأزق التاريخي، وأن المأزق الاجتماعي هو الذي راح يبحث عن مبررات نظرية داخل الإسلام. ويضيف أمين أن استمرار النظام العبودي منتشراً داخل الدولة الإسلامية أرجأ تبلور الصراع الطبقي وذلك بارجائه تبلور العمل المأجور ومنع تحوله إلى ظاهرة سائدة، وأن السلطة الرأسمالية تقوم على أساس ملكية الثروة في حين أن السلطة في الإسلام وفي كل المجتمعات السابقة على الرأسمالية هي مصدر الثروة، وأن مجتمعات ما قبل الرأسمالية كانت محكومة بالإيديولوجيا السياسية بينما المجتمع الرأسمالي محكوم بقانون القيمة الاقتصادي... إلخ. ويتابع هذه المقارنة من خلال استنتاجات علمية عديدة ليصل إلى رفض ادعاء التفوق الأوروبي وإلى أن الرأسمالية، التي هي النظام الوحيد الذي وحّد العالم على أسس الملكية الخاصة والقوانين الاقتصادية، كوننت أسعار السلع وحركة الرساميل دون أن تكونن قوة العمل، وهذا، برأيه، واحد من أسباب ونتائج التقسيم العالمي للعمل وتحول النظام الرأسمالي إلى مركز وأطراف. ويخلص سمير أمين إلى الاعتقاد باستحالة الثورة البرجوازية في العالم الثالث ويقترح ثورة شعبية لفك التبعية.

* * *

اسهاماً منا في هذا النقاش، نعطي لنفسنا الحق في طرح بعض الملاحظات والأسئلة الاعتراضية. ونسوق ذلك بدافع الهاجس ذاته الذي يوجه البحث حول «مأزق العالم العربي»، هاجس «التحرر»، والخروج من أشكال القيود التي تعرقل تطور العالم العربي، لا سيما القيد الخارجي الاستعماري الذي يعمل بكل ما أوتي من قوة وإمكانات للحؤول دون إنجاز هذا التطور، والقيد الداخلي المتمثل بوطأة الماضي الميت على حاضر العالم العربي، وبعجز القوى الحالية المسيطرة عن القيام بهذه المهمة. كما تطرح هذه الأسئلة من موقع التقدير الكبير لهذه المدرسة الجديدة في قراءة الراهن والماضي العربيين في مواجهة مدارس أخرى أظهرت عجزاً وبينت عن نواقص في طريقة رؤيتها إلى المهمات النضالية وإلى مهمات البحث العلمي. ونعني بهذه المدرسة تلك التي تجتهد وتبتكر داخل حقل الفكر العلمي المادي التاريخي إغناء وتطويراً وتجاوزاً له من داخله، لا من موقع العداء له.

الملاحظة الأولى تتعلق بعنوان الكتاب. فهل يرى الكتاب أن العالم العربي في مأزق أم أنه أمام الطريق المسدود، وهما ما يحمله العنوان من دلالة حقيقية أو مجازية. فإذا صحَّ أن الوحدة، بتدرج مستوياتها هي السبيل الوحيد لتحرر العالم العربي من الاستعمار ومن التخلف، وإذا صح أن الوحدة لا تقوم بقيادة القوى المسيطرة حالياً، ولا تقوم في ظل النظام الدولي القائم

الذي لا يكتفي فحسب بعرقلة هذه المهمة بل يتخذ مواقف هجومية للحؤول دون انجازها ومنعها بكل السبل والوسائل حفاظاً منه على مواقع سيطرته وعلى استثماراته على نهبه لثروات العالم الثالث عموماً، ومنه العالم العربي، إذا صحَّ ذلك، أفلا نكون في مواجهة دائرة مغلقة تنسد فيها كل سبل النجاح في تحقيق التحرر؟

وإذا صح أن السلطة الرأسمالية تقوم على أساس ملكية الثروة وأن السلطة في الإسلام وفي المجتمعات ما قبل الرأسمالية هي مصدر الثروة، وإذا افترضنا أن السلطة الراهنة في العالم العربي، أو على الأقل في بعض أقطاره الأكثر غنى، هي سلطة ما قبل رأسمالية، لأنها مصدر الثروة لا مآله ونتيجته، ولأنها ما تزال تحول، جرياً على عادتها منذ القرون الأولى للإسلام، دون قيام نظام رأسمالي بالمعنى الحديث للكلمة، أي دون تبلور صراع طبقي يتجاوز أطر الصراع القبلي والعشائري والعائلي، ودون قيام سلطة القانون والمؤسسات، ودون تحرير الملكية تحريراً كاملاً باتجاه سيادة الملكية الخاصة، ودون سيادة قانون القيمة الاقتصادي بديلاً من سيادة الايديولوجيا السياسية، إذا صح كل ذلك، أفلا نكون اليوم أمام امتداد للماضي داخل الحاضر، أمام ديمومة عوامل العرقلة التي ترقى إلى طبيعة العوامل القديمة نفسها (الدولة الإيديولوجية)؟

إذا صح هذا وذاك يكون العالم العربي أمام طريق مسدود. ولكن ماذا يفيد البحث الاستشرافي هذا إذا كان السبيل إلى المستقبل مسدوداً؟! لا نظن أن الكتاب هذا ينطلق من هذه النظرة التشاؤمية، بل هو، على العكس، يرسم ملامح المستقبل متلمساً طرقاً لبلوغه. إنه الطريق المسدود، على ما نرى، أمام القوى المسيطرة وهو المأزق أمام قوى التغيير الحالية. وبالتالي فليس من جدوى في البحث عن الأسباب التاريخية أو الراهنة، التي جعلت الطريق مسدوداً، إلا إذا وضع هذا البحث في خدمة قوى التغيير، وإلا إذا تمكنت هذه القوى من الاستفادة منه وترجمته برامج نضالية ملموسة وصالحة وتجميعية. فهل هي، في حالتها الراهنة، في وضع القادر على ذلك؟ إنني أشك في الأمر.

الملاحظة الثانية: لقد وقفت قوى التغيير العربية، القوى التقدمية، قوى حركة التحرر الوطني، من الغرب، الموقف نفسه الذي اتخذته القوى الرجعية منه، أعني بذلك موقف الرفض الشوفيني. فباستثناء تجربة محمد علي باشا، وقفت قوى التحرر القومية والدينية والماركسية الموقف ذاته، وبمبررات مختلفة، إزاء الغرب. الغرب في نظرها هو الغريب عن الدين (التيارات الإسلامية) والغريب عن التاريخ، لأن ما قبل الاشتراكية، في نظر الماركسيين، هو مما قبل التاريخ، ولأن التاريخ الحقيقي للبشرية يبدأ بالاشتراكية، وقد عكس هذا الموقف نظرة واحدة عند جميع هذه القوى، نظرة لا تعترف بالغرب ولا بمشروعه الحضاري، وتبحث عن ملامح مشاريعها إما داخل الماضي السلفي الذي ليست له حدود واضحة ومعالم محددة، وإما داخل المستقبل الذي رسمت صورته في الغرب أيضاً، أي في تجربة البلدان الاشتراكية. وبهذا وقعت قوى التحرر والتغيير والتقدم في مأزق العداء للنظام الرأسمالي كنمط إنتاج، أي عداء مطلقاً إيديولوجياً، ولم تضع لنفسها مهمات ملموسة في الصراع مع شكل معين من سيطرة النظام الرأسمالي هي السيطرة الاستعمارية أو سيطرة الرأسمالية اللامتكافئة، رأسمالية المركز والأطراف. بعبارة أخرى، راحت هذه القوى تحارب الغرب بفكره وبتقدمه العلمي إلى جانب محاربتها إياه بنزعته إلى السيطرة والتوسع والاستعمار، فبدا الفكر الغربي مادياً ملحداً في نظر السلفيين وبرجوازياً، بالمعنى التحقيري لا العلمي للكلمة، في نظر الماركسيين. ولم

تقتصر مجابهات هذه القوى على التصدي للغرب بوجوده المادي العسكري فحسب، بل تعدّت ذلك إلى الوقوف في مواجهة كل من يحمل «لوثة» الغرب. هكذا جرت مجابهة محمد علي باشا من جانب السلفيين، وعبد الناصر حديثاً من جانب الماركسيين والسلفيين على حد سواء، ولكل أسبابه ومبرراته طبعاً. وهكذا أيضاً جرت مجابهة التيارات العلمانية والديمقراطية من جانب قوى رأت في العلمانية عدواناً صارخاً على سلطة «الكنيسة» الإسلامية، وقوى أخرى رأت في الديمقراطية حقيقة برجوازية ينبغي الانقلاب عليها لصالح ديمقراطية أخرى هي الشورى أو الديمقراطية البرجوازية.

كان لهذه الظاهرة نتائجها كما كان لها مقومات نظرية. لقد غدا التناقض الخارجي، أو التناقض مع الخارج، هو التناقض الأساسي إن لم نقل الوحيد، وبهذا أضيفت حلقة جديدة في سلسلة الفكر السياسي العربي تعزز الماضي الميت الذي يمجد الوحدة باسم الايديولوجيا، في مواجهة التناقضات الداخلية، وترسخ النزعة التسلطية الاستبدادية التي ترقى جذورها إلى التاريخ العربي الإسلامي وإلى واقع التجارب الاشتراكية المحققة على حد سواء، وتعرقل بالتالي انتشار أفكار التحرير، على مساوئها، التي طرحتها الرأسمالية، تحرير القوى المنتجة، وتحرير العقل البشري، وتحرير علاقات الإنتاج من قيود السلطة الإيديولوجية السياسية إلخ.

الملاحظة الثالثة: طرحت حركة قوى التغيير والتقدم والتحرر في العالم العربي شعارات مختلفة شكلاً وواحدة في مضمونها عبر البعض عنها بفك التبعية والبعض الآخر بالاستقلال الاقتصادي، في حين راح الفريق السلفي يحارب من أجل الغاية ذاتها دون أن يبلور شعاراً ملموساً. ولا شك أنه كان لذلك ما يبرره قبل البريسترويكا السوفياتية التي، مهما كانت نتائجها وأسبابها، راحت تستعيد بعض سياسة النيب اللينينية، وقبل الثورة الإيرانية التي تتخبط اليوم في اختيارها نظامها الاقتصادي ولا ترى مناصاً من اللجوء إلى قوانين الرأسمالية وأسسها الاقتصادية والسياسية. نقول قبل هذه وتلك لأن احتمالات الانقلاب على الرأسمالية الطرفية كانت مفتوحة على إمكانية تحقيق نمط إنتاج اشتراكي أو نمط إنتاج إسلامي، حسب ادعائهما؛ أما اليوم، وبعد النتائج الأولى التي آلت إليها كل من «الثورتين» الاصلاحيتين في الاتحاد السوفياتي وإيران، فإن الكلام عن استقلال اقتصادي، أي الاستقلال عن النظام الرأسمالي أو فك التبعية إليه، بات غير واقعي، في المدى المنظور على الأقل. وهذا ما تؤكده لا هاتان الثورتان فحسب، بل أيضاً واقع التطورات الجارية في ما تبقى من أنظمة سبق لها أن أنجزت شكلاً من الاستقلال وفك التبعية، كالصين وفيتنام وغيرهما. هذه الملاحظة تستكمل سابقتها وتصب حيث تصب، أي في الفكرة التي ميّز فيها سمير أمين بين الصراع ضد النظام الرأسمالي كنمط إنتاج والصراع ضد الأنظمة الرأسمالية التي تعيق تطوير نفسها وتحول لا دون كوننة قوة العمل فحسب بل دون كوننة قوانينها العامة أيضاً.

الملاحظة الرابعة: يقول فوزي منصور، ويوافقه سمير أمين، بأن الإسلام ليس مسؤولاً بذاته عن عدم قيام الرأسمالية بدينامية داخلية في العالم العربي الإسلامي. وهما يستندان، في ذلك، على ما نعتقد، إلى أولية العوامل الاقتصادية الاجتماعية على ما عداها. ونحن من جانبنا لا نقول العكس، فنقع في تبسيطية القول ومثاليته، أي في الاعتقاد بأولية العوامل الإيديولوجية على ما عداها. إلا أننا نرى من اللافت للنظر أن تكون الأسس الايديولوجية التي استقوى بها نمط الإنتاج الخراجي في العالم العربي والإسلامي وتذرع بها ما تزال حية في ظل نمط الإنتاج الحالي (الرأسمالي الطرفي). ولا شك أن قدرة هذه

البنية الايديولوجية على الديمومة لا تعود إلى عوامل قوتها الذاتية بقدر ما تعود إلى عوامل من خارجها، أي من البنية السياسية والبنية الاقتصادية المتخلفتين.

وإذا جاز لنا أن نحاكم البنية الإيديولوجية الدينية بمثل ما نحاكم أية بنية إيديولوجية أخرى، نرى من المقبول منطقياً أن نقيم المقارنة بين تجربة الإسلام في علاقته بالسياسة وتجربة الماركسية في إطار العلاقة ذاتها، وأن نطرح السؤال التالي: هل كان فشل التجربة الاشتراكية المحققة بعد الثورة السوفياتية ناجماً عن سوء في الممارسة أم عن نواقص في النظرية. إننا نميل إلى الاعتقاد بأن أي خطأ في الممارسة يجد ذريعته وجذوره في خطأ داخل النظرية. وليس ذلك فحسب حذراً من تكرار الإجابة الإسلامية الجاهزة القائلة بأن الإسلام الحقيقي لم يتجسد فعلياً عبر التاريخ، تكرارها بذاتها وتكرارها في إجابة ماركسية مماثلة، بل لأن الماركسية، في جانبها الإيديولوجي، كما الإسلام، تتميز بنوع من المطاطية يجيز لها التكيف مع اجتهادات شتى، وهذا ما يفقدها، كإيديولوجية لا كقوانين علمية، كما يفقد الإسلام، صرامة القانون وحزمه ودقته ووضوحه.

كما نميل إلى الاعتقاد بأن الرأسمالية تمتاز عن الإسلام وعن الماركسية المحققة بنجاحها في تحرير العقل من سلطة الايديولوجيا الغيبية أو الدينية/الماركسية. ولا نعني بذلك أن المسيحية استسلمت طوعاً أمام العقلانية عرفاناً منها بعجزها عن تسهيل السيرورة التاريخية، وبوصولها إلى حدودها التاريخية، فلا شك هنا أن المعركة التي دارت داخل المسيحية بين تيار يروج للعقلانية وللرأسمالية وآخر يقف ضدهما بالمرصاد، قد شكلت عنصراً مساعداً في حصول القطيعة مع الايديولوجية الغيبية الخراجية، دون أن نصل في وصف هذه الحقيقة إلى الوقوع في أوهام ماكس فيبر حول «الأخلاق البروتستانتية» في تجسيد «روح الرأسمالية». غير أن الأكيد في الأمر هو دور المسيحية بالذات التي كانت لا تتبنى، في نظرتها إلى السلطة، الجمع بين الزمني والديني، والتي لعبت دور الخصم المباشر والواضح في الصراع ضد العقلانية، مفسحة، من داخل النظرية، للسياسي أن يكون طرفاً ثالثاً، حسم المسألة لصالح العقلانية. أما الإسلام فقد حالت نظريته، أو إحدى تأويلاتها، التي تجمع بين الديني والدنيوي، دون أن تستقل السياسة بكيانها ودون أن يتبلور صراع واضح بين البنى المختلفة داخل المجتمع، بصفتها بنى متمايزة ومتفاعلة ومتناقضة، لا بنى متماهية ببعضها تجمع بينها حقيقة كلية، هي حقيقة الدين والحاكم الموحَّدين زعماً باسم الإسلام.

وإذا كان صحيحاً أن ما طبق في التجربة الاشتراكية المحققة لا يرقى إلى الماركسية الحقة أفليس لهذا التطبيق جذوره من داخل الماركسية؟ نقول على سبيل المثال، أليس مفهوم الطبقة العاملة، مقروناً بمفهوم ملكية قوة العمل (الطبقة العاملة لا تملك سوى قوة عملها)، مقروناً بأن القوة هي، في التحليل الأخير، قوة مادية، وبأن الصراع الطبقي هو المحرك (الوحيد) للتاريخ، أليس ذلك هو الذي مهد لممارسة تحولت فيها الطبقة العاملة إلى عدوة للمبادرة الفردية (باعتبارها من أسس الرأسمالية) وبالتالي لكل أنصار المبادرة الفردية، بمن في ذلك أفراد من صفوف الطبقة العاملة، وتحولت إلى قوة «مادية» لا تقوى على التجميع بقدر ما تقع ضحية الاتهام المعادي لها بالعمل على التفرقة بين الطبقات (فيما تسعى إلى جمعها في تحالف)، وحشرها في زاوية العزلة مقابل برجوازية تعمل هي بالفعل على تعميق التناقضات الطبقية (فيما تبدو ظاهرياً أنها القوة الوحيدة التي وحَّدت المجتمعات والعالم)؟

بعبارة أخرى ألم يكن التبسيط الماركسي الذي قدّمه ماركس عن ترسيمة التشكيلات الخمس في تاريخ

البشرية هو الذي سوغ لاتباعه، أو لمدعي ذلك، استكمال هذا التبسيط بما يشبهه أو يجانسه وصولاً إلى القول بانتصار الطبقة العاملة الحتمي وبقدرتها على بناء الاشتراكية؟ وهل ذكر ماركس في ترسيمته أن الصراع بين العبيد والأقنان انتهى إلى قيام دولة العبيد، والصراع بين الفلاحين والاقطاعيين انتهى إلى قيام دولة الفلاحين؟ وإذا كان صحيحاً دور مثل هذا الصراع الطبقي، وهو صحيح، أفليس تبسيطاً القول بحتمية قيام دولة الطبقة العاملة في مفارقة تاريخية مع ما سبق من أشكال الصراع الطبقي الذي كان يحرك التاريخ، لا في أفق حلول الطبقة المضطهدة والمستغَلة (بالفتح) محل المضطهدة والمستغِلة (بالكسر)، بل في أفق قيام طبقة أخرى محلها هي البرجوازية في النظام الرأسمالي وهي غير الطبقة العاملة، بالمعنى الجامد للكلمة، في الاشتراكية، أو هي طبقة ضحايا الاستلاب والاستغلال الرأسماليين، إذا صح، ماركسياً، جمعهم في طبقة، وإلا فإن مفهوم الطبقة يطوي بذاته على الثغرة التي دخل منها خصوم الماركسية لينعوا موتها وهي ما تزال حية، وبإمكانها أن تستعيد شبابها إذا ما وقفت وقفة نقدية ماركسية من ثغراتها، وقفة تبدأ بالاعتراف بوجود ثغرات فيها وتنتهي بتجاوزها.

ما يصح على الفكر العلمي يصح، من باب أولى، على الفكر الغيبي الذي تنتهي حدوده التاريخية مع الدولة الحديثة التي ظهرت إلى الوجود عندما أصبح الإنسان هو مركز العالم بديلاً من المركز الغيبي الميتافيزيقي. عند هذه الحدود التاريخية ظهرت السلطة الرأسمالية كتجسيد لتمجيد الكائن البشري وإن من زاويته البشعة، زاوية استغلال الإنسان للإنسان، إلا أن الرأسمالية قامت على تحرير العقل من سلطة الغيب، وهو ليس أمراً ثانوياً أو تفصيلياً في حركة التاريخ الحديث، تاريخ الفكر وتاريخ التطور الاقتصادي الذي نهض بفعل الاكتشافات العلمية وما يزال، وصولاً إلى صيرورة التكنولوجيا عاملاً أساسياً من عوامل الإنتاج المعاصر. بعد هذا ألا يكون استبعاد تأثير العامل الإيديولوجي على عملية الإنتاج من قبيل المبالغة في تقدير العامل الاقتصادي الذي هو العامل المحدد في نهاية المطاف؟ أم أن إعفاء الاجتهادات الإسلامية السائدة، أي صاحبة السلطة، وهي دائماً صاحبة السلطة من المسؤولية، هو موقف تكتيكي يراعي حالة النهوض الأصولية الإسلامية والمسيحية، موقف مبرر في معارج السياسة ومتاهاتها، وغير مقبول أبداً في صرامة القوانين العلمية، إلى أن تتقوض هذا الصرامة وتخضع لعملية نفي علمي جديد؟

الملاحظة الأخيرة: حتى لو كان من الممكن، في ظل النظام الرأسمالي العالمي، بل في ظل نسخته الامبريالية الراهنة، تحقيق نوع من الاستقلال عن الرأسمال الجشع الطامع في نهب ثروات العالم، فقد أثبتت تجربة الاشتراكية المحققة أن حل التناقضات التي ولدها النظام الرأسمالي حلاً جذرياً لا يتم بالقفز فوق إنجازات الرأسمالية، وليس أقلها الديمقراطية وتحرير العقل وقوى الإنتاج، ولا بالتعامل مع الرأسمالية على أساس كونها مما قبل التاريخ. كما أثبتت التجربة ذاتها أن الاشتراكية هي مآل حل التناقضات الرأسمالية حلاً جذرياً بدينامية الرأسمالية ذاتها، أي بدينامية داخلية لا يكون دور الطبقة العاملة فيها سوى حافز ومعجل، بمعزل عن موقعها في السلطة أم في المعارضة، بمعنى أن البرامج الاقتصادية التي على الطبقة العاملة أن تقترحها ينبغي أن تحافظ على جوهرها حتى لو كانت هي صاحبة السلطة السياسية، وإلا تصبح تجربتها مهددة بمغبة إعادة الدولة الحديثة، كما حصل في تجارب البلدان الاشتراكية السابقة، إلى مرحلة الدولة الدينية الإيديولوجية التي تتميز بتدخل البنية الفوقية تدخلاً تعسفياً في دينامية الصراع بين القوى المنتجة وعلاقات

الإنتاج. وهو ما ثبت فشله في تجربة العالم العربي الإسلامي منذ الراشدين حتى اليوم وفي التجربة الاشتراكية المحققة في ملكية الدولة لوسائل الإنتاج أو في التسيير الذاتي الجزائري أو اليوغسلافي.

هل هذه دعوة لتعزيز النظام الرأسمالي؟ بل إنها دعوة لقيامه في العالم العربي بهدف تحويله. إذ كيف يمكن أن تناضل حركة تقدمية من أجل تحويل نظام عبر موجود بغير القفز فوقه نحو مجهول استباقي لا يجد أساساً له في بنية التناقضات الراهنة أو نحو ماضٍ مستحيل يتنافى مع منطق التاريخ. وإذا كانت الوحدة العربية هي السبيل إلى التحرر، ولكن بقيادة غير قيادة البرجوازية الراهنة، وإذا كانت دول الخليج الغنية أوفر حظاً في تحقيق استقلالها الاقتصادي فهل يمكن أن يتم ذلك في غياب الدولة الحديثة، الدولة المدنية؟ وكيف يمكن للقوى التي تملك الثروة أن تمتلك السلطة بغير انقلاب فعلي في معادلة المالكين الحالية؟ على أن ذلك لا يعني الاستسلام لدينامية الرأسمالية العالمية التي تحول دون قيام الوحدة العربية ودون قيام الدولة الاشتراكية، ولكنها، في اختيارها هذا الموقف المتصدي لمطالب العالم الثالث المشروعة، لم تنطلق فحسب من ديناميتها التوسعية، بل من الخشية على وجودها من خطر خارجي هو، في نظرها، خطر من خارج تاريخها، وهي ليست مضطرة للاقتناع بأن هذا الخطر الخارجي الذي يهددها، أي الاشتراكية، هو مآل البشرية ومستقبلها، وليس من صميم منطقها الاعتقاد بأن على البشرية أن تختار لا بين الرأسمالية والاشتراكية بل بين البربرية والاشتراكية.

نقول ذلك في ظل استبعاد أفق الانتقال إلى الاشتراكية في الأمد الراهن، أو على الأقل في ظل سقوط الفهم الشكلي للمقولة المتعلقة بعصر الانتقال إلى الاشتراكية، وفي ظل ترقب تجربة البريسترويكا، التي إذا ما فشلت، ستكون مهام التحرر والاستقلال أكثر صعوبة، وإذا ما نجحت، ستكون آفاق النضال ضد نظام الاستغلال الرأسمالي العالمي أكثر رحابة وأكثر وضوحاً.

فهل يمكن لحركة التحرر العربي، لحركة التغيير والتقدم والتطوير، أن تجرد خصمها السياسي، البرجوازيات العربية الراهنة والنظام الرأسمالي العالمي الحالي من سلاح يستخدمه هذان الطرفان ويستعيرانه من أصول فاشية، أي من تصوير الخصم على أنه خصم خارجي على الدوام؟

هل يمكن لحركة التقدم العربية أن تحشر خصمها السياسي والطبقي في زاوية تناقضاته التي هي تناقضات بنيوية داخلية أولاً وليس آخراً؟ وأن تتحول إلى جزء عضوي من نظام سياسي رأسمالي أو ما قبل رأسمالي هي فيه في موقع المعارضة لا في موقع الغريب والدخيل والمستورد؟

هل يمكن لها أن تفعل ذلك دون أن تستبعد طفرات التاريخ وقفزاته الثورية المفاجئة؟

الديمقراطية في فكر ياسين الحافظ(*)

د. رشيد شقير(**)

تمهيد

هذه الندوة ليست واحدة من التظاهرات الاستعراضية أو الدعائية التي تؤسطر فرداً أو قائداً أو فكراً. ونحن لا نقصد منها أن نقلد ياسين الحافظ وساماً مشيخياً، فهذا لا يناسب المفكر الذي لم يكن من الساعين إلى الوجاهة السياسية أو الفكرية، المفعمين بروح الوصولية والمتجاهلين لأهمية حفر الأسس اللازمة للبناء العصري الذي تعكسه معظم شعاراتهم وأهدافهم المعلنة. فقد كان ياسين الحافظ (1930-1978) على ثقة بأنه يعمل في «أرض لا بد معطاء» في المدى البعيد. بالنسبة إليه، إن «الثوري الحق يناضل فحسب، يخدم فحسب: هذا هو قدره ومعنى حياته. ما دام التقدم سيرورة تاريخية وعملية تراكم، لذا لا يفتش (الثوري الحق) عن حصيلة مباشرة وقريبة، رغم حرصه عليها واهتمامه بها. يكفيه أنه عمل ويعمل في الطريق الصحيح. لا يخاف الغد. يتوخى النجاح، ولكنه لا يخشى الفشل، لأن ليس ثمة فشل مطلق على المدى البعيد إذا كان الوعي مطابقاً»[1].

لقد قصدنا من هذه الندوة وضع ياسين الحافظ في موقعه الفعلي من خلال مناقشة أهم المسائل التي طرقها والمشروع السياسي الذي اقترحه، أي من خلال دراسات تلقي الضوء على جوانب مختلفة من فكره دون أن توفر مجالاً للنقد. وجدير بالذكر أنه كان من المقرر أن يشاركنا في هذا اللقاء الأستاذ الياس مرقص، بناء على إصراره رغم مرضه الخبيث، لكن الموت خطفه قبل أن يكتب كلمته الأخيرة عن رفيق حميم منذ أيام الخدمة العسكرية.

في الواقع، كان الياس مرقص وياسين الحافظ

(*) ورقة قدمت في ندوة «فكر ياسين الحافظ» التي انعقدت في 1991/5/10 في بيروت بدعوة من المؤسسة اللبنانية للفكر والثقافة ودار الندوة

(**) باحث لبناني في علم الاجتماع السياسي

ثنائياً مختلفاً ومتفقاً في آن حتى الرمق الأخير، وقلما فكر أو كتب أحدهما إلا بعد حوار مع الآخر. انصرف الأول للعمل الفكري ساعياً إلى بلورة خلفية فلسفية للسياسة والمشروع الثوري في العالم العربي، ومن هنا غزارة أعماله سواء في التأليف أو الترجمة، فيما كان ياسين الحافظ في الواقعية، ملتزماً بالعمل حيث انخرط في السياسة والأحزاب وساعياً إلى تغيير مفهوم السياسة العربية والثورة، ومن هنا تطور تحليلاته للوقائع والأحداث وتطور مشروعه السياسي.

قضيتهما المركزية هي الوعي، الوعي النقدي. هذه القضية لم تنشأ انسجاماً مع المقولة اللينينية التي تؤكد أن «لا ثورة بدون نظرية ثورية»، بل أيضاً وأساساً نتيجة للتحليلات النقدية التي قام بها كل من الكاتبين، والتي تساولت إيديولوجيات القوى والحركات التي تصدت لقيادة الشعب العربي بالمقارنة مع النتائج التي انتهت إليها مختلف أوجه الصراعات والنضالات في المنطقة العربية. ولا شك أن وعي الهزائم، بمظاهرها وجذورها، هو شرط تأسيس المشروع الثوري الذي ينشد القضاء على عوامل الهزيمة ووضع الشعب على عتبة التقدم. لكن لعل ما يمنح هذا الوعي واقعيته الثورية هو الاستقلال، والتجربة العربية تثبت كم هو شاق طريق الاستقلال، خاصة في مجالي الفكر والسياسة.

ياسين الحافظ والياس مرقص سارا على هذا الطريق في مناخات سياسية اتسمت بالنهوض حيناً وبالسقطات حيناً آخر، وفي وقت أخذت السياسة تتمأسس، من حيث الشكل على الأقل، في دول قطرية وأحزاب وحركات مع الاستقلالات العربية وبعدها. في هذه المناخات واكب الثنائي المذكور مختلف التيارات الايديولوجية - السياسية التي كانت تعرض في حقل السياسات العربية (البعث، الناصرية، الماركسية، السلفية). ولعل ميزة هذا الثنائي رفض منطق التبعية سواء لسلف يعاد إنتاجه عبر التاريخ، أو لنظام ما أو لنص إيديولوجي محدد، فالتابع، حسب الياس مرقص، هو من «لا يفكر، آخرون يفكرون عنه»[2]. في حين أن النهضة العربية المنشودة تتطلب إبداعاً في الإنتاج الفكري، ومفتاح الإبداع هو الاستقلال.

لقد وجد كل من ياسين الحافظ والياس مرقص في الماركسية فلسفة أو منهجاً للتحليل، وليس مجرد نصوص أو مقولات مقدسة تستعاد في كل مناسبة تحليلية لإثبات شرعية الخطاب الثوري الحق. فالماركسية هي، في الواقع والتجربة، ماركسيات، والإنتاج النظري المسمى ماركسي تجاوز طروحات ماركس وإنجلز حيث شهد العالم شيوعيات إقليمية إذا صح التعبير، شيوعيات روسية، لينينية وتروتسكية وستالينية، صينية، فيتنامية، أوروبية، إلخ، أي ماركسيات تفاعلت، بمعنى التأثير والتأثر مع خصوصيات البلد. من هنا انبثاق مفاهيم ماركسية جديدة وتطوير مفاهيم ومنظورات أخرى في ضوء العالم الرأسمالي وعلاقاته بالعوالم الأخرى، وفي ضوء أوضاع البلد المرشح للثورة الاشتراكية. غير أن الماركسيات العربية اتسمت، في الغالب، بالتبعية، لا سيما منها المسفيتة، المصيَّنة أو المتأوربة، فانحجب عنها الواقع العربي بدقائقه، وذلك بدعوى الأمانة الأممية في وقت غابت الأممية الفعلية ووحدة التيارات الشيوعية على الصعيد العالمي.

السياسات الحديثة

أدرك ياسين الحافظ الموزاييك الماركسي العالمي وبصماته على الماركسية في العالم العربي، كما أنه عاين الهزائم العربية المتتالية بدءاً بفلسطين، مروراً بالعدوان الثلاثي على مصر الناصرية في العام 1956 وحرب حزيران 1967 وأحداث الأردن عام 1970، وصولاً إلى نتائج حرب تشرين الأول 1973 وانفجار الحرب اللبنانية عام 1975. وفي ضوء هذا الإدراك

وهذه المعاينة انطلق الكاتب في الشك والتساؤل ونزع المقدسات، شاهراً سلاح النقد في وجه الذات القومية تمهيداً لرسم ملامح المشروع السياسي المناسب للنهضة العربية المنشودة. فالذات القومية ليست كياناً متعالياً فوق التاريخ، وما يصيبها من أزمات وتمزق وهزائم لا يعود فقط إلى الإرادات الخارجية. إن الذات علاقات داخلية وخارجية، والعالم يتوحد رغم تناقضاته، لذا فإن أي مشروع نهضوي ينبني بدون وعي هذه العلاقات، بدون وعي التجربة التاريخية للذات وللعالم المتقدم، يغرق في الرومانسية ويسهم في إعادة إنتاج عوامل التقهقر والهزيمة.

رأى ياسين الحافظ أن العالم منقسم إلى فرعين: أحدهما متقدم والآخر متأخر. الأول، تفجرت تناقضاته الداخلية التي ولّدت، عبر سيرورة طويلة من التقدم العلمي والاكتشافات وتطور وسائل وعلاقات الإنتاج، مفاهيم جديدة للمجتمع والاقتصاد والسياسة أرست قواعد الدولة الحديثة، أي الدولة القومية والعقلانية. وانبثقت عن هذه السيرورة خاصيات أساسية للسياسات الحديثة تتلخص بأنها «قائمة على العقلانية» في تحريك الطاقات أولاً، وعلى «الفائدية» ثانياً، وأنها تصاغ في مجتمع ذي حياة سياسية ديمقراطية ثالثاً[3]. هذه الحياة «معقدة، متحركة، موّارة، تزلزلها طبقة وتهمدها أخرى، تتمخض عن نصر لشريحة أو تأتي بتسوية بين شرائح. وبكلمة: إنها تعيش ما يشبه الأزمة. هذا المور في الديمقراطية البورجوازية للدولة الحديثة ينضج الأمة ويعطيها تاريخاً سياسياً داخلياً»[4].

إلا أن هذه الحقائق لا تميز الدولة البورجوازية فحسب، بل الدولة الاشتراكية أيضاً، مع أن سياسات الأولى تتسم بالمحافظة على النظام القائم فيما السياسات الاشتراكية ثورية ما دامت «تقف على أرضية الديمقراطية البورجوازية وتنطلق منها لكي تكمل نواقصها وتتجاوزها بحل التناقض الكامن بين الفرد المتفرد والفرد الاجتماعي بتغليب الأخير»[5]. إن القاسم المشترك بين السياسات البورجوازية والاشتراكية هو «العقلانية مطبقة في السياسة»، أي الواقعية السياسية التي تشكل «منهج وبوصلة منظوراتها السياسية وفعلها السياسي».

هذه الوحدة في المنهج بين السياستين البورجوازية والاشتراكية، والتي شدد عليها الكاتب بالاستناد إلى تثمين كبار الماركسيين للإنجاز البورجوازي وإلى أعمال ماكس فيبر، علماً أن عبدالله العروي أكدها في دراسته للدولة الحديثة من خلال أبرز التيارات النظرية الاشتراكية وغير الاشتراكية[6] - هذه الوحدة أخذت تثير اهتمامات ياسين الحافظ وتجذبه، فراحت القيم الحديثة كالعقلانية، الديمقراطية، العلمانية، القومية، الاشتراكية، توجه تحليلاته النقدية للأوضاع العربية، ولبرامج الساعين لتخطي هذه الأوضاع، وتبلور المشروع الذي سينقل العرب إلى العصر الذي يقعون على هامشه. وعند الهوة العميقة التي تفصل العالم العربي عن العالم المتقدم، يبرز السؤال: لماذا هم المستعمِرون والامبرياليون ونحن المستعمَرون والمتبعون، لماذا هم المتقدمون ونحن المهزومون؟ في الإجابة عن هذا السؤال، يستبعد الكاتب مفاهيم «الامبريالية» أو «الاستعمار»، «الرجعية» أو «الطبقات»، «المؤامرات»، كأدوات تحليلية مركزية أو وحيدة لفهم مظاهر الأزمة العربية العامة وجذورها، ذلك أن مفتاح المسألة هنا هو مفهوم التأخر كأداة تحليلية ناجعة للقبض على الأعماق الاجتماعية والإيديولوجية للهزيمة العربية، وعلى الجذور التاريخية للاعقلانية في السياسات العربية. بعبارة أخرى، إن التحليل لن يقف، بفضل هذا المفهوم، عند حدود نقد السقف السياسي المتجسد في الأنظمة ومواقفها وخططها، بل سيستعين، لتفسير هذا السقف، بالمنهج التاريخي والاجتماع السياسي.

- في ماهية الدولة العربية وأصولها

انطلاقاً من ذلك، تبدو الدولة العربية في شتى أشكالها الراهنة «ذات بنية تقليدية من حيث الجوهر». والصفة الأولى المميزة لدولة ذات بنية كهذه ليست فقط كونها فوق المجتمع، بل أيضاً كونها توفر اندماجاً بين السلطة وممارسيها. هذه الدولة، حيث التقليد السياسي العربي ذو الطابع الثيوقراطي ما يزال مغروزاً في إيديولوجيا الكتلة الهامدة من الأمة، وبالتالي حيث الشعور بالرعوية إزاء الدولة هو الغالب لدى القسم الأكثر تأخراً من الأمة، وحيث الشعور بالمواطنية لدى القسم الأقل تأخراً منها لم يصل في حدته إلى مستوى عنيد وقتالي (. . .)، هذه الدولة تتيح أوسع الفرص لممارسة أقلية ما هيمنة دائمة. والصراعات حول السلطة (وكثيراً ما تعتبر هذه السياسة في المجتمعات المتأخرة) داخل هذه الأقلية[7] تلغي الحياة السياسية للشعب وتقلص مركز القرار السياسي، ومن هنا أخطاء السياسات العربية وسقطاتها.

إذاً، إن غياب الحياة السياسية الداخلية للأمة وتغييبها يشكلان أحد أهم أسس تأخر البنية السياسية العربية. لكن لهذه الواقعة جذوراً، منها ما يتصل بإرث السلطة في المجتمع العربي - الإسلامي، ومنها ما يتعلق بدور الاحتكاك مع العالم المعاصر في بعث هذا الإرث وتأكيده. وفي هذا المجال، يلاحظ ياسين الحافظ أن التواصل بين الحاكم والمحكوم انقطع بصورة خاصة مع هيمنة العنصر الأجنبي على السلطة في العالم الإسلامي، ومع سيادة إيديولوجية سياسية (صاغها على التوالي الماوردي، الغزالي، ابن جماعة وابن تيمية) شرّعت هذه الهيمنة وساهمت في خلق روح العزوف، الوداعة، الرضى، الانتظار لدى الفرد[8]، بحيث تعزز مفهوم السياسة كشأن من شؤون الحاكم - المرجع الذي أوكل إليه الأمر والحكم. والملفت هنا ما تعنيه كلمة سياسة، حسب المعاجم العربية: ساس الدواب، قام عليها وراضها وأدبها؛ ساس الناس، تولى رياستهم وقيادتهم[9]. الأمر الذي جعل الكاتب يلاحظ أن غياب كلمة «سياسة» بالمعنى المتداول في المعاجم العربية يعود إلى أننا «لم نكن نمارس السياسة واقعياً، لم ننحت الكلمة التي ترمز إليها»[10].

إلى هذا الإرث التقليدي أضيف عامل آخر ساهم في تعزيز طبيعة الدولة العربية القائمة، وهو مفاعيل الاحتكاك مع الغرب الرأسمالي. فقد غرز هذا الاحتكاك شبه رأسمالية كان من شأنها أن تقطع ركود المجتمع العربي وعزلته عن أوروبا المتقدمة. إلا أن هذه الرأسمالية، وشبه التحديث في الثقافة والسياسة الذي رافقها، بقيت عند حدود السياسة الكولونيالية وضغوطاتها ومتطلباتها، أي أنها لم تهدد جدياً هيمنة القوى التقليدية على المجتمع من الناحيتين الإيديولوجية والسياسية. ومن ناحية ثانية بُعث «نزوعنا التاريخي إلى الوحدة (وحدة فئات الأمة) الذي يستنكر الانشقاق والصراع الطبقيين، فضلاً عن ضرورة تضامن فئات الأمة في مواجهة المستعمر، وردود الفعل السلبية ضد القيم والثقافة الحديثة التي انفجرت ضد الاغتصاب الاستعماري»[11]! مما جعل حركة المجتمع العربي تسير «في خط دائري أكثر مما هو في خط صعودي».

على هذه الأرضية الاجتماعية - الثقافية الارتدادية، نبتت الدولة العربية المستقلة، فألغيت الدساتير الديمقراطية التي جاء بها الاستعمار، وأطلقت عملية تجديد الاستبداد الشرقي. وبالتالي بقيت هذه الدولة عاجزة، رغم أهمية التغييرات والإنجازات التي حققتها بعض الاشتراكيات (الناصرية منها بخاصة) في المستوى الاقتصادي، عن تحديث البنى الاجتماعية والدولوية لأنها كانت دون الثورة الديمقراطية هنا أو قفزت فوقها هناك. لكن أيضاً، إن ما ضاعف من محدودية التغيير الذي أصاب الداخل العربي يعود إلى

«الانثناء الاضطراري نحو الخارجي لردع عدوانه، للقضاء على شروره، لوقف لصوصيته، سواء كان هذا الخارجي إمبريالية أم إسرائيل، مما لعب دوراً حاسماً في إضعاف التكور على الداخلي، على الصراع الطبقي ـ السياسي الداخلي»[12].

لعل ما يفلت من قبضة ياسين الحافظ هنا، في تحليله للعوامل المؤدية إلى الدولة العربية الاستبدادية، هو دور سياسات الدول الحديثة، بما في ذلك الاشتراكية السوفياتية، في تقوية دعائم هذه الدولة، أي الأجهزة التي تضمن سيطرة أهل الحكم فيها وسلخها عن هموم الأمة ومتطلبات تقدمها، وذلك باسم التحالف وما يتبعه من مساعدات مالية وعسكرية تمنح للحليف العربي. الأمر الذي يشير إلى أن الاستبداد العربي كان يخدم مصالح الدول الحديثة، سواء كانت هذه المصالح اقتصادية (لتأكيد التبعية للرأسمال العالمي) أو سياسية ـ أمنية تتفق مع متطلبات التنافس الدولي والصراعات الدولية في المنطقة العربية ومحيطها.

يبقى عامل أساسي آخر لعب، في نظر ياسين الحافظ، لصالح دولة الاستبداد العربية، وهو الانقسامات التقليدية أو العامودية داخل المجتمع العربي. فهذه الدولة التي تسيطر عليها جماعة عائلية، عشائرية، طائفية، أو تمثل توازناً طائفياً معيناً كما في لبنان، أو غير ذلك، تعرقل سيرورة البناء القومي لأنها لا تتردد من استخدام «سائر العوامل والعناصر المؤاتية للتجزئة في سبيل تدعيم مواقعها، بحيث يصبح الوضع أو البنيان الإقليمي مرتكزاً وسياجاً و[مجالاً حيوياً] لها»[13]. والتجزئة المقصودة هنا ليست على مستوى الأقطار فحسب، بل أيضاً على المستوى الداخلي للقطر. إذ إن السياسات التي تمارسها الدولة القطرية، والتي تهدف لتأمين استمرار هيمنة جماعة السلطة، تعيد إنتاج التقليد من خلال المؤسسات التربوية والاجتماعية، فتتجدد الانقسامات التقليدية، بل وغالباً ما تؤدي هذه الانقسامات إلى صراعات تزيد من حدة التمزق المجتمعي (خاصة في حال ضعف مركز السلطة كما في لبنان)، فضلاً عن إيقاظ التيارات السلفية.

ـ الإيديولوجيا والمشروع الديمقراطي

لا بد للباحث في تحليلات ومنظورات ياسين الحافظ أن يستنتج الأهمية البالغة التي للإيديولوجيا في صنع التاريخ العربي. فالاستبداد الموروث، مهما خدم مصلحة الجماعة المسيطرة في الدولة، إلا أنه يرتكز على منظور معين لطبيعة السلطة وللعلاقة بين الحاكم والمحكوم. كذلك، إن استمرار تعايش البنى التقليدية مع الرأسمالية التابعة، وحتى مع الاشتراكية العربية، يعكس مدى تأثير المعتقد الجماعي في حياة الأفراد. بالطبع، لقد ولدت الرأسمالية العربية بعض الإمكانات التي من شأنها تأزيم البنى التقليدية، والتي تتمثل ببعض مظاهر الاختلاط السكاني في المدن وشبه التصنيع ونقل الثقافات والتيارات الفكرية العالمية. غير أن تلك البنى لا تزال قادرة على إعادة إنتاج نفسها من خلال المؤسسات الاجتماعية والتربوية التي استحدثت في ظل الرأسمالية التابعة، بل وحتى في ظل إجراءات اقتصادية تمت باسم الاشتراكية. هذا ما تدل عليه مثلاً محاكمة ياسين الحافظ للنظام الناصري بعد هزيمة حزيران عام 1967، حيث قال: «لقد حقق النظام الناصري تغييراً كبيراً في البنيان الاقتصادي، ولكنه لم يستطع أن يصنع ثورة اشتراكية، لأنه عجز عن تحطيم البنى الاجتماعية والإيديولوجية للمجتمع التقليدي»[14]. من هنا ليست النهضة العربية مجرد عملية نقل للتكنولوجيا أو جملة إجراءات تنموية وتأمين المال اللازم لذلك، ولكنها تتوقف قبل كل شيء على تبني سياسات تغيير راديكالي مستندة إلى وعي مطابق، أي وعي كوني، حديث وتاريخي[15]،

قادر على تعلم شروط التقدم وتصور المستقبل كتجاوز للماضي وأثره في الأزمات الحاضرة. هذا المستقبل هو نتاج سيرورة تاريخية، تتراكم فيها تغييرات جذرية في المجتمع بفضل جهود قوى تملك وعياً مناسباً لحاجات تقدم الأمة ووحدتها وتحررها.

في هذه السيرورة يمثل بناء الديمقراطية هدفاً مركزياً ينسجم مع وحدة الأمة المنشودة. فإذا كانت الأمة العربية تصاغ في تصور ياسين الحافظ على نحو «نسيج مجتمعي ينهي أو يصفي التذرير والتفتيت والخصوصيات ما قبل الأموية»[16]، يفرز المواطنوية Civisme والدولة المعبرة عن الصالح العام والمحيِّدة عن كافة المعتقدات السائدة في المجتمع؛ وإذا كانت المواطنية تعني مساواة أعضاء الأمة في الحقوق والواجبات وأمام القانون الذي يعبر عن الإرادة المشتركة، كيف يمكن تصور كل ذلك بدون تنظيم ديمقراطي للعلاقات بين المواطنين، بما في ذلك العلاقة بين الحاكم والمحكوم بصفتهما مواطنين يطبقان القانون ويراقبان تطبيقه. أضف أن الديمقراطية تبني الحياة السياسية الداخلية للأمة، تطلق طاقاتها وتوسع مركز القرار السياسي عبر الإسهام الإيجابي لهذه الطاقات في تقرير المصير المشترك. وفي ظل الديمقراطية لا خوف على وحدة الأمة من صراع المصالح، أو الصراعات الطبقية، ما دامت روح المواطنية، الهوية القومية هي الغالبة في وعي المواطنين.

هكذا يعارض ياسين الحافظ الاستبداد العربي، حيث حرية الآخرين ممنوعة بالديمقراطية، حيث الحرية هي حرية الآخرين. ومنعاً لأي التباس أو احتيال لفظي، يوضح الكاتب أن الديمقراطية المطلوبة ترتكز على «أربعة أعمدة: مبدأ الانتخاب، تقسيم السلطات، الصحافة الحرة، الأحزاب الحرة»[17].

في الماركسيات العربية، كانت الديمقراطية والقومية في الغالب من منجزات البورجوازية «الرجعية»، لذا جرى التشديد على خوض النضالات الطبقية والثورة الاشتراكية. في ماركسية ياسين الحافظ، المتفقة مع طروحات سمير أمين في هذا المجال، «إن التطور التابع والتجزئوي، الذي وسم التطور الاقتصادي العربي، جعل النزوع البورجوازي العربي نزوعاً غير موحِّد، غير صاهر، وبالتالي غير قومي...، جعل البورجوازية تتخذ، دفاعاً عن مصالحها الطبقية المحدودة، من الكيانات الإقليمية تروساً لحماية مصالحها مسهمة في الدفاع عن أسوار التجزئة»[18]، وفي الوقت نفسه عن ظاهرة الاستبداد كوسيلة ناجعة لتدعيم هذه الأسوار. لذا، فإن الثورة القومية الديمقراطية سوف تكون، في ظل الأوضاع العربية، «ثورة بورجوازية بدون البورجوازية أو البورجوازيات العربية، بل وعلى الأرجح ضد قطاعات واسعة منها وستتم على أيدي قوى سياسية ترتبط بالشعب وتملك الوعي المطابق لحاجات تقدمه»[19].

هذا الشرط اللازم لتحقيق التقدم العربي، الثورة القومية الديمقراطية، ليس ضرباً من ضروب التأورب أو النسخ الميكانيكي لتجارب الغير، وإنما يعكس تمثلاً لقيم إنسانية، نهضوية تنقل المجتمع العربي إلى مستوى العصر. في حين أن رفض هذه القيم باسم خصوصية مفصولة عن السياق العالمي يساهم في تعزيز ذاتٍ تقليدية مفصولة في الخيال. والحال أن الخصوصية تتضمن التفاعل والتجاوز في عالم آخذ في التوحد. من هنا ليس من الضروري أن نبدأ ـ كما يقول عبدالله العروي ـ «برفض أشكال الثقافة المعاصرة، بل يمكن ويجب أن ننطلق منها، محاولين تعميقها وتوسيع نطاقها، مظهرين أن هذه الثقافة التي تدعي العالمية ليست عالمية تماماً، تنقصها تجربة، هي تجربتنا التي، إن نجحنا في تشكيلها، ستكسب مدلولاً عاماً. أضف أن ياسين الحافظ تبنى النقد الاشتراكي للنظام الرأسمالي، إلا أنه لم يضع الاشتراكية كهدف ملح، مباشر وقريب. فقد تصور الاشتراكية «كإنجاز

وتجاوز للديمقراطية وليس نفياً لها»[20]. إذاً، تبدو الديمقراطية كهدف مباشر وقريب وبعيد، حتى في ظل الاشتراكية التي ستكمل نواقص الديمقراطية البورجوازية بتحقيقها الفرد الاجتماعي والمساواة الاجتماعية. وهكذا يبني الحافظ علاقة جدلية بين الثورتين البورجوازية والاشتراكية، لكنه يقطع مع بعض البناء النظري، الماركسي ـ اللينيني، عند تجاهله لمبدأ أساسي فيه، هو إقامة ديكتاتورية البروليتاريا بقيادة حزب البروليتاريا. ولعل هذا التجاهل يخفي نقداً لما آلت إليه تجربة الاشتراكية ذات النمط الستاليني من ديكتاتورية لحساب جماعة تحتكر السلطة، وتنفي حق البروليتاريا أو الشعب في المشاركة بالقرار، وذلك رغم أن الكاتب وصف السياسة الخارجية السوفياتية بالعقلانية، شأنها شأن السياسات الحديثة.

ـ دور الأنتلجنتسيا والشعب

الواقع أن ياسين الحافظ خاض جدالاً واسعاً ضد المنظورات الستالينية إزاء القضايا العربية، وضد تبعية الأحزاب الشيوعية العربية للمركز السوفياتي، فيما لم تتح له المشاركة في المناظرة التي سادت في السبعينات بين الماركسية السوفياتية والشيوعية الأوروبية حول مبدأ ديكتاتورية البروليتاريا الذي ألغته هذه الأخيرة، تلك المناظرة التي كان يتابعها باهتمام بالغ. مع ذلك فإن نظرته إلى الثورة الديمقراطية على النحو الذي أشرنا، تمثل تحولاً في الفكر الاشتراكي العربي. وما يؤكد هذا التحول أيضاً هو تصور الكاتب لطبيعة القوى التي تقع على عاتقها المهمة النهضوية. إنها الأنتلجنتسيا ذات الوعي المطابق، والأحزاب السياسية التي تعكس هذا الوعي في الممارسة دون أن تغرق في تكتيكات تساير البنى التقليدية وتسهم بالتالي في إنعاشها، وبخاصة، القوى التي تدرك أن الثورة النهضوية «لا يمكن أن تنجز على أكمل وجه، **بدون تسييس الشعب**، مهما بدا، في بلد متأخر، دور الطليعة أو النخبة أساسياً وأولياً، نظراً للدور الذي تلعبه في نقل الوعي إلى صفوف الشعب وفتح الطريق أمام عملية تسييسه وبث الوعي الثوري الجديد في صفوفه، بالدعاية (التربية والتثقيف) تارة وبالدعوة (التحريض) تارة أخرى»[21].

إذاً، الطليعة العصرية الراديكالية، وارتباطها بالشعب، هما مفتاح النهضة المنشودة: «هاتوا طليعة قائدة تملك وعياً عصرياً ونفساً شعبياً لتروا كيف يتقدم هذا الشعب تقدماً جاداً، حثيثاً وعصرياً»[22]. هنا ترتفع راية **الشعب** المسيّس وليس الطبقة العاملة أو البروليتاريا، كمحرك لعملية تحقيق المشروع الثوري مما يؤكد بأن ياسين الحافظ هجر الطبقوية في حدّيها: من جهة، لن تقوم البروليتاريا بمهمة قيادة الثورة، ومن جهة أخرى لا يقتصر تحليل الأوضاع العربية على **التحديد الطبقي**[23]. وما دامت البورجوازية العربية عاجزة عن تحقيق الأهداف المطلوبة، فإنه يمكن الاستنتاج أن كلمة الشعب، في المصطلح السياسي لياسين الحافظ، تشمل كافة الفئات الاجتماعية ما دون البورجوازية. الأمر الذي لا يتفق مع المدلول اللغوي العربي للكلمة (الفرقة)[24]، بل مع طروحات ماركسية ـ لينينية. ففي سياق تأكيده على ضرورة القضاء على السلطة البورجوازية وإقامة ديكتاتورية البروليتاريا، يبين لينين أن «الماركسية، إذ تثقف حزب العمال، تثقف طليعة من البروليتاريا قادرة على انتزاع السلطة وعلى قيادة **كل الشعب** نحو الاشتراكية، على توجيه وإقامة نظام جديد. إن الماركسية تعلّم كيف تكون هذه الطليعة المربي، المرشد والقائد لكل العمال والمستثمرين في تنظيم حياتهم الاجتماعية، **بدون البورجوازية وضد البورجوازية**...»[25].

إذاً، ثمة فصل أو تمييز بين «الشعب»، الذي تشكل البروليتاريا فئة طليعية منه، وبين البورجوازية، في المنظور اللينيني. يؤكد ذلك قول لينين إن كلمة شعب تشمل «كل العمال والمستثمرين»؛ وقوله، في

ضوء تجربة (آب/أغسطس 1917 ـ شباط/فبراير 1918)، إن قدرة البورجوازية على جذب فئات من البورجوازية الصغيرة إلى مواقعها، يجعل تلك الفئات جنباً إلى جنب مع البورجوازية «فوق الشعب»[26].

إن اتجاه ياسين الحافظ لخرق الصنمية الاشتراكية (استبدال ديكتاتورية البروليتاريا وقيادة الحزب البروليتاري للثورة الاشتراكية، بالشعب وطليعته ـ الأنتلجنتسيا)، والتفاته إلى الأساس الذي تقوم عليه الاشتراكية والرأسمالية (حسب النظرية الماركسية) بعين ديمقراطية واشتراكية، ـ إن ذلك يشكل ضرباً من بيريسترويكا قبل نحو عقد ونصف العقد من إعلان البيريسترويكا السوفياتية.

كثيرون ينفرون من البيريسترويكا لأنها حملت في المنظور القريب مخاطر عدة: تمزق الاتحاد السوفياتي بفعل امتداد الحركات القومية الانفصالية؛ الانفتاح على العالم الرأسمالي، الذي انطلق بدوره نحو تثبيت شرعية الرأسمالية كنظام عالمي مهيمن قادر على إعادة إنتاج شروط إنتاجه، رغم أنه يقوم على الاستغلال ونهب ثروات الشعوب المتأخرة وطاقاتها؛ آثار هذا الانفتاح على العلاقة بين الغرب واسرائيل من جهة، والعالم العربي ومشاريع التقدم فيه من جهة أخرى، إلخ. لكن أليست البيريسترويكا نتاج حركة المجتمع السوفياتي نفسه، نتاج «الاشتراكية القائمة بالفعل» حسب تعبير سمير أمين[27]، منذ الثورة البولشفية، ووسط ضغوط السياسات الرأسمالية بالطبع[28]؟ ألا يقودنا هذا التساؤل إلى ضرورة إعادة النظر بالتجربة، وعدم الاكتفاء بالتشهير، المشروع بالطبع، بالستالينية كتطبيق مشوَّه للنظرية الماركسية ـ اللينينية؟

لعل المطلوب اليوم إعادة دراسة نقدية، جريئة، للنظرية وتطبيقاتها، دون السقوط في أحكام قيمية، لكن دون التأثر بالتيارات الغربية المنتشرة التي تنعي الماركسية والماركسيين وتؤبد الرأسمالية، أو بالقوى التقليدوية المحلية التي تنتهز الفرصة لتعلن نفسها، كالعادة، البديل الجاهز. إن البديل لما جرى ويجري ليس في الانهزامية وعدم الثقة بالمستقبل. فالكل دون استثناء في أزمة نمو، بما في ذلك العلوم، والأزمة لا بد أن تحث على الشك والتساؤل والنقد تمهيداً لبلورة المنظورات والخطط اللازمة للخروج منها. هذا شأن العقلانيين الذين يثقون بالشعب والتقدم، ومنهم ياسين الحافظ الذي بذل، وسط التيارات التقليدية المتصلبة، واليسراويات اللفظية، المغامراتية، التآمرية، السياسوية، السلاحوية، ـ بذل جهداً يستحق إعادة الاعتبار. ومن الممكن والضروري متابعة هذا الجهد وتطويره في ضوء المستجدات النظرية والأوضاع الدولية والعربية في مرحلة ما يسمى بالانفراج الدولي.

الحواشي

(1) ياسين الحافظ، **الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة**، دار الطليعة، 1979، ص 291. (صدرت الطبعة الثانية عن معهد الإنماء العربي، 1991)

(2) الياس مرقص، «راهنية ياسين الحافظ، إنساناً ومفكراً» **السفير**، 1979/11/13، ص 11.

(3) ياسين الحافظ، **المصدر السابق**، ص 221.

(4) **المصدر نفسه**، ص 226.

(5) **المصدر نفسه**، الصفحة نفسها

(6) عبدالله العروي، **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، 1981. المقصود هنا هو المشترك الذي يبينه المؤلف، بين هيغل وماركس وفيبر، في مجال وصف الدولة الحديثة، لا في مجال التخيّل انظر مثلاً ص ص (83-85).

(7) ياسين الحافظ، **المصدر السابق**، ص 224

(8) **المصدر نفسه**، ص 309 وما بعدها

(9) بطرس البستاني، **محيط المحيط**، مكتبة لبنان، 1977، ص 440 والحال أن كلمة policy(= سياسة) الإنكليزية التي هي ترجمة للكلمة اليونانية politeia، والتي تشير أصلاً إلى نظام المدينة اليونانية، تعني «تصور، برنامج عمل أو عمل فرد، جماعة أو حكومة يتعلق بمشكلة أو جملة مشاكل الجماعة في حين أن كلمة politics (= سياسات» تطلق في مجال تنافس أو تعارض السياسات (بمعنى البرامج) المختلفة». ويرتبط المعنيان هنا بعضهما ببعض أيضاً، قد تعني الكلمة المجال والوعي به في آن واحدة وقد يقصد بها قطاع محدد من المجتمع أو المجتمع برمته. أما معنى الكلمة الفرنسية politique (= سياسة) فتشمل في معناها كلمتي policy وpolitics.

انظر

.- Raymond Aron. *Démocratie et totalitarisme,* Gallimard. 1965. P P (21-26)

هذا المعنى للسياسة يؤكد ما يقال بأن هدفها هو «الفعل» لذا، فالسياسة هي فن القرار أساساً، «الأمر الذي يعني أنه يجب امتلاك حدس الإجراء الذي يبدو الأكثر ملاءمة، وحس المسؤولية إزاء القضايا التي يُدافع عنها» انظر

- Julien Freund, *Qu'est ce que la politique,* Seuil. 1965. P.P (6-8).

لكن الفن السياسي يتطلب مهارات مكتسبة من العلم والتجربة، فضلاً عن أن الخلفية الفلسفية ضرورية لتوضيح الأهداف السياسية، البنى السياسية ووظائفها. إلخ. انظر:

ـ محمد علي محمد، **دراسات في علم الاجتماع السياسي**، دار الجامعات المصرية، 1975، ص ص (30-35)

(10) ياسين الحافظ، **الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة**، مصدر سابق، ص 225

(11) **المصدر نفسه**. ص233

(12) **المصدر نفسه**. ص 234 وما بعدها

(13) ياسين الحافظ، **في المسألة القومية الديمقراطية**، دار الطليعة، 1981، ص 50 (صدرت الطبعة الثانية عن معهد الانماء العربي، 1991)

(14) ياسين الحافظ، **الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة**، مصدر سابق، ص135.

(15) **المصدر نفسه**، ص254 وما بعدها

(16) **المصدر نفسه**، ص 243.

(17) **المصدر نفسه**، ص 253 وما بعدها.

(18) ياسين الحافظ، **في المسألة القومية الديمقراطية**، مصدر سابق، ص 54.

أما أطروحة سمير أمين في هذا المجال فتقول: «إن تاريخ العالم الثالث إلى الآن هو تاريخ سلسلة محاولات تبلور بورجوازي =

= وطني، وإجهاض هذه المحاولات، فإعادة اندراجها في التوسع الرأسمالي العالمي. ونقدم الآن الفرضية أن هذا الفصل من التاريخ انتهى على الأقل بالنسبة إلى بعض مناطق العالم الثالث، ومنها الوطن العربي. ومعنى هذا القول أن البوجوازيات هنا - نتيجة التدويل المحقق وانعكاس لمجموعة من التناقضات الداخلية الخاصة بها والناتجة عن تاريخ المنطقة - تقبل نهائياً أوضاع التبعية، فلن تحاول مرة أخرى التبلور الوطني. وبما أن النهضة كانت التعبير الإيديولوجي عن هذه المحاولة البورجوازية الوطنية، نقول إن عهد النهضة قد انتهى». أما التبلور الوطني فلا يمكن أن يحصل «إلا نتيجة مبادرة الطبقات الشعبية».

- سمير أمين، **ما بعد الرأسمالية**، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988، ص. 44 وما بعدها.

(19) ياسين الحافظ، **الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة**، مصدر سابق، ص 252

(20) **المصدر نفسه**، ص 50.

ليس ثمة ما ينفي النواقص التي فضحها التحليل الماركسي للمجتمع الرأسمالي. من هذه النواقص مثلاً اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية التي تكرسها الديمقراطية البورجوازية، والتي تساهم في إضعاف الشعور بالحرية لدى الفرد. انظر:

ريمون آرون: **مصدر سابق**، ص. ص (57-59).

(21) ياسين الحافظ، **المصدر السابق**، ص 240.

(22) ياسين الحافظ، **اللاعقلانية في السياسة**، دار الطليعة، 1975، ص119.

(23) ياسين الحافظ، **الهزيمة والإيديولوجية المهزومة**، مصدر سابق، ص 312

(24) شعب الشيء، تفرق وظهر؛ تشعب القوم، تفرقوا. الشعب هو «القبيلة العظيمة»، أي «المصدر» وما يتشعب من قبائل العرب والعجم - بطرس البستاني، **مصدر سبق ذكره**، ص 467.

في اللغة الإنكليزية، تعني كلمة الشعب (people) كتلة الجماعة المتميزة عن طبقة خاصة. وفي الفرنسية (peuple) تعني مجموع المواطنين الذين يشكلون أكثرية الأمة ويتمتعون سلطة اقتصادية أدنى (Larousse, p. 754)، كما تشير إلى العدد الأكبر، المتعارض مع العدد الحصري من الأفراد الأكثر غنى أو الأكثر ثقافة (ROBERT, p. 1418).

(25) لينين، **مختارات**، مجلد 7، ص 38. أو:

- Lénine, *l'Etat et la Revolution*, Edition sociales (Paris) et Editions du Progrès (Moscou), 1976, p. 41.

(26) **المصدران نفسهما**، **الأول**. ص 43، والثاني 43 .p. وننقل النص. «إنها شكل خاص البورجوازية الصغيرة التي تنجذب نحو البورجوازية الكبيرة وتخضع لها، إلى حد كبير، عبر هذا الجهاز (البيروقراطي والعسكري للدولة البورجوازية) الذي يمنح الفئات العليا من الفلاحين، صغار الحرفيين وصغار التجار، إلخ، وظائف مريحة، مطمئنة ومحترمة نسبياً، تضع المستفيدين منها **فوق الشعب**»

انظر أيضاً تفسير لينين لمفهوم **الثورة الشعبية**، الذي يميزه عن مفهوم «الثورة البورجوازية»، وحيث يقول إنه، في زمن كومونة باريس، «لم تكن البروليتاريا تشكل أكثرية الشعب. .» وأن الثورة لم تستطع أن تكون «شعبية» إلا حين ضمت «البروليتاريا والفلاحين»، ذلك أن **«الشعب كان يتألف من هاتين الطبقتين»**، **ص. ص**(51-52) أو (58-62) p. p

(27) سمير أمين، **بعض قضايا للمستقبل**، دار الفارابي، 1990.

عنوان الفصل العاشر من هذا الكتاب هو: حول أزمة الاشتراكية القائمة بالفعل. وحين يتناول المؤلف «أزمة الديمقراطية» في هذه الاشتراكية يضع كلمة اشتراكية بين مزدوجين، ويرى «جوهر» هذه الأزمة «في الأسلوب الذي اتبعته هذه الأنظمة (الاشتراكية) لإنجاز تنميتها المستقلة» (ص 203 وما بعدها)؛ الأمر الذي يوحي بأن النظرية الماركسية - اللينينية فيما يتعلق بالسلطة، ديكتاتورية البروليتاريا وحزبها القائد، لا تعاني من خلل ما. ودون أن يطرح هذه المسألة على بساط المحاكمة النظرية، في ضوء التجربة (بل يكتفي بمقارنة السلوك التنموي المنحرف بالنظرية الماركسية الأصلية)، يقترح المؤلف، بحق، بناء الديمقراطية وثورة «القوة الشعبية» وفتح احتمال التطور الاشتراكي» (**ما بعد الرأسمالية**، مصدر سبق ذكره، ص 40).

(28) انظر دراستنا. «إيديولوجية البيريسترويكا. الديمقراطية والسلام»، **الفكر الاستراتيجي العربي**، **العدد 34**، تشرين الأول (أكتوبر) 1990.

المرأة العربية بين الذات والموضوع

(مع العدد 64 من مجلة الفكر العربي)

د. يوسف الجباعي(*)

هذا العنوان يبرز نافراً بلونه الأسود على صفحة الغلاف. وهذه عبارة عن لوحة بلون الفخّار أو التراب، أبرز ما فيها كفّ متصبة ومتفرقة الأصابع، وشمس أو قمر معتم، وأشكال وخطوط تقطع الكف ولا ترقى إلى حدود الكوكب النائي. هل في اختيار هذه اللوحة حكمة ما أم مجرّد زينة؟

تراءى لي أن الكف أنثى، متوتّرة متحجّة، والكوكب النائي ذكر مغلق دائر حول نفسه، وما بينهما فضاء. وهكذا وجدتني مسكوناً بشيء مما قرأت. وأغراني الغوص بعيداً في الأعماق للكشف عن المستور أو المصطور. صحيح أنّ الكتاب يُقرأ من عنوانه، إلا أن هذه القراءة ليست بالضرورة هي الأولى أو القراءة الوحيدة الناجعة.

الغوص باتجاه الداخل، في حنايا الذات ومعاناتها، في اللاوعي الثقافي المتوارث، والوعي العيادي المستحدث، **هو في إطار قضية المرأة**، وفي العدد الذي بين أيدينا، ممارسة فكرية وعلمية استأثرت بكثير من الهمّ والاهتمام. إنه القطب الأول في القضية، أما القطب الثاني فهو الغوص باتجاه الخارج، في البنى والوظائف الاجتماعية، وفي تطور القوى والجماعات، وتوزع الأدوار والمكانات. ومن المعلوم أن العلاقة التواصلية بين القطبين لا تنقطع، وأنها عبر التناقضات والتكيفات تنمو وتتكامل.

منذ الصفحة الأولى، وفي التقديم الذي كتبته د. فهمية شرف الدين، تتضح الغاية من تكريس العدد، برمّته تقريباً، لطرح قضية المرأة العربية. ماذا تريد المرأة لنفسها؟ وماذا يريد المجتمع منها؟ ذلك هو المدخل لاستثارة النقاش، وجلاء القضية. وفي إبراز الإرادة، هنا أو هناك، استدعاء لتصورات تفضي إلى أعمال باتجاه حلول ما. فكيف كانت الردود؟ وكيف كان المردود؟

صور المرأة العربية من الداخل

صور متعددة للذات الأنثوية حاول العدد أن يلتقطها من المرآة العيادية، ومن الأحلام والرموز،

(*) معهد العلوم الاجتماعية ـ الجامعة اللبنانية ـ بيروت ـ لبنان.

ومن الشعر والغناء والأسطورة. وبدا أن اهتماماً خاصاً وُجّه للتحليل النفسي العيادي ومقارنته مسألة المهانة والغلب في ذات المرأة العربية، وذلك في الندوة التي أقيمت حول هذا الموضوع في معهد الانماء العربي - بيروت بتاريخ 1991/2/21 والتي ادارها د. إبراهيم بيضون وفيما يلي عرض سريع لأبرز ما في هذه الصور من خطوط، ولما أثارته من قضايا وملاحظات.

أولا - **الصورة في المرآة العيادية**: كما صوّرها د. عباس مكي في **ورقة العمل، موضوع الندوة**، هي مزيج من المهانة والغلب وقد كان ذلك كافياً لإثارة تعقيبات ومداخلات اعتراضية من الناحية المنهجية، كما من الناحية المبدئية وملخص ما جاء به د. مكي (قسم علم النفس - الجامعة اللبنانية) من **تجربته في** الاستشارات العيادية هو أن المرأة العربية تصاب غالباً بعوارض الانهيار الاهتياجي أو السوداوي، وهي عوارض دائرية متعاقبة، معبرة عن تضخم غريزة الحياة مرّة، وتضخم غريزة الموت مرة أخرى مما يؤدي إلى الاحساس العميق بالغلب وقلة الحيلة والقدرية التي لا رادّ لها. وتصاب المرأة العربية أيضاً بعارض هستيري يظهر على شكل آلام جسدية كاذبة، وسلوك حركي، مسرحي، يتمحور حول هُوام **الاغتصاب**. وفي المرآة العيادية تتساوى المعاناة النسائية بصرف النظر عن الدور والمكانة، والوضع المهني والثقافي. وهي تتساوى أيضاً مع الرجل العربي المهان والمغلوب على أمره، والمقهور تاريخياً، ولكن مرآة الذكر تجنح نحو تضخيم الذات وفاقاً مع صورته المضخمة اجتماعياً، بينما مرآة الأنثى تغرق في تبخيس الذات وفاقاً مع صورتها المهانة والمغلوبة في دورة الحياة الاجتماعية ذاتها.

هذا النمط من المقاربة المنهجية، والتشخيص العيادي لم يرض امرأة ولا رجلاً من المشتركين في الندوة (ما يقرب من ستة رجال وإحدى عشرة امرأة) وهو لم يلق أية مؤازرة من الاختصاصات العلمية الممثلة فيها. ويمكن تلخيص الاعتراضات بما يلي:

1 - على الصعيد المنهجي كان الاحتجاج على التعميم الذي لجأت إليه الورقة شبه عام، سواء التعميم انطلاقاً من الملفات والحالات المرضية المدروسة، أم التعميم استناداً إلى التجربة الغربية وظروفها الخاصة (الدكاترة إلهام كلاب، مريم سليم، معن زيادة، زهير حطب، ألين حداد). وتوجه النقد أيضاً إلى الثنائية في التحليل وضرورة تجاوزها بإدخال متغيرات كثيرة في البحث (د. فهمية شرف الدين) وإلى استخدام بعض العناصر النفسية التحليلية بطريقة مثيرة للتساؤل كالاعتماد على أذن المحلل دون غيرها (د. أنيسة الأمين، ألين حداد) والاسقاط العلاجي (عزة بيضون). وفي مداخلة د. عبدالله إبراهيم نقد موجه إلى المنطق الداخلي للورقة، إلى فكرتها المنهجية الأساسية التي تعتبر المرآة العيادية لا تعكس الصورة الاجتماعية الظاهرة للسلوك، والتي تعتبر في الوقت داته أن العلاقة بين الذات الاجتماعية ومرآة الذكر أو الأنثى علاقة مباشرة وآلية. وقد التزم هذا النقد حدود النص نفسه وليس أي حد آخر.

2 - على صعيد القضايا والأفكار التي تطرحها الورقة وردت مآخذ وانتقادات نوجزها بما يلي:

أ - تحديد هوية المرأة ووضعيتها: هل نجحت الورقة في تحديد خصائص المرأة العربية، وخصائص مرآتها العيادية، وفي قراءة وضعها الذاتي والموضوعي؟ أسئلة لامست الأساس وأشارت إلى مواطن في البحث تحتاج إلى إعادة نظر أو استكمال. فالحديث عن المرأة بالمطلق يضع المرضى والأسوياء، الذكور والإناث، العرب والعجم في سلة واحدة. وهذا لا يصح علمياً. هل في الأمر جينات وراثية كما يقول د. حطب؟ وهل قصر الكلام على المعاني الأكاديمية الأولى للمآزم النفسية يعفينا من البحث في إشكالية

الطبيعة الإنسانية والثقافة في ظروف الانتقال والتغير كما أشار إلى ذلك د. عبدالله إبراهيم؟ ثم أن هذه المآزم، وهذا الشائي من غلب ومهانة، وهذه الأعراض النفسية التي تدل على الاستلاب والقهر. . هل كل ذلك واحد أو متفاوت فقط في الدرجة على الرغم من الفوارق البنيوية والتاريخية القائمة بيننا وبين المجتمعات الأخرى؟

إن إهمال البعد الاجتماعي في الدراسة اعتبره البعض ثغرة كبيرة أدت إلى إغفال عدد من المتغيرات الهامة كتأثير الحرب، والتحسن النسبي في وضعية المرأة، وإقامة عدد من التكيفات والتوازنات الانتقالية، وأدت في النهاية إلى اسقاط العوامل النفس ـ اجتماعية من الحساب.

ب ـ إمكانات الفعل النسائي: إن المنحى الذي أخذه التحليل العيادي لم يترك مجالاً لانفلات المرأة من إسار ذلها وتبعيتها حتى ان د. رجاء مكي رأت في موقف د. مكي تحولاً من موقف النصير والمؤيد إلى موقف القامع. ورأت د. فهمية شرف الدين أنه لم يستثمر مفهوم الاستغلال الواقع على الجميع بصورة كافية، ولم ينظر في مسألة تجاوز أوضاع الهستيريا وتحويلها نحو الثورة. وتوقفت د. إلهام كلاب عند النقطة المركزية التي لم تطرح وهي السلطة في مختلف تجلياتها القانونية والجنسية والدينية، وضرورة رد القيمة والاعتبار إلى المرأة، وأخيراً فإن طريقة التطمين بالخلاص والتشابه بين دور المحلل النفسي ودور الكاهن، ألا يؤديان كما ذهب د. حطب إلى أن تستغل هذه الطريقة من قبل السلطة وأهل السياسة وجعل الاستماع هو البديل عن الحلول المؤسساتية؟

ولم تخل المداخلات من دعوة إلى النهوض بالحركة النسائية حتى تؤدي دورها بصورة أفضل (د. منى دياب، سلمى صفير) ولم يخل ذلك من لهجة الوعظ وعبارات النقد والاتهام.

جـ ـ على صعيد المفاهيم النفسية: لاحظنا الجهد النظري الذي بذلته د. أنيسة الأمين لتوضيح الرحام (الهستيريا) من وجهة مخالفة لوجهة المحاضر. رحامها رحيم. وهو في صلب العلاقة الإنسانية البشرية، وفي أساس التواصل البشري. وفي حسن التعامل معه ما يدفع الغلب والمهانة ويهيء لدور أوضح وأنشط. ولاحظنا كذلك إضاءة نفسية للموضوع عبر مداخلات د. جبران، ود. ألين حداد وعزة بيضون.

هذه هي وقائع الندوة التي يفترض بها أن توضح قضايا واشكالات المرأة العربية في البعدين الذاتي والموضوعي وما بينهما من علاقة جدلية. فهل حققت الندوة شيئاً من أهدافها؟

من خلال قراءة أعمال الندوة ومعايشتها واقعياً يمكن استخلاص الملاحظات التالية:

ـ فيما يتصل بالنقاش وتبادل الرأي وإلقاء أضواء متعددة على مختلف جوانب الموضوع يمكن الجزم بأن ذلك قد تمَّ بنسبة لا بأس بها، وأدى من حيث النتيجة إلى قناعة مشتركة بأن المقاربة الأشمل للموضوع هي التي تستند إلى تعدد المنظورات وتضافر المجالات والاختصاصات.

ـ يمكن البدء بأي مركز اهتمام علمي، وأي وجهة نظر أو أسلوب في التحليل، إلا أن الانغلاق على هذا الأسلوب أو ذاك المركز يقصرّ عن الإدراك الكلي للقضية المطروحة ومقابل ذلك فإن التعميم من حالة خاصة غير ممثلة يصطدم بتعدد الواقع وتنوعه، وباحتمالات حركته التي لا تنقطع.

ـ لقد شهدنا تصفية حسابات فكرية بين النفسي والنفسي، والنفسي والاجتماعي، وبين النظرة الشمولية والممارسة الخاصة، وبين الذاتي والموضوعي، والأنوثي والذكوري ولا نستطيع القول إن هذه التصفية قد حسمت الأمور، بل انها فقط أظهرت

عدداً من القضايا التي تحتاج إلى أكثر من ندوة. هكذا كانت الصورة في المرآة العيادية فكيف تبدو في المرايا الأخرى؟

ثانياً ـ **صور ومرايا أخرى**: وكما اعتبرت الأعراض المرضية مدخلاً إلى الذات العربية الأنثوية فإن الخصوبة والحلم، والشعر والأغنية، والأسطورة والإيديولوجيا وردت في العدد كمداخل أخرى يمكن الولوج منها إلى ما هو خفي وباطني في طبقات هذه الذات.

1 ـ **قطاع الخصوبة في علم الأحلام**: يحرص د. علي زيعور (فلسفة ـ الجامعة اللبنانية) قبل تناول هذا القطاع على توضيح خطه المنهجي. فهو يعتبر ظاهرة المرأة «ظاهرة تاريخية، غير منفصلة عن الكلي، وغير معزولة عن الاقتصادي والديني واللاوعي الثقافي العربي». وبالاستناد إلى علم اللاوعي الثقافي، وعلم المعيوشات واكتناه المتخيّل والأسطوري والرمزي يمكن الوصول إلى الرؤية الموحّدة والناضجة للعرض المدروس. في هذا الاطار يجري البحث في قضية الخصوبة والمرأة، وهو يغتني من علم تفسير الأحلام والإناسة.

بعد هذه المقدمة المنهجية يعالج الباحث موضوعه في قسمين: قسم خصصّه لدراسة إسهام عبد الغني النابلسي (من القرن السابع عشر الميلادي) في علم الاحلام كما ورد عند العلماء المسلمين السابقين؛ وقسم ثانٍ ركز فيه على الجوانب الرمزية المرتبطة بالمرأة والخصوبة كالوفرة وتجديد الحياة، المرأة والطبيعة، وتشابه شكل المرأة إجمالاً أو بعض أعضائها مع أشكال الفواكه والأثمار، والدور الذكوري والاخصاب، ومن حيث العلاقة بين الجنس والأكل، والحرث في الأرض، وأدوات الاستعمال، وأخيراً يعرض عرضاً سريعاً لمسألة كملنة المرأة وترميزها المتعالي في التصورات الشعبية الإسلامية (تصور الحورية والبراق).

حاول د. زيعور أن يغوص وصولاً إلى الصور والرموز الأولى للمرأة والخصوبة أملاً في أن يصل به هذا الفكر إلى «تكييفانية راشدة مع الدار العالمية للإنسان والفكر». هذا هو لب الموضوع. واللب ـ على ما بدا لنا ـ كان مغلفاً بكثير من الزوائد و«الأعمومات»، وعبّر عن نفسه بلغة يغلب عليها النحت والقلق الشديد باستنباط الكلمة أو المصطلح الذي يصعّب أكثر مما يهوّن.

إذ لم يكن بالإمكان كتابة موضوعين منفصلين: واحد عن النابلسي والآخر عن المرأة في الرموز؟

2 ـ المرأة في شعر نزار قباني: تحاول الباحثة اللبنانية ماجدة الزين أن تعرفنا على شخصية المرأة من خلال لوحات الشاعر نزار قباني (هل نتعرف هنا على المرأة أم على الذات القبّانية؟).

من خلال النماذج الشعرية المختارة، ومحاولة النفاذ إلى أعماق معانيها والعلاقات ضمنها تظهر لنا المرأة في لباسها الرمزي وليس قوامها الواقعي. هي أشياء الحياة البسيطة والمعبّرة كنافورة الماء، ولفافة التبغ، ومنفضة السجائر. وهي المعاني الكبيرة كالبعث والحضارة، والوحدة والحاضرة، وهي الأم والصفصافة الحانية.. إلخ.

في شعر نزار يمتزج المفهوم العام بالمفهوم الرمزي، ويفاجئك كثيراً عندما يدخلك إلى ملكوت المرأة بدقيق أوصافها لتكتشف فيما بعد، أو في العمق الرمزي، أنه يتحدث عن شيء آخر أو معنى مختلف. هل ما قدمته الباحثة من نماذج يعرفنا فعلاً على المرأة العربية؟ نزار صنفوه شاعر المرأة لجرأته، وخروجه عن المألوف، وابداعاته ومن الممكن أن يزودنا بمادة غزيرة ولكن ـ على ما يبدو ـ كان الهم من التحليل إظهار الرمز وليس إظهار خصائص المرأة عندنا.

3 ـ علاقة الرجل بالمرأة وسيكولوجية الإنسان المقهور: **حاول السيد** كمال حامد مغيث (من مصر) أن

يتكىء على الشعر والأغنية ليقول قولاً في المرأة والقهر من منظور اجتماعي تاريخي جدلي (القهر قديم من أيام الخلاف على الماء وحتى الخلاف على البترول)

لماذا الشعر وهل يعبّر عن سيكولوجية الإنسان العربي المقهور؟

في سطر الباحث ينهض الشعر على التجربة الاجتماعية، ويكتب الشاعر للمجتمع، ويخاطب المثال ويستلهمه. وهذا مرتبط بالقهر والعذاب والمعاناة. ومن هنا التعبير عن سيكولوجية الإنسان المقهور تم يسرد الكاتب نماذج شعرية وغنائية تبدو فيها المرأة مصدراً للعذاب. ولكنها بالمقابل تسمو عند أهل التصوف وتتمتع بصفات شبيهة بالصفات الإلهية. وتبقى المرأة مقهورة بمقتضى العادات والتقاليد، والتحريمات الدينية والمجتمعية، وتبقى أسيرة استلابها إلا أن ذلك لا يدوم إلى الأبد، والمهم هو النضال من أجل التحرر والانعتاق.

في المقالة - كما سلف وقلنا - لم يجر تحليل لقصيدة أو أغنية، بل تم سرد واستعراض بحيث أننا لو حذفنا النماذج لبقيت المقالة بقدّها وقديدها وهي - على نفسها الضالي - تفتقر إلى أدوات مفهومية فنيّة تفتح أمامنا منافذ جديدة لفهم أنماط التعبير الفني عن قضية القهر الذي يلفّ كيان المرأة. ثم اننا لم نفهم لماذا أقحم الباحث في نصه هجوماً على المتنبي وبدون مناسبة. ولماذا ينزلق نحو اعتبار العلاقة بين المثال الذي يستوحيه الشاعر والقهر علاقة ميكانيكية تعكس بالضرورة سيكولوجية الإنسان المقهور!

4 - الأسطورة إيديولوجيا الرجولة لتبرير ثانوية المرأة: تبعية المرأة ودونيّتها حالتان ما زالتا تتجدّدان منذ فجر الخليقة بفعل الابتداع الإيديولوجي. وهذا الابتداع المتناسق يأخذ أشكالاً أسطورية ودينية وقانونية. ضمن هذا الإطار يدرس الباحث تركي علي الربيعو (سوريا) مسألة التبرير الإيديولوجي لهامشية دور المرأة. كيف نفسر هذه الهامشية؟

المرأة، في بعض الأبحاث الانتروبولوجية، هي الطبيعة مقابل الثقافة. هي الطبيعة التي تحتاج إلى تثقيف، أي إلى إخضاع وترويض وفقاً لأنظمة الرجال وتأكيداً لسطوتهم. عبر ملحمة جلجامش وملحمة الخليقة البابليّة، وقصة الخلق كما وردت في نص سومري، وصورة المرأة في العهدين القديم والجديد، يبين الكاتب كيف بنى الرجل من الأساطير إيديولوجيا تخدم مصلحته، وتعزّز نفوذه، وتجعل دور المرأة في دورة الحياة الاجتماعية دوراً ثانوياً وهزيلاً.

ينهي الباحث مقالته بالإشارة إلى أن القول بوجود مجتمع أمومي كانت السلطة فيه للمرأة هو قول ابتدعه الرجل وجعله أسطورة لإثبات فشل المرأة وتسويغ استعبادها. ويتساءل أخيراً: هل نصل يوماً إلى حضارة تمثل الإنسانية وليس الرجال فقط؟ هذا يتوقف في رأيه على قيام حركة نسوية ناشطة وقادرة على إحداث تغيير جذري في العلاقات الاجتماعية.

لقد غاص الاستاذ ت ع. الربيعو في أقدم النصوص المتوارثة وعاد بزادٍ مفيد إلا أنه في البداية والنهاية أثار فينا التساؤل: العنوان الرئيسي هو: الأسطورة إيديولوجيا الرجولة لتبرير ثانوية المرأة يأتي بعد ذلك العنوان الفرعي: تحوّل اليوتوبيا إلى إيديولوجيا. ويحيلنا العنوان إلى مصطلح الإيديولوجيا عند كارل منهايم دون أن يعرفنا - ولو بكلمات قليلة - على معنى هذا المصطلح أو مصطلح اليوتوبيا الذي يليه. من قراءتنا لمنهايم نعرف أن الإيديولوجيا تحمل معنى الرؤية الكونية الجامدة والمستغلّة والمثبّتة لوضع جزئي أو شامل. أما اليوتوبيا فهي تلك الرؤية التي تنطوي على مثل تغييرية ومطامح. فكيف يمكن أن نعتبر هنا أن في الأمر يوتوبيا؟

وهذا يجعلنا نتساءل أيضاً عن النهاية المحتملة وهي قيام حركة نسوية ناشطة لأحداث التغيير الاجتماعي

الجذري. لعل اليوتوبيا تقع هنا. ولكننا بدورنا نرى في ذلك إيديولوجيا نسوية جزئية، أحادية الجانب إذا لم تكن في صلب حركة أشمل تطمح إلى تحرير الرجل والمرأة على السواء.

نستخلص مما تقدّم من صور أن الغوص في الذات أو باتجاه الداخل لا يدور في دائرة مغلقة بل يتقاطع ويمتزج مع حكايا التاريخ وتأثير الجماعات وأنظمة المجتمع.

التغيّر الاجتماعي ودور المرأة العربية

كيف تبدو الآن صورة المرأة العربية في حركة الواقع الاجتماعي؟ كيف تتغير؟ وكيف تسهم في التغيير والانماء؟

للإجابة على هذه الأسئلة يحشد العدد مادة متنوعة المصادر، وهي كما سنرى مشوبة باغراءات الإيديولوجيا، ونادراً ما تنهض على أبحاث ميدانية وحالات ملموسة.

أولاً - **المرأة العربية والتغيرات الاجتماعية والثقافية**: مسألة التغيير الاجتماعي والمرأة شغلت الخبراء والمفكرين العرب على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم الفكرية والسياسية، وحاولوا جلاء غوامضها عبر ندواتهم وكتبهم وابحاثهم الميدانية.

1 - **ندوة الخبراء حول «المرأة العربية والتغيرات الاجتماعية والثقافية»**: انعقدت في القاهرة في كانون الثاني (يناير) 1987؛ وصدرت أبحاثها والمناقشات التي دارت فيها في كتاب راجعته د. أنيسة الأمين. هذه المراجعة وفّرت إلى جانب التلخيص عدداً من الملاحظات المفيدة. وحركت عندنا دافعاً لقراءة الكتاب.

استناداً إلى هذه المراجعة يبدو أن الصراع الفكري بخصوص مكانة المرأة ودورها يتغذى من تعدد الانتماءات العقائدية التي ما زالت تفعل في مجتمعاتنا. هناك تيار ماركسي واسع الاطلاع على مسيرة تطور المرأة الغربية التي استفادت من الانجازات العلمية والثقافية وتخلصت من المرحلة التقليدية للتبعية وبدأت تطرح مسألة الثورة الجنسية بعد طرح الثورة الاجتماعية. وفي ترتيب المتناقضات، خصوصاً في العالم الثالث وفي العالم العربي، يقضي المنطق «الجدلي» إعطاء الأولوية لتحرير الطبقة العاملة. هذا هو المنهج الذي ينبغي اتباعه لتناول إشكالية تحرير المرأة العربية. وهناك في الجهة الأخرى تيار إسلامي مرجعيته القرآن والسنة والتصور الإسلامي للإنسان وللمرأة. وفقاً لهذا التيار المرأة مساوية للرجل وإن اختلف التوزيع الوظيفي. ولا يضير أن تمارس المرأة دورها في المنزل، وأن يكون الرجال قوامين على النساء، وأن يزداد النسل من أجل التنمية. ويبرز التيار نفسه صوراً مشرقة لمشاركة المرأة قديماً ولعبها أدواراً بطولية.

هنا يمكننا أن نتصوّر مداخلة قيمة للمرحوم الدكتور صبحي الصالح مستقاة من كتابه «المرأة في الإسلام» الذي راجعه للمجلة د. وجيه فانوس.

يرى الشيخ صبحي الصالح كما يرى سائر المنتمين إلى التيار الإسلامي أن الشريعة هي الأساس الثابت لمفهوم الدور الذي يقوم به الذكر أو الأنثى، وهذا المفهوم يتخطى التطبيق العملاني له في بعض المجتمعات الإسلامية. وإذا أردنا أن نفهم دور المرأة ومكانتها فما علينا إلا أن نرجع إلى الشريعة. الحقيقة تكون إذن في النص. أما العيش فهو عرضة للقبول أو الرفض بمقياس الحقيقة النصيّة. والخطأ دائماً في الناس. ولكن الشيخ صبحي لم يطرح إشكالية النص والممارسة والعقبات التي تقف في وجه الشريعة واقعياً باعتبارها الدليل الهادي والأداة الفعّالة لحل المشاكل.

عدا هذين التيارين برز في الندوة تيار ثالث يحاول

أن يقرأ واقع المرأة سوسيولوجياً وتاريخياً، ويحاول استكناه الفوارق في مراحل التطور، وتنوع التجارب التحديثية، ويسعى إلى تفهم عمل المرأة وحقوقها في التشريعات وعلى الأرض

الصراع العقائدي والدراسات حول المرأة هو جزء من الصراع الاجتماعي حول المصالح والسلطة، والهوية والانتماء، والمرأة هي الوتر الحساس أو مسرح المنازلة: حتى الخبراء لم يقدموا لقضيتها حلا.

2 ـ التغير الاجتماعي والنشاط الاقتصادي للمرأة: في مقال يطغى عليه المنحى التعليمي والمجادلة استعرضت د. زينب محمد زهري (علم الاجتماع - جامعة قاريونس) عينة مختلفة من المواقف والنظريات الاجتماعية حول علاقة الرجل بالمرأة والعمل في المنزل وخارجه وقد حشدت لهذا الاستعراض عددا كبيرا من الأفكار والأسماء والمصطلحات والألفاظ الأجنبية (مع شيء من المبالغة أحيانا). ووسط هذا الحشد يكاد يضيع منا الخيط الرابط والموجّه. وبعد أن يتم دحض التيار الماركسي والتيار الوظيفي التقليدي لأنهما يقومان على مبدأ التدرج الطبقي الذي يلحق المرأة بالرجل (؟) تطرح عدة مسائل ناقشها المفكرون وعلماء الاجتماع في الغرب كالبحث في التطور الاجتماعي وتأثيراته الإيجابية والسلبية على وضع المرأة وخروجها إلى العمل، والاتجاهات التي نادت بها حركات تحرر المرأة، وتأثير النظام العائلي على تحرر المرأة، وتأثير العمل على المرأة كقيمة وكزوجة وربة أسرة وصولاً إلى مناقشة العوامل المؤثرة في زيادة دخول المرأة إلى ميدان العمل. هنا تطرح الكاتبة مسألة مركزية تلح منها إلى دراسة وضع المرأة ونشاطها الاقتصادي في البلاد العربية، المسألة هي:

هل صحيح أن دخول المرأة إلى ميدان العمل هو نتيجة رد فعل للتطور الاقتصادي؟ تبرهن على خطأ هذه النظرية بوجود تفاوت نسبي كبير بين المجتمعات (في أميركا اللاتينية قوة العمل النسائية تشكل 20% من مجموع السكان، بينما هي 4% في البلاد العربية) لماذا هذا الاختلاف؟

البعض فسر قلة دخول المرأة العربية إلى ميدان العمل بالعقيدة الإسلامية تارة، وبالنظام الأسري (العادات والتقاليد) تارة أخرى. لقد أخذ بعض العرب بهذا التفسير الخاطىء متناسين أن الوضع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي هو المفسّر لهذه الظاهرة. ولتأكيد وجهة نظرها تلقي نظرات على المجتمع العربي منذ عهد الرق والتبعية النسوية والحريم والاماء إلى عهدنا الحاضر مرورا بالأتراك والاستعمار.

هل يمكن أن نرجع وضع المرأة العربية المتخلف وقلة مشاركتها للقوى العاملة إلى الشريعة الإسلامية؟ لا الشريعة نصت على المساواة والنظرة الإنسانية للرجل والمرأة، ولكن ما قنّنته الشريعة بالنسبة لدور المرأة لم يستمر لعوامل تاريخية هدّامة (ما هي هذه العوامل؟)

وهكذا فإن الدراسات العربية القديمة والحديثة أثرت على الكتّاب العرب فقام هؤلاء بتصنيف التيارات الاجتماعية حول نشاط المرأة في المجتمع إلى ثلاثة اتجاهات:

أ ـ اتجاه محافظ يحصر المرأة في الأسرة.

ب ـ اتجاه تقدمي يؤمن بحق المرأة في العمل وبحقوقها الأخرى.

جـ ـ اتجاه وسطي يرى إمكانية لعمل المرأة في أطر تناسب كيانها ووضعها.

وهذه الاتجاهات **الثلاثة** تجاهلت حقيقة ما جاء في الكتاب الأخضر: حق الإنسان في أن يعمل في المجال الذي يناسبه... وألاّ يضطر تحت العسف إلى أن يعمل ما لا يناسبه.

وفي تعقيبها الآخر تؤكد الكاتبة على ضرورة تغيير منهج البحث بصورة جذرية ودراسة العلاقات الاجتماعية من حيث علاقتها بنمط الإنتاج السائد في المجتمع محلياً وعالمياً كشفاً للظلم وإرساءً لعلاقات صحيحة بين فئات المجتمع. والاشتراكية الجديدة، الجماهيرية، لا ترى اختلافاً في الحقوق بين الرجل والمرأة بل اختلافاً في الواجبات حفاظاً على إنسانية المرأة، ودورها، وأنوثتها.

يثير هذا المقال قضايا كثيرة للنقاش، ولا يتسع المجال إلا لملاحظات قليلة

أ ـ المنطلق النظري الأول الذي تنطلق منه الدراسة يساوي بين التيار الماركسي والتيار الوظيفي التقليدي مس حيث الاعتماد على نظرية التدرج الطبقي وتبعية المرأة للرجل هو منطلق غير صحيح لأن الأدبيات الماركسية في هدا المجال أكثر من أن تحصى وهي في صميمها دعوات لتحرر الإنسان رجلاً كان أم أمرأة. وكان الأجدى تبيان القاسم المشترك المزعوم وأشكال التبعية.

ب ـ في دعوة الكاتبة الأخيرة للنهوض تؤكد على دراسة العلاقات بمواصفات ماركسية وإن لم تفصح عن ذلك (بنمط الإنتاج وتوابعه).

جـ ـ تصنيف التيارات والمواقف حول المرأة في المجتمع العربي لا يمكن إرجاعها فقط إلى التأثر بالدراسات الغربية... إنها موجودة في الواقع وهي عمليات تطورية أفرزها التحول الاجتماعي وخصائص البنى المحلية.

د ـ مسألة الدين كشريعة والدين في تمثلات الناس وتصرفاتهم حيال المرأة لا يمكن حسمها بإعطاء الشريعة حقها وإهمال الممارسات باعتبارها من سيئات البشر.

3 ـ الدراسات الميدانية حول وضع المرأة ومشاركتها: جاءت قليلة في العدد الذي راجعناه. وهي تنحصر في دراسة سلوك المرأة بمصر، ومشاركة المرأة اللبنانية في العمل الاجتماعي، وفي تحجّب المرأة اليمنية.

(أ) أبعاد سلوك المرأة كما تقدمها قصص الصحافة النسائية: أهمية هذه الدراسة السلوكية التي قام بها د. ناهد رمزي (ج. م. ع) تكمن في تقنياتها ومنهجيتها. هي دراسة للمادة الإعلامية الموجهة للمرأة بأسلوب تحليل المضمون. والقصد هو التعرف على صورة المرأة في الإعلام ومقارنتها بصورتها في الواقع.

لقد تم تحليل 85 قصة وردت في مجلة «حواء» المصرية خلال سنة 1976-1977 وفقاً لتقنية تحليلية معينة، وأسفر التحليل عن نتائج أبرزها أن الأبعاد السلوكية للمرأة مرتبطة أشد الارتباط بالحياة العائلية وشؤونها. ويبقى البيت هو محل اهتمامها، وحروجها مه للعمل لم ينشأ عن أحساس بأهميته وقيمته بل استجابة لظروف الحياة الضاغطة.

في ضوء هذه النتيجة هل حياة المرأة تقتصر فقط على الحياة الأسرية؟

أين المرأة العاملة التي تشير الاحصاءات إلى تزايد عددها في مختلف مجالات العمل؟ بل أين المرأة في مجالات الحياة الأخرى؟

وهل النتيجة هذه هي بنت تصورات كتاب القصة القصيرة الذين تناولوا المرأة أم هي انعكاس للواقع الفعلي؟

(ب) مشاركة المرأة في الهيئات الأهلية المختلطة في لبنان: يقدم د. روحي البعلبكي (الحقوق ـ الجامعة اللبنانية) بحثاً ميدانياً قصيراً عن المشاركة النسائية اللبنانية في أربعين جمعية مختلطة فتبين له ما يلي:

ـ إن نسبة المشاركة النسائية متدنية جداً (20% من كامل الأعضاء).

ـ عدد الأعضاء من النساء يتدنى إلى أقل من 5%

من ربع الجمعيات وهو في حدود 10 و25% في 17 جمعية، وفي حدود 35-45% في خمس جمعيات.

ـ على مستوى الإدارة والقيادة من النادر أن تكون المرأة رئيسة أو أمينة عامة.

ـ هناك غياب للنشاط النسائي في الجمعيات التي تتعاطى الشؤون السياسية، وتهتم بالقضايا العامة.

في ضوء هذه المعطيات يرى الباحث أن العمل الاجتماعي العام من خلال الجمعيات الأهلية والنقابات هو السبيل لإذابة الفوارق الطائفية والفئوية التي يشكو منها لبنان.

وعدم مشاركة المرأة يعود لعوامل عديدة أبرزها: ضآلة عددها في القوة العاملة، اهتزاز الأوضاع والقيم الاجتماعية، ابعادها وتعريضها للقهر المزدوج (الاجتماعي والأنثوي). ويخلص من كل ذلك إلى حث المرأة على الوعي وعلى تحمل المسؤولية، وحث المجتمع على وضع قضية المرأة في رأس الأولويات الفكرية والانمائية

إذا كنا في الدراسة السابقة أشرنا إلى أهمية ما اتبعته من منهج نرى هنا أن ما عرض من نتائج إحصائية قليل للغاية ولا نعلم كيف تم الحصول عليها. على كل حال إنها «سندويتش» لا يسمن ولا يغني من جوع وان كان يفتح الطريق ويشير إلى أهمية الدراسات الميدانية وحاجتنا الماسّة إليها.

(حـ) الأحجية المتغيرة: المرأة والتحديث في اليمن: كتاب لكارلا مخلوف، صدر في بريطانيا وراجعه للمجلة د. اسحق يعقوب قطب (علم الاجتماع ـ الكويت). موضوع الكتاب هو الحجاب كأداة للضبط الاجتماعي ومصدر للتحرر في آن معاً ومادته تأتت من المعاشة المباشرة والملاحظة الحية لعينة من أربعين امرأة خلال فترتين مدة كل منها شهران (1974 و1976).

من التلخيص والملاحظات التي أوردها د. قطب يبدو أن المرأة اليمنية في الإطار التقليدي تحتل مكانة ثانوية وتعيش على هامش المجتمع في نزلها أو في المجالس النسوية حيث القات والأحاديث والرقص والغناء. وضمن هذا الإطار هناك تباعد إيديولوجي وثقافي بين الرجل والمرأة

الحجاب إلزامي في صنعاء ومرتبط بالقيم الاجتماعية التي تؤكد على شرف الرجولة وحماية المرأة.

في مرحلة الثورة الحالية والسعي نحو التحديث والانماء توجهت نظرة المرأة نحو التغيير في مظاهره المادية (الأدوات المنزلية) وفي الخدمات الصحية والتعليم ووسائل الاتصال (بدأ التلفزيون عام 1976). وهذه بدأت تؤثر في توسيع مدارك المرأة. وهكذا بدأت المواجهة بين القديم والجديد. وبدأت العلاقات خارج المنزل تتحول من القرابة إلى الصداقة، إلى المشاركة في الرأي والحوار التربوي بالمدارس، إلى دخول الفئات الجديدة في زيارات القات، وبدأت المرأة رحلة التغير ومواجهة أزمة الاختيار بدلاً من الانصياع للاكراه والضغط.

يشير د. قطب إلى سطحية التحليل سواء بالنسبة للحجاب ومعانيه أم بالنسبة للتغير الاجتماعي وأبعاده العميقة. وما يجعل النتائج ذات فائدة محدودة هو صغر العينة المدروسة التي لا يصح أن نعمم انطلاقاً منها. إنه أسلوب صحفي أكثر مما هو أسلوب علمي في التحليل الاجتماعي.

ثانياً ـ **مشاركة المرأة في التنمية**: من التغير إلى عمليات الانماء والتغيير أين هو موقع المرأة؟ وما هي حدود مشاركتها؟ لتغطية هذا الجانب خصصت المجلة مقالين، واحداً بقلم د. اسماعيل شعبان (اقتصاد ـ جامعة حلب)، والآخر بقلم د. مريم سليم (الجامعة اللبنانية).

1 ـ دور المرأة في التنمية الشاملة: د. شعبان،

رئيس قسم الاقتصاد والتخطيط (كلية الاقتصاد ـ جامعة حلب)، حرص في مقالته الطويلة على الشمول وضمنها عشرين فكرة أو بنداً صيغت بنفس تعبوي واضح. من المقدمة نحس بانجذابه نحو التجربة الصينية.

شهد الماضي نبوغ عدد من النساء وتفوقهن على الرجال. وفي عالم اليوم تشكل النساء قوة اقتصادية هائلة ـ ينبغي عدم هدرها (الأجور المفترضة لليد العاملة النسائية في البلاد العربية تصل إلى مليارين ونصف المليار ليرة سورية يومياً) وأدت الثورة العلمية التكنولوجية إلى زيادة دور المرأة الإنتاجي، وتكريس حقوقها (خصوصاً في البلدان الاشتراكية) وبمقارنة وضع المرأة الغربية مع مثيله في المجتمعات المتخلفة تبدو الفروق هائلة. في هذه المجتمعات تعاني المرأة من الأعمال المرهقة ومن التخلف والاضطهاد إجمالاً مع وجود فئات من النساء طفيليات في المدن. لماذا تتخلف المرأة في هذه المجتمعات عن الدخول إلى ميدان العمل؟ إنه سوء الاستغلال، وسوء تقسيم العمل، وتأثير العادات والتقاليد البالية، وعقلية الذكر الشرقي... إلخ وفي ظل هذا التخلف أنى للمرأة أن تنشىء أجيالاً ثورية؟ وأنى لنا من إقامة توازن استراتيجي مع العدو الصهيوني؟ ثمّ كيف نتقدم والرجال متخلفون؟

علينا أن نعتبر المرأة إنساناً ومواطناً كالرجل تماماً، وأن نسعى إلى تحريرها من الأعمال غير الإنسانية مستفيدين من تجارب غيرنا (الاشتراكية والصينية).

ماذا يضير الرجل أن تكون بجانبه امرأة سوية وقوية؟

علينا أن نكون طبيعيين ونعطي المرأة حقوقها وصولاً إلى التعاون المثمر.

هذا هو هيكل الخطاب. إنه دعوة إلى الاصلاح جليلة. **ولكن بعض الملاحظات يفرض نفسه:**

(أ) لم نر في الخطاب أثراً للمرأة العربية ودورها في الواقع والنشاط الإنمائي. يقول الكاتب إن المشاركة النسائية في القوة المنتجة العربية تقل عن 8%. لو تركز البحث على هذه النسبة.

(ب) لقد وردت بعض المبالغات في النص كان بالإمكان الاستغناء عنها كالقول بأن أغلب ساكنات المدن من المترفات لابسات الحرير والذهب (ص 80)، والقول بأنه لولا دور المرأة الاشتراكية لانهارت المجتمعات (ص 81)، واعطاء حجم كبير جداً للصين وتجربتها الاشتراكية (النسائية).

وفي الحديث عن النساء المتوازنات ترد تاتشر! وفي الثورة الفرنسية يبرز دور النساء.

(جـ) عدا المبالغة هناك البساطة والتبسيط اللذان يساعدان كثيراً على التحريض الإنمائي. فرجل وامرأة أفضل من رجل فقط، والمجتمع الطبيعي أفضل من المجتمع غير الطبيعي.. واعطني امرأة منتجة أعطيك التنمية الشاملة.

(د) ثم أين نجد هذه الاشتراكية الراسخة التي يزخر بها الخطاب في زمن تنهار فيه الاشتراكيات؟ أليس في هذا ما يدعو إلى التساؤل؟

2 ـ المرأة العربية والتنمية: د. مريم سليم تحدثنا بهدوء وواقعية عن التنمية والمرأة واهتمام الحكومات العربية بها بدءاً من السبعينات (السنة العالمية للمرأة عام 1975 ثم امتدت السنة لتصبح عقداً حتى 1985).

فكيف كانت نتائج هذا الاهتمام؟

النتائج كانت محدودة في العالم العربي: النقاش ما زال يدور حول الدين والمجتمع، والإنماء ما زال مغامرة ضعيفة تشوبها قلة الخبرة واللامبالاة هذا بشكل عام فكيف كان وضع المرأة ودورها؟

لقد توسع التعليم وزاد الانفاق عليه في العالم العربي، ولكن حصة المرأة بقيت ضئيلة.. وهنا أشياء

كثيرة ينبغي عملها: توعية المرأة وتعليمها لموازنة الإمكانات والحاجات، تغيير اتجاه التعليم نحو المرأة وتحديد أهدافه بالمشاركة، والنهوض بمهنة المربيات والمعلمات لتكون نموذجاً إيجابياً وفاعلاً (رفع القمع والتسلط عن المرأة المربية).

وعلى صعيد البنية النفسية الاجتماعية ثبت أن الذكاء والعبقرية والابتكار شيء واحد عند الذكور والاناث وما يؤثر بعض التأثير في الوضعية هو كبت المرأة وعزلها. وهذا يقتضي تطوير العادات والارتقاء بها.

الخلاصة: إن مشاركة المرأة في التنمية أمر جيد ومرغوب فيه ولكن أين هي هده التنمية؟ وهي على كل حال لم تدرس ولم تفسّر إلا قليلاً.

لقد حدثتنا د. سليم بكلام قليل عن الانماء، وكلام كثير عن التربية والخصوبة وعن ضرورة تغيير البنية النفسية الاجتماعية كل دلك ضمن أي اتجاه؟ ووفق أي مفهوم للإنماء؟

أسئلة بقيت معلّقة.

خارج إطار محور العدد، وهموم المرأة وهمّتها، لا بد من الإشارة إلى ما ورد من موضوعات أخرى.

1 ـ **يعرفنا** د. ميشال جحا وردة اليازجي (1838-1924) أو بحنساء لبنان كما يسميها، بهدف إبراز دور المرأة على رغم عهود الكبت والتخلف. هي ابنة الشيخ ناصيف اليازحي. تدربت على يديه فنظمت الشعر باكراً وتفوقت في الرثاء.

في ديوانها اليتيم «حديقة الورد» [بيروت 1867، 46 صفحة] نقع على شعر مناسبات ورثاء. وهو شعر تقليدي طبعاً. وفي مجال النثر عثر الكاتب على محاضرة لها عن «المرأة الشرقية» تدعو فيها إلى تجنب التفرنج والتشبه بنساء الغرب في مجال العلم والعمل الاجتماعي.

هل أضافت هذه المعلومات شيئاً عن المرأة ودورها؟ الفائدة تبقى تاريخية وتدخل في إطار البحث عن إسهام المرأة في عصر النهضة.

2 ـ ترجمة المسرحية في عصر النهضة. يبين د. لطيف زيتونة (الجامعة اللبنانية) إن هذه الترجمة إلى العربية تطورت بتأثير من الإرساليات الأجنبية في لبنان أولاً، وبتأثير بعض المفكرين اللبنانيين الذين هاجروا إلى مصر ثانياً.

وبالاستناد إلى أمثلة ونصوص تبين أن هذه العملية مرت بأطوار متعاقبة: من البعد عن النص الأصلي، إلى الترجمة الفعلية وإن بتصرف (مع اقحام عناصر غريبة عن النص أو حذف واختصار بعض المقاطع) وأخيراً إلى الاقتراب الشديد من النص الأصلي. وكان لذوق الجمهور ومزاج المترجم نصيب كبير في المرحلتين الأولى والثانية. وإذا ما جاز لنا أن نعتبر هذه الأطوار بمثابة تيارات لقلنا أن مارون النقاش وأخاه سليم يعبران عن التيار الأول والثاني ونجيب الحداد عن التيار الثالث.

3 ـ مفهوم العيب في المجتمع العربي المعاصر: يحاول د. فريدريك معتوق (الجامعة اللبنانية) تسليط الضوء، بأسلوب صحفي رشيق على هدا المفهوم، مميزاً بين القانون كتعبير عن الدولة الحديثة؛ والعيب كتعبير عن الجماعة وثقافتها التقليدية ويتوقف عند ظاهرة الخلط بين العيب والحرام لاندراجهما في مجال الأخلاق والبنية المعرفية. والعيب أنواع وأشكال تخص الطفل والرجل والمرأة. ويستخلص في النهاية أن القانون والعيب يعكسان الحداثة والتقليد ويعبران عن الصدمة الثقافية وما انتجته من تشوّه وخلل في نظامنا المعرفي.

في تقديرنا أنه لا يوجد فصل حاد بين القانون والعيب. لقد عشنا ونعيش قانون العيب على طريقة السادات في مصر، وعيب القانون الوضعي من

منظور التيارات الأصولية في كل مكان عربي وإسلامي. ثم ألا يوجد ثقل للعيب (الفردي والجماعيّ) في مجريات السلوك ومقتضيات الأخلاق في المجتمعات المتقدمة؟ وتغذية الشعور بالعيب كيف تشحن ويعاد انتاجها؟ وكيف يتم التمفصل والتعايش بين القانون والعيب تربوياً واجتماعياً؟ أسئلة خطرت ولا أظنها بعيدة عن تفكير د. معتوق نأمل أن تتاح له الفرصة لتناولها وتعميقها لاحقاً.

4 ـ العقل ومسألة الأخلاق عند المعتزلة: هذا البحث للأستاذ صلاح إبراهيم (من معهد الانماء العربي ـ بيروت) بناء متماسك ومدعّم. وهو مكتوب بأسلوب علمي مقتصد. يعيد سبك ما هو معروف سابقاً بدقة وصرامة، والإفادة منه يمكن أن تكون مضاعفة: إفادة علمية، وتبنيه إلى حاجتنا في الواقع إلى التمسك بأهداب العقلانية فكراً وسلوكاً.

هذه هي الصورة الإجمالية عن العدد. فهل أصاب هدفه المحوري؟ وهل جاء تصميمه وقوام مادته متلائماً مع الهدف المرسوم؟

إن البحث في قضية المرأة على النحو الذي سار عليه العدد بدا في قطاع التعبير أرجح منه في قطاع التأثير؛ وهذا من واقع الحال فالهم أقوى فيما يخص المرأة ودورها أقوى من الهمّة، وقضايا الذات تطغى على قضايا الموضوع. وواقع الحال أن الجيشان النسوي وبمناسبة المرأة ما زال يفيض ويغطي محاولات الضبط والتقنية، وعمليات التحويل والتنمية.

إن تصميم العدد انطلاقاً من واقع مادته لم يعكس تصوراً متكاملاً لمسألة المرأة. فهذه ذات أبعاد بيولوجية واقتصادية وثقافية وسياسية، وذات إشكاليات علمية وواقعية. ولعله من الصعب عملياً تناول كل ذلك في عدد واحد.

ما قدمه العدد من مادة يشكل إضافة معينة إلى ما هو موجود من كتابات حول المرأة العربية، هذا جانب إيجابي بدون ريب ولكن القصد كان الإثارة. . . إثارة النقاش وبلورة الإشكاليات وهذا ما تم في حدود مناسبة.

AL-FIKR AL-ARABI 65

Juillet-Septembre 1991-12 ème Année-3.

مجلة فصلية تصدر عن



الهيئة القومية للبحث العلمي
معهد الإنماء العربي

الفكر العربي

بيروت/لبنان ص.ب. : 14/5564

سعر العدد:

* لبنان 1000 ل.ل. * سورية 50 ل.س. * الأردن دينار ونصف. * العراق ديناران. * الكويت دينار ونصف. * قطر 20 ريالاً. * الامارات العربية 20 درهماً. * ج.م.ع. جنيهان ونصف. * السودان أربعة جنيهات. * الجماهيرية الليبية دينار ونصف. * تونس ديناران. * الجزائر 25 ديناراً. * المغرب 30 درهماً. * موريتانيا 250 أوقية. * السعودية 25 ريالاً. * عُمان ريالان.
* الجمهورية اليمنية 26 ريالاً * البحرين ٢ دينار * قبرص ٢ جنيه
* أثينا ٣٠٠ درخما * لندن ٣ جنيه * في باقي الدول 5 $.

الاشتراك السنوي (بما في ذلك قيمة البريد الجوي):

في لبنان 10000 ل.ل.
في سائر الدول العربية 30 دولاراً.
في أوروبا وافريقيا 45 دولاراً.
في بقية أنحاء العالم 60 دولاراً.

معهد الإنماء العربي